



Justice traditionnelle
et réconciliation
après un conflit violent

La richesse des expériences africaines



Justice traditionnelle et réconciliation après un conflit violent

La richesse des expériences africaines

Directeurs de la publication

Luc Huyse
Mark Salter

Auteurs

Luc Huyse
Bert Ingelaere
Victor Igreja
Beatrice Dias-Lambranca
James Ojera Latigo
Joe A.D. Alie
Assumpta Naniwe-Kaburahe

Les publications d'*International IDEA* sont indépendantes de tout intérêt politique ou national. Les opinions exprimées dans cet ouvrage ne représentent pas nécessairement les opinions d'*International IDEA*, de son Conseil d'administration ou des membres de son Comité.

© International Institute for Democracy and Electoral Assistance 2009

Édition anglaise 2008

Les demandes d'autorisation de reproduction ou de traduction de cette publication, intégralement ou en partie, doivent être adressées à :

International IDEA
Strömsborg
SE - 103 34 Stockholm
Suède

International IDEA encourage la diffusion de ses travaux et répondra sans tarder aux demandes d'autorisation de reproduction ou de traduction de ses publications.

Photo en couverture : B. Dias Lambranca (Lors d'une séance de guérison nocturne dans le centre du Mozambique, un guérisseur *gamba* montre à sa patiente une baïonnette, instrument curatif, afin de faire surgir l'esprit *gamba* du corps de la patiente.)

Traduction : Strategic Agenda

Conception graphique : Trydells Form

Conception graphique de l'édition française : Santángelo Diseño

Conception de la couverture : Kristina Schollin-Borg

Impression : Bulls Graphics AB, Suède

ISBN : 978-91-85724-71-0

Préface

Une des grandes questions auxquelles doivent faire face les démocraties sortant d'un conflit civil est : comment gérer au mieux le douloureux héritage de la violence passée – souvent bien trop récente – tout en préservant la fragile harmonie sociale qui caractérise fréquemment les sociétés post-conflit ? Doit-on en priorité traduire en justice les auteurs des violations des droits humains et ainsi combattre la culture d'impunité qui caractérise tant de conflits civils ? Ou est-il plus important de s'atteler d'abord à des mesures qui favoriseront la paix et la stabilité, et avec elles les perspectives de récupération à plus long terme pour le pays ?

Ces questions sont complexes, pourtant la dynamique des conflits contemporains nous oblige à en tenir compte. Dans les régions touchées par des guerres civiles et des troubles violents, les aspects critiques des agendas nationaux post-conflit permettent rarement des « solutions » faciles et généralisables. Il est de plus en plus largement admis que les meilleures ressources – et, de ce fait, les meilleures « réponses » – aux nombreux dilemmes apparemment insolubles qu'implique la gestion des conséquences d'un conflit violent se trouvent dans les pays eux-mêmes.

En Afrique, en particulier, les mécanismes sociaux traditionnels offrent des ressources autochtones sous-estimées de gestion des conflits. À la suite de l'expérience rwandaise des *gacaca*, version « modernisée » d'une forme autochtone de règlement des litiges qui a été développée et appliquée au lendemain du génocide de 1994, la communauté internationale s'intéresse de plus en plus au rôle potentiel des mécanismes traditionnels dans les stratégies de réconciliation et de justice transitionnelle. Plus récemment, en Ouganda, pays déchiré par la violence depuis vingt ans, le débat sur les rôles respectifs de la Cour pénale internationale (CPI) et des pratiques de réconciliation traditionnelles des Acholi montre que les mécanismes traditionnels prennent de l'importance parmi les politiques envisagées afin de parvenir à un règlement pacifique.

Les tentatives d'analyser et d'évaluer de façon systématique le rôle et l'impact des mécanismes traditionnels dans les contextes post-conflit sont trop rares. Ce rapport a pour ambition de combler cette lacune en étudiant le rôle que jouent les mécanismes de justice traditionnelle dans la gestion de l'héritage de conflits violents dans cinq pays d'Afrique : le Rwanda, le Mozambique, l'Ouganda, la Sierra Leone et le Burundi. Ces études de cas permettent de présenter des conclusions et des options pour l'élaboration des politiques futures.

Ce rapport est destiné tout autant à apporter des connaissances générales qu'à servir de guide du praticien aux instances nationales qui cherchent à employer des mécanismes de justice traditionnelle, ainsi qu'aux organismes extérieurs qui souhaitent soutenir de tels procédés. Il suggère que les mécanismes traditionnels peuvent dans certains cas

compléter efficacement les systèmes judiciaires conventionnels et offrir un véritable potentiel de promotion de la justice, de la réconciliation et de la culture démocratique. Par ailleurs, même dans les situations où les communautés sont plus enclines à exiger le châtement pur et simple des coupables, les mécanismes de justice traditionnelle peuvent encore constituer un moyen de rétablir le sens des responsabilités tout en reliant la justice au développement de la démocratie.

Dans le même temps, ce rapport met en garde contre les attentes irréalistes à l'égard des structures traditionnelles. Il présente une évaluation factuelle et mesurée des points forts et des points faibles des mécanismes traditionnels de gestion des conflits dans le cadre élargi des efforts de reconstruction sociale post-conflit.



Vidar Helgesen
Secrétaire général
International IDEA

Remerciements

Nous exprimons toute notre reconnaissance à notre État-membre, la Belgique, qui a fourni les fonds qui ont rendu possible le projet ambitieux dont ce rapport est l'un des principaux aboutissements. International IDEA est une fois encore immensément redevable au professeur Luc Huyse, directeur des recherches du projet, qui, en plus d'être l'auteur de sections clés de ce rapport, a apporté ses vastes connaissances et sa grande expertise à tous les stades de son élaboration.

Nous adressons aussi nos remerciements à Klaas de Jonge pour ses recherches pendant les premières phases du projet, très exigeantes, à Stef Vandeginste, de l'université d'Anvers, pour ses conseils professionnels et son assistance et à Mark Salter, du département Analyse et évaluation de la démocratie d'International IDEA, qui a supervisé le projet du début à la fin. Un grand merci également à Marie-Odile Mauchamp pour sa contribution experte à l'édition de cette publication, à Goran Fejic et Tayuh Ngege d'International IDEA pour la relecture du texte français et à Lisa Hagman, coordinateur de publications d'International IDEA, pour le bon déroulement de la production du rapport final, au nom de toute l'équipe du service communication.

Enfin, nous tenons à exprimer notre gratitude et notre reconnaissance aux auteurs des études de cas des différents pays, sans qui ce projet n'aurait jamais pu aboutir.

Table des matières

Préface	III
Remerciements	V
Sigles et abréviations	XII

1. Introduction : les approches fondées sur les traditions dans les politiques d'apaisement, de justice transitionnelle et de réconciliation (Luc Huyse)

1. Contexte général des mécanismes traditionnels	2
1.1. Un débat d'actualité	4
1.2. L'avènement d'une perspective transculturelle	6
1.3. Justice traditionnelle et systèmes de réconciliation : d'une approche normative à une vision plus réaliste	7
2. Problèmes terminologiques et méthodologiques liés à l'étude des pratiques traditionnelles...	8
2.1. Une terminologie épineuse	9
2.2. Pièges et choix méthodologiques	9
3. Cinq expériences africaines	11
3.1. Les ambitions de la justice après la transition	11
3.1.1. Objectifs généraux	12
3.1.2. Quatre objectifs instrumentaux	13
3.2. Deux aspects fondamentaux	15
3.2.1. Les rites collectifs	16
3.2.2. La société civile, principale partie prenante	17
3.3. Une diversité impressionnante	18
3.4. Mécanismes traditionnels : de l'aversion à l'intégration complète	19
3.4.1. La nécessité d'une approche exhaustive	19
3.4.2. Comment concilier les différentes stratégies ?	23
Références et lectures complémentaires	24

Chapitre 2. Les juridictions *gacaca* au Rwanda (Bert Ingelaere)

1. Le conflit rwandais	27
1.1. Les origines lointaines du conflit (antérieures à 1962)	27
1.2. Les Bahutu et Batutsi sous le régime d'Habyarimana	29
1.3. Guerre civile, démocratie multipartite et génocide (1990-1994)	30
1.4. Causes et dynamique du conflit : les principaux paradigmes d'interprétation	32
1.5. Le Rwanda post-génocide	33
2. Les « anciens » et les « nouveaux » <i>gacaca</i>	34
2.1. Les <i>gacaca</i> , mécanisme « traditionnel » de résolution des contentieux	35
2.2. La (ré)invention des <i>gacaca</i>	37

2.3. Principe et pratique du système des juridictions <i>gacaca</i>	41
2.4. Les autres mécanismes et objectifs de justice transitionnelle	48
2.5. Principaux acteurs et parties prenantes	50
2.6. La vie après le génocide et la mise en place des juridictions <i>gacaca</i>	53
3. Évaluation : forces et faiblesses des <i>gacaca</i>	55
4. Conclusion	62
Références et lectures complémentaires	63

Chapitre 3. La justice réparatrice et le rôle des esprits *magamba* à Gorongosa (centre du Mozambique) au lendemain de la guerre civile (Victor Igreja et Beatrice Dias-Lambranca)

1. Introduction	67
2. Le contexte des conflits dans le Mozambique colonial et postcolonial	68
3. La transition de la guerre vers la paix et la culture de déni au Mozambique	70
4. L'héritage de la guerre civile dans le paysage socioculturel de Gorongosa	73
5. Le rôle des esprits <i>magamba</i> à Gorongosa après la guerre	75
6. Les esprits <i>magamba</i> : nouvelle ère, grande détresse et espaces sociaux de guérison	76
6.1. Cenoria : étude du contexte	77
6.2. Amelia : étude du contexte	79
6.3. Transmutation des voix et vérités du passé : Cenoria et Amelia	79
6.4. L'efficacité des interventions d'un guérisseur <i>gamba</i>	82
7. Héritage de la guerre civile, esprits <i>magamba</i> et pratiques de justice réparatrice	83
8. Conclusion	87
Références et lectures complémentaires	90

Chapitre 4. Nord de l'Ouganda : pratiques traditionnelles dans la région acholi (James Ojera Latigo)

1. Le conflit	93
1.1. Chronologie descriptive	93
1.1.1. Racines historiques : le joug militaire perçu par les populations du nord	94
1.1.2. L'expérience postcoloniale	94
1.2. Les causes du conflit	97
1.2.1. Ethnicité, stéréotypes et images de haine et de rivalité	97
1.2.2. Disparités économiques, marginalisation, sous-développement et pauvreté	98
1.2.3. Un État qui s'affaiblit ?	99
1.2.4. Facteurs de complication et conclusions sur les causes	100

1.3. Degré d'internationalisation du conflit	102
1.4. Les héritages de la guerre dans le nord de l'Ouganda	103
1.5. Précédentes tentatives d'intervention visant à mettre un terme au conflit et leur échec	104
1.5.1. La carotte et le bâton gouvernementaux	104
1.5.2. Interventions de la société civile	106
1.6. La situation actuelle du conflit et le débat sur la justice et la paix	108
2. Les mécanismes de justice traditionnelle et de réconciliation sous leur forme « originale »	112
2.1. Contexte et description	112
2.2. Le rite de réconciliation appelé <i>mato oput</i>	113
2.3. Le rite de la « marche sur un œuf » (<i>nyono tong gweno</i>)	116
2.4. Autres rituels	116
2.5. La substance des mécanismes de justice traditionnelle	117
3. Les mécanismes traditionnels de justice réparatrice aujourd'hui	119
3.1. L'impact du conflit et le potentiel des mécanismes traditionnels de justice réparatrice	119
3.2. Relations avec d'autres politiques et instruments de justice transitionnelle	120
3.3. Principaux acteurs, parties prenantes et degré d'inclusion	121
4. Analyse des points forts, des points faibles, des opportunités et des défis	122
4.1. Points forts	123
4.2. Points faibles	124
4.3. Opportunités	125
4.4. Défis	126
5. Conclusions et recommandations	127
5.1. Synthèse des découvertes	127
5.2. Recommandations	129
Références et lectures complémentaires	130

Chapitre 5. Réconciliation et justice traditionnelle : pratiques traditionnelles des Kpaa-Mendé en Sierra Leone (Joe A. D. Alie)	133
1. Le conflit	133
1.1. Chronologie descriptive	133
1.2. Les causes du conflit	135
1.3. Degré d'internationalisation	137
1.4. La nature de la transition	138
1.4.1. Le maintien de la paix	139
2. Justice transitionnelle	140
2.1. La Commission Vérité et Réconciliation (TRC)	141
2.2. Le Tribunal spécial pour la Sierra Leone	142

3. Mécanismes de justice traditionnelle et de réconciliation	143
3.1. Contexte et description	143
3.2. Les caractéristiques et les principaux acteurs des pratiques traditionnelles	144
3.3. Étude de cas : les Kpaa-Mendé	146
3.3.1. Transgression et justice	147
3.3.2. Le devin et le sorcier	148
3.3.3. Réconciliation	150
3.3.4. Influences externes	150
4. Les pratiques traditionnelles de nos jours	150
4.1. L'impact du conflit	151
4.2. Pratiques traditionnelles et infractions graves aux droits humains	151
4.3. Initiatives de la société civile	153
5. Évaluation des mécanismes de justice traditionnelle et de réconciliation en Sierra Leone	154
5.1. Points forts	154
5.2. Points faibles	155
5.3. Opportunités	155
5.4. Défis	155
6. Conclusions	156
Références et lectures complémentaires	157

Chapitre 6. L'institution des *Bashingantahe* au Burundi (Assumpta Naniwe-Kaburahe)

1. Le conflit burundais	159
1.1. Brève histoire d'un conflit sanglant	159
1.2. Août 1988 : un timide appel à la démocratie	160
1.3. Le Burundi sous le vent de la démocratisation	161
1.4. Guerre civile et négociations	161
1.5. Étapes du développement de la justice transitionnelle au Burundi	162
2. Mécanisme de justice traditionnelle : l'institution des <i>Bashingantahe</i>	164
2.1. Description de l'institution	164
2.1.1. Le concept	164
2.1.2. L'origine et la sélection des <i>Bashingantahe</i>	164
2.1.3. L'investiture des <i>Bashingantahe</i> et la signification de leur serment	165
2.1.4. Structure originale et fonctionnement de l'institution	166
2.1.5. Missions et principes de base de l'institution	166
2.1.6. Les principes moteurs de l'institution	167
2.2. Évolution de l'institution des <i>Bashingantahe</i> de l'époque coloniale aux régimes républicains	168

2.2.1. Sous le régime colonial	169
2.2.2. Après l'Indépendance	169
3. L'institution des <i>Bashingantahe</i> aujourd'hui	170
3.1. Impact de la crise de 1993 sur l'institution	170
3.2. Le processus de réhabilitation de l'institution	171
4. Points forts, points faibles, opportunités et défis de l'institution	173
4.1. Points forts	174
4.1.1. Un facteur de cohésion sociale	174
4.1.2. Sa dimension nationale	174
4.1.3. Une institution démocratique	175
4.1.4. Une justice de proximité	175
4.2. Points faibles	176
4.2.1. La faiblesse des jugements rendus	176
4.2.2. La place ambiguë de la femme	177
4.3. Opportunités	178
4.3.1. Le processus d'auto-réhabilitation de l'institution	178
4.3.2. L'adhésion résolue des intellectuels	179
4.4. Défis	180
4.4.1. Un conservatisme sans objet	180
4.4.2. La relation entre les <i>Bashingantahe</i> et les élus locaux	180
4.4.3. L'impact de la pauvreté	182
4.4.4. Le spectre permanent de la politisation	182
5. Conclusions et recommandations	183
5.1. D'ordre général	185
5.2. Au gouvernement du Burundi	186
5.3. Au Conseil national des <i>Bashingantahe</i>	186
5.4. À la communauté internationale	187
Références et lectures complémentaires	188
Chapitre 7. Conclusions et recommandations (Luc Huyse)	191
1. Les deux aspects des pratiques traditionnelles	191
1.1. Obstacles et points faibles	192
1.1.1. Une portée limitée	193
1.1.2. Des conditions d'application difficiles	195
1.2. Points forts	196
1.2.1. Responsabilité	197
1.2.2. Dévoiler la vérité	197
1.2.3. Réconciliation	197

1.2.4. Le rétablissement des relations rompues au sein de la communauté	198
2. Analyse prudente des points forts et des points faibles	199
2.1. Une efficacité partielle	199
2.2. Une légitimité partielle	201
2.2.1. Au niveau local	201
2.2.2. La communauté internationale	202
2.3. Résumé	203
3. Recommandations sur les politiques	204
3.1. Règles générales	205
3.2. Aux parties prenantes locales	206
3.3. Aux parties prenantes internationales	207
3.3.1. Règles générales	207
3.3.2. À l'Organisation des Nations Unies et aux autres institutions internationales	208
3.3.3. Aux pays donateurs et aux ONG internationales	209
3.4. Enfin	209
Références bibliographiques	209

Encadrés et tableaux

Encadré 1: Attributs typiques idéaux des systèmes de justice informelle en Afrique subsaharienne	16
Encadré 2 : Les recommandations du HCDH sur le rôle des <i>gacaca</i> au Rwanda	39
Encadré 3 : Arguments pour et contre l'utilisation des <i>gacaca</i> avancés lors des réunions de réflexion avec le président en 1998 et 1999	40
Encadré 4 : Les antécédents des conflits en Ouganda depuis l'indépendance	95
Encadré 5 : Loi d'amnistie ougandaise, 2000	105
Encadré 6 : Loi d'amnistie ougandaise (amendement), 2006	106
Encadré 7 : Le rite de réconciliation <i>mato oput</i> dans le nord de l'Ouganda	114
Encadré 8 : La procédure d'imprécation <i>ngele gbaa</i> chez les Kpaa-Mendé en Sierra Leone	148
Encadré 9 : L'investiture d'un <i>umushingantahe</i> au Burundi	165
Tableau 1 : Système des juridictions <i>gacaca</i> au Rwanda : répartition et peines applicables	43
Tableau 2 : Poursuites liées au génocide au Rwanda : nombre de suspects en juillet 2006	46
Tableau 3 : Activités pendant les procès en <i>gacaca</i> au Rwanda entre juillet 2006 et février 2007..	47
À propos des auteurs	210
À propos d'International IDEA	212

Sigles et abréviations

ACC	Anti-Corruption Commission (Commission anti-corruption, Sierra Leone)
ADF	Allied Democratic Forces (Forces démocratiques alliées, Ouganda)
AFRC	Armed Forces Revolutionary Council (Conseil révolutionnaire des forces armées, Sierra Leone)
AMETRAMO	Association des guérisseurs traditionnels du Mozambique
APC	All People's Congress (Congrès de tout le peuple, Sierra Leone)
APR	Armée patriotique rwandaise
ARLPI	Acholi Religious Leaders' Peace Initiative (Initiative de paix des chefs religieux acholi, Ouganda)
BINUB	Bureau intégré des Nations Unies au Burundi
CDF	Civil Defence Forces (Forces de défense civile, Sierra Leone)
CEDEAO	Communauté économique des États de l'Afrique de l'Ouest
CNDD	Conseil national pour la défense de la démocratie (Burundi)
CNUR	Commission nationale pour l'unité et la réconciliation (Rwanda)
CNUR	Commission nationale pour l'unité et la réconciliation (Rwanda)
CNVR	Commission nationale Vérité et réconciliation (Burundi)
CPI	Cour pénale internationale
CSOPNU	Civil Society Organizations for Peace in Northern Uganda (Organisations de la société civile pour la paix au nord de l'Ouganda)
DI	Déplacés internes
DDR	Désarmement, démobilisation et réintégration
ECOMOG	Groupe de contrôle de la CEDEAO
FDD	Forces pour la défense de la démocratie (Burundi)
FNL-Palipehutu	Front national de libération-Parti pour la libération du peuple hutu (Burundi)
FPR	Front patriotique rwandais
Frelimo	Frente de Libertação de Moçambique (Front de libération du Mozambique)
Frodebu	Front pour la démocratie au Burundi
HCDH	Haut-Commissariat des Nations Unies aux droits de l'homme
HSMF	Holy Spirit Mobile Forces (Forces mobiles du Saint-Esprit, Ouganda)
ICTJ	International Center for Transitional Justice (Centre international pour la Justice transitionnelle)
IRC	Inter-Religious Council (Conseil interreligieux, Sierra Leone)
KKA	Ker Kwaro Acholi (Ouganda)
LRA	Lord's Resistance Army (Armée de résistance du Seigneur, Ouganda)
LRM	Lord's Resistance Movement (Mouvement de résistance du Seigneur, Ouganda)
MINUSIL	Mission des Nations Unies en Sierra Leone
MONUSIL	Mission d'observation des Nations Unies en Sierra Leone
MRND	Mouvement révolutionnaire national pour le développement (Rwanda)
NaCSA	National Commission for Social Action (Commission nationale pour l'action sociale)

NPFL	National Patriotic Front of Liberia (Front national patriotique du Liberia)
NPRC	National Provisional Ruling Council (Conseil national provisoire de gouvernement, Sierra Leone)
NRA	National Resistance Army (Armée de résistance nationale, Ouganda)
NRM	National Resistance Movement (Mouvement de résistance nationale, Ouganda)
NUPI	Northern Uganda Peace Initiative (Initiative de paix pour le nord de l'Ouganda)
ONG	Organisation non gouvernementale
ONU	Organisation des Nations Unies
ONUB	Opération des Nations Unies au Burundi
PNUD	Programme des Nations Unies pour le développement
Renamo	Resistência Nacional Moçambicana (Résistance nationale mozambicaine)
RDC	République démocratique du Congo
RU	Royaume-Uni
RUF	Revolutionary United Front (Front révolutionnaire uni, Sierra Leone)
RUFPP	Revolutionary United Front Party (Parti du Front révolutionnaire uni, Sierra Leone)
SLA	Sierra Leone Army (Armée sierra-léonaise)
SLPP	Sierra Leone People's Party (Parti populaire de la Sierra Leone)
SNJG	Service national des juridictions gacaca (Rwanda)
SPLA	Sudanese People's Liberation Army (Armée populaire de libération du Soudan)
SPLM	Sudanese People's Liberation Movement (Mouvement populaire de libération du Soudan)
TPIR	Tribunal pénal international pour le Rwanda
TRC	Truth and Reconciliation Commission (Commission Vérité et Réconciliation, Afrique du Sud, Sierra Leone)
UCDA	Uganda Christian Democratic Army (Armée démocrate-chrétienne unie d'Ouganda)
Unicef	Fonds des Nations Unies pour l'enfance
UNLA	Uganda National Liberation Army (Armée de libération nationale de l'Ouganda)
UPC	Uganda People's Congress (Congrès du peuple ougandais)
UPDA/M	Uganda People's Democratic Army/Movement (Armée/Mouvement démocratique du peuple ougandais)
UPDF	Uganda People's Defence Force (Force de défense populaire de l'Ouganda)
Uprona	Union pour le progrès national (Burundi)
USAID	United States Agency for International Development (Agence des États-Unis pour le développement international)
WNBFF	West Nile Bank Front (Front de la rive occidentale du Nil, Ouganda)

CHAPITRE 1

CHAPITRE 1

Introduction : les approches fondées sur les traditions dans les politiques d'apaisement, de justice transitionnelle et de réconciliation

Luc Huyse

« Il faut promouvoir le recours à des mécanismes de justice traditionnelle, comme *culo kwor*, *mato oput*, *kayo cuk*, *ailuc*, *tonu ci koka* et d'autres, tels qu'ils sont pratiqués dans les communautés touchées par le conflit, avec les modifications requises, en pilier du cadre de la responsabilité et de la réconciliation. » Ce paragraphe constitue l'article 3.1 d'un accord préliminaire de responsabilité et de réconciliation signé fin juin 2007 par le gouvernement ougandais et les rebelles de l'Armée de résistance du Seigneur (LRA, *Lord's Resistance Army*). Il pourrait constituer une étape majeure vers la réussite des pourparlers de paix de Juba, qui doivent mettre un terme à la longue et cruelle guerre civile qui a déchiré le nord de l'Ouganda. Cette référence explicite à des instruments de justice traditionnelle dans le contexte d'un processus de paix et de justice est novatrice. C'est l'un des signes les plus forts de l'intérêt de plus en plus marqué pour le rôle que ces mécanismes peuvent jouer en période de transition.

Près de dix ans auparavant, confrontés au lourd héritage du génocide, les Rwandais avaient commencé à explorer la possibilité de recourir à un outil informel de résolution des contentieux appelé *gacaca* dans le cadre de leur politique de justice transitionnelle. Depuis, des milliers de tribunaux non professionnels de ce genre ont vu le jour. Ils ont identifié et jugé un grand nombre d'hommes et de femmes suspectés d'avoir participé aux événements d'avril à juin 1994. Le monde entier a observé avec attention les actions de justice et de réconciliation des juridictions *gacaca*. Elles ont fait l'objet d'innombrables articles et ouvrages universitaires. Des organisations non gouvernementales (ONG) internationales et des pays donateurs les ont généreusement financées. Les exemples de réintégration rituelle des anciens combattants au Mozambique et en Sierra Leone ont reçu un accueil identique. La mode était lancée.

La première partie de ce chapitre étudie l'essor des techniques traditionnelles dans les politiques d'apaisement, de justice transitionnelle et de réconciliation. Ensuite sont décrites les difficultés terminologiques et méthodologiques que pose l'étude de l'application même des instruments traditionnels. La troisième partie présente une

analyse comparative de ces pratiques dans les cinq pays africains qui font l'objet des études de cas de cet ouvrage.

1. Contexte général des mécanismes traditionnels

Lorsqu'une guerre civile, un génocide ou une dictature brutale s'achève, la question se pose inévitablement de savoir comment traiter les auteurs de graves violations des droits humains. Entre la fin des années 1940 et le milieu des années 1980, la réponse consistait à détourner les yeux de cet héritage douloureux. Cette politique prenait parfois l'apparence d'un silence que l'on s'imposait, comme dans le cas du Cambodge après la chute des Khmers rouges. Ailleurs, comme en Espagne après la chute du régime de Franco, l'amnésie fut le fruit d'un compromis négocié entre les élites qui lui ont succédé. Dans d'autres cas, l'impunité fut instituée par une loi formelle d'amnistie : le Chili de Pinochet à la fin des années 1970 en est un exemple frappant. La stratégie dominante consistait à (essayer de) « clore les comptes ». Cette réaction a de quoi surprendre : au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, l'accent était mis sur la responsabilité.

Entre la fin des années 1940 et le milieu des années 1980, la stratégie dominante pour traiter les auteurs de graves violations des droits humains consistait à (essayer de) « clore les comptes » et détourner les yeux de cet héritage douloureux.

La lutte contre l'impunité trouve son fondement légal dans la Convention pour la prévention et la répression du crime de génocide de 1948 et les quatre conventions de Genève de 1949. Les tribunaux de Nuremberg et de Tokyo ont jugé les responsables des gouvernements allemand et japonais pendant la guerre. Mais cette tendance à reconnaître une plus grande responsabilité pour les crimes graves contre les droits humains ne s'est pas maintenue dans les décennies qui ont suivi. Le silence, l'amnésie et l'amnistie ont été la règle, le procès des chefs de la junte grecque, en 1974, faisant figure d'exception notable.

Un revirement politique majeur s'est produit à partir du milieu des années 1980, pour des motifs à la fois moraux et politiques. Le développement mondial d'une culture des droits humains a fait éclore un nouveau combat, aujourd'hui plus répandu, contre l'impunité. Des agences internationales comme l'Organisation des Nations Unies (ONU) et la Cour interaméricaine des droits de l'homme, mais aussi de grandes ONG consacrées aux droits humains, ont coopéré pour élaborer la norme et les pratiques d'un devoir de juger les crimes contre l'humanité, les crimes de génocide et les crimes de guerre.

Par suite ont été instaurés les tribunaux ad hoc de La Haye (pour l'ex-Yougoslavie) et d'Arusha (pour le Rwanda), ainsi que la Cour pénale internationale (CPI) ; le principe de la juridiction universelle s'est progressivement répandu. En outre, le choix d'une stratégie de justice punitive a été intégré dans des accords de paix négociés dans le monde entier, comme au Guatemala, en Sierra Leone et au Burundi.

Parallèlement, cependant, des questions se sont posées concernant l'applicabilité de poursuites systématiques dans les contextes où le changement de régime s'avérait très délicat et/ou complexe. Les dirigeants politiques locaux et les responsables de la société civile ont mis en avant les nombreuses contingences politiques, sociales, économiques et culturelles qui empêchaient leur société d'accomplir leur devoir de justice. Les doutes concernant l'utilisation des procès ont conduit à chercher d'autres mécanismes, éventuellement complémentaires, pour pallier les dangers d'une justice pénale qui serait trop ou pas assez sévère. En Afrique du Sud, la *Truth and Reconciliation Commission* (Commission Vérité et Réconciliation ou TRC) et son principe d'« *amnesty for truth* » (l'amnistie en échange de la vérité) ont marqué un tournant.

En outre, il est apparu qu'un seul outil ne suffirait pas dans la plupart des cas. Il était nécessaire de faire appel à un mélange de mesures et d'instruments : amnistie limitée ou immunité temporaire, vérifications ou lustrations, commission vérité et quelques procès (symboliques). De tels mélanges se devaient et se doivent d'être innovants, compte tenu du caractère unique de chaque société sortant d'un conflit violent. Nous assistons ainsi à la prise en main nationale de modèles préexistants de confrontation à un passé douloureux, dans le but de prendre en compte les innombrables risques qui perturbent les sociétés transitionnelles. Globalement, il en résulte le passage d'une dichotomie *de facto* (impunité ou procès) à une multiplicité de conceptions de la justice et de la réconciliation : instruments étatiques ou non, techniques judiciaires, semi-judiciaires ou non judiciaires.

À partir du milieu des années 1980, le développement mondial d'une culture des droits humains a fait éclore un nouveau combat, plus répandu, contre l'impunité. Parallèlement, cependant, des questions se sont posées concernant l'applicabilité de poursuites systématiques dans les contextes où le changement de régime était un processus très délicat et/ou complexe. Les contingences politiques, sociales, économiques et culturelles empêchent en effet les sociétés d'accomplir leur devoir de justice.

Dans le cadre de cette importante évolution, certaines sociétés post-conflit portent à présent leur attention sur leur héritage de pratiques autochtones en matière de règlement des contentieux et de réconciliation. On estime en effet que les systèmes de justice traditionnelle et informelle peuvent être adoptés ou adaptés afin de d'élaborer des réponses appropriées à un héritage de guerre civile et d'oppression. Kofi Annan, alors secrétaire général des Nations Unies, a officiellement pris acte de cette évolution dans son rapport paru en août 2004 sur l'État de droit et la justice

transitionnelle dans les sociétés en proie à un conflit ou sortant d'un conflit : « il convient d'accorder toute l'attention qu'ils méritent aux mécanismes traditionnels autochtones et informels en matière d'administration de la justice ou de règlement des litiges, afin qu'ils puissent conserver leur rôle souvent essentiel, en se conformant à la fois aux normes internationales et à la tradition locale » (ONU, 2004, p. 12). Cela constitue le contexte social, politique et académique dans lequel ce rapport doit être placé.

1.1. Un débat d'actualité

Dans le débat public actuel sur la justice transitionnelle, responsables politiques, membres de la société civile et universitaires s'opposent sur de nombreux points. La question qui divise le plus porte sans conteste sur les moyens d'équilibrer les demandes de justice et les nombreux obstacles politiques.

Les tenants des effets positifs des poursuites judiciaires avancent deux catégories d'arguments. L'une est tournée vers les victimes : une société sortant d'un conflit a l'obligation morale de juger et de punir les coupables, car c'est précisément une réparation qu'attendent les victimes. Celle-ci les aide à guérir leurs blessures et à reprendre confiance en eux, car elle reconnaît publiquement qui avait tort et qui avait raison et, de ce fait, libère les victimes des étiquettes de « criminels » que leur faisaient porter les autorités passées, les groupes rebelles ou la nouvelle élite. Dans cette ligne de réflexion, seul un procès peut permettre une reconnaissance pleine et entière de la valeur et de la dignité des personnes qui ont été victimes d'abus.

Une deuxième série d'arguments porte sur l'instauration et le maintien de la paix et de la stabilité politique. Dans cette optique, les poursuites judiciaires évitent les vengeances privées effrénées. Sans cela, les victimes pourraient être tentées de rendre elles-mêmes justice. Les risques seraient alors une justice de légitime défense, des exécutions sommaires et une spirale de vengeances. De plus, cette « justice d'autodéfense » peut déclencher des troubles sociaux et politiques. Les procès protègent également contre le retour des personnes à l'origine des souffrances de la guerre et de la répression. La survie du régime nouvellement établi dépend d'actions judiciaires promptes et fermes à l'encontre des responsables des violations des droits humains les plus graves. Ce point est considéré comme une protection nécessaire contre les sabotages « de l'intérieur » et comme un moyen d'obtenir une sécurité physique minimale.

La question qui divise le plus porte sans conteste sur les moyens d'équilibrer les demandes de justice et les nombreux obstacles politiques.

De plus, les tribunaux pénaux établissent les responsabilités individuelles. Cet aspect est essentiel pour éradiquer la perception dangereuse selon laquelle une communauté tout entière (« les Hutus » ou « les Tutsis », par exemple) est responsable de la violence et des atrocités. Cette idée de culpabilité collective est souvent à l'origine de stéréotypes négatifs, qui provoquent ensuite un regain de violence. Les poursuites judiciaires sont également considérées comme le moyen de persuasion le plus efficace contre les futures violations des droits humains et la garantie la plus sûre contre l'installation dans la durée de la violence et des atrocités. Elles peuvent rompre le cercle vicieux de

La survie du régime nouvellement établi dépend d'actions judiciaires promptes et fermes à l'encontre des responsables des violations des droits humains les plus graves. Les actions pénales à l'encontre des auteurs de crimes de guerre, de génocide et de crimes contre l'humanité sont maintenant rendues obligatoires par le droit international.

l'impunité, source d'injustices dans de nombreuses parties du monde. Enfin, les actions pénales à l'encontre des auteurs de crimes de guerre, de génocide et de crimes contre l'humanité sont rendues obligatoires par le droit international.

D'autres observateurs se demandent si un châtement est vraiment la réponse la plus adaptée dans n'importe quel contexte. Les poursuites peuvent avoir des effets très déstabilisants sur un accord de paix ou sur un pas timide vers la démocratie, et elles comportent des limites intrinsèques. Elles peuvent aller à l'encontre de la culture juridique des sociétés sortant d'un conflit.

D'un autre côté, certains se demandent si un châtement franc est vraiment la réponse la plus adaptée dans n'importe quel contexte. La fin d'une guerre civile ou d'une période de répression violente donne lieu à une suite d'actions complexe : reconstruire l'appareil politique et la fonction publique, garantir une sécurité physique minimale, désarmer les mouvements rebelles, réorganiser l'armée, restaurer les infrastructures, reconstruire l'économie, stabiliser la monnaie, instaurer

un système judiciaire non partisan, organiser des élections, secourir les victimes, réparer les dommages qu'elles ont subis, etc.

S'occuper des responsables, éventuellement par le biais de poursuites pénales, n'est qu'une difficulté parmi tant d'autres. Le plus souvent, il est impossible de mener toutes ces tâches de front. Il faut faire des choix. On estime que la place dans les agendas post-conflit de la justice en général, et des procès en particulier, dépend de la conjonction spécifique des forces politiques, culturelles et historiques. D'autres problèmes et besoins peuvent être plus importants, voire plus urgents, que la recherche de la justice au moyen de procès. De plus, les poursuites peuvent être ambivalentes dans certains contextes transitionnels. Elles peuvent avoir des effets très déstabilisants sur un accord de paix ou sur un pas timide vers la démocratie. D'ailleurs, c'est précisément dans le but d'éviter ce genre de résultats que les autorités politiques d'Amérique latine ont délibérément écarté les procès dans les années 1980.

Par ailleurs, les poursuites judiciaires comportent des limites intrinsèques. Elles sont orientées sur les coupables et n'accordent pas aux victimes l'attention à laquelle elles ont droit afin de pouvoir guérir des injustices qu'elles ont subies. Les procès identifient

Le plus souvent, il est impossible de mener de front toutes les tâches qu'impliquent les actions simultanées d'instituer la justice et de reconstruire un pays.

les culpabilités individuelles, pas les schémas des atrocités. En outre, ils peuvent aller à l'encontre de la culture juridique des sociétés sortant d'un conflit. Pour Desmond Tutu, président de la TRC sud-africaine, une justice calquée sur le modèle occidental n'est pas adaptée à la jurisprudence africaine traditionnelle. Elle est trop impersonnelle. En Afrique, la justice vise à « guérir les plaies, redresser les déséquilibres, rétablir les relations rompues. Ce type de justice cherche à réhabiliter les victimes et les criminels, qui doivent se voir accorder la possibilité de réintégrer la communauté qu'ils ont blessée par leurs infractions » (Tutu, 1999, p. 51). Enfin, on peut se trouver confronté à un certain nombre de risques et de défauts pratiques. Des preuves ont pu être détruites. Dans de nombreux cas, le système

pénal peut être en état de choc, fortement ébranlé ou perçu comme partie intégrante de l'ordre passé. Le manque de preuves peut conduire à l'acquittement de coupables reconnus. Une telle justice, qui serait perçue comme arbitraire, nuirait gravement à la confiance que les victimes accordent au système dans son ensemble.

1.2. L'avènement d'une perspective transculturelle

À première vue, le débat est une confrontation entre deux modèles contraires. D'un côté, on accorde la priorité aux poursuites judiciaires. Les tribunaux sont la règle d'or. La communauté internationale, que ce soit par sa CPI permanente ou par le principe de juridiction universelle, se doit d'agir si, sciemment ou par nécessité, les autorités locales s'abstiennent de toute action punitive. Dans tous les cas, des juges professionnels tiennent le rôle principal. On accorde davantage d'attention aux suspects qu'aux victimes. Le devoir de juger est un argument plus fort que les diverses contingences du contexte local. Des institutions internationales telles que l'ONU ou de grandes ONG comme Human Rights Watch ou Amnesty International donnent un poids toujours plus grand à ce modèle.

À l'extrême inverse, on retrouve le choix d'une stratégie qui s'efforce autant que possible d'éviter les tribunaux. Le centre de gravité se déplace du palais de justice vers les auditions, des juges vers les dirigeants de la société civile locale, d'une détermination des culpabilités individuelles à une recherche des schémas sociaux des atrocités, de représailles juridiques à une réconciliation rituelle, d'un élan punitif d'origine internationale à la reconnaissance de toutes les opportunités offertes par le contexte local.

En termes plus analytiques, on peut placer ces modèles aux deux extrémités d'une échelle. D'un côté, on a une stratégie qui est initiée, organisée et contrôlée par des institutions étatiques (nationales ou internationales). Ses procédures sont formelles, rationnelles, juridiques. Les tribunaux pénaux en sont le prototype. À l'autre bout de l'échelle, on trouve des politiques initiées et organisées au niveau communautaire. Elles sont majoritairement informelles, rituelles, collectives. Le rite nord-ougandais qui consiste à marcher sur un œuf, que l'on accomplit pour réintégrer les anciens enfants soldats, est un exemple marquant de ce type d'approche.

Cependant, il existe de bonnes raisons de corriger cette image de deux stratégies « pures », qui diffèrent en tous points et s'excluent mutuellement. Premièrement, dans la réalité, les nombreuses politiques de justice transitionnelle associent, à divers degrés, des ingrédients de ces deux extrêmes. Les *gacaca*, par exemple, ont été fortement formalisés et peuvent infliger des peines de prison, tout en étant gérés par des juges non professionnels. Deuxièmement, l'approche initiale, qui consistait à raisonner en termes absolus (soit on juge, soit on pardonne et on oublie), a été progressivement abandonnée. Cette évolution s'explique par différents facteurs. L'un d'entre eux est le succès relatif de la TRC sud-africaine, mélange créatif de procédures formelles et informelles, de normes internationales et de techniques nationales. En outre, on estime de plus en plus justifié d'élargir la portée des variations locales.

C'est exactement le point de vue de Diane Orentlicher, professeur de droit international et experte indépendante auprès des Nations Unies sur la lutte contre l'impunité, quand elle écrit : « Compte tenu de l'extraordinaire variété des expériences et des cultures nationales, comment peut-on imaginer qu'il puisse y avoir une formule unique de justice transitionnelle, que l'on appliquerait universellement ? » (Orentlicher, 2007, p. 18). En outre, la planification de la justice post-conflit et de la réconciliation est devenue une étape indissociable et inévitable de tous les processus de négociation de la paix. Il existe donc un risque réel et majeur qu'un accord de paix qui imposerait des poursuites judiciaires détruise les perspectives de paix. Le cas du nord de l'Ouganda est un exemple convaincant des dilemmes cornéliens auxquels la population locale et les facilitateurs internationaux sont confrontés.

La Commission Vérité et Réconciliation sud-africaine était un mélange créatif de procédures formelles et informelles, de normes internationales et de techniques nationales.

1.3. Justice traditionnelle et systèmes de réconciliation : d'une approche normative à une vision plus réaliste

L'évolution des paradigmes de justice transitionnelle a ouvert de vastes espaces pour débattre du rôle des mécanismes traditionnels. Au départ, les points forts de la formule (autochtone, prise en charge localement, culturellement intégrée, etc.) ont été surexposés. Si ses nombreux points faibles étaient connus, ils étaient trop souvent laissés de côté. Il en a découlé beaucoup de mythification et de débats sur les « traditions inventées ». Par suite de ce manque de connaissances, les décisions prises se sont fondées sur de maigres données, des évaluations *ex ante* et des spéculations.

L'initiative des *gacaca* au Rwanda a rencontré une multitude de problèmes opérationnels.

L'humeur a changé dès que les résultats d'études empiriques ont commencé à circuler. Cela a été particulièrement flagrant concernant l'initiative des *gacaca*. Le programme a rencontré une multitude

de problèmes opérationnels. De plus, deux effets discutables ont été observés au sujet de ce que l'on considérait comme un modèle très prometteur. Les juridictions *gacaca* étaient censées réduire de façon drastique le nombre de personnes emprisonnées (environ 120 000) et rattraper le retard des affaires de génocide.

Cependant, comme on le verra dans le chapitre consacré au Rwanda, à la suite d'une instrumentalisation discutable des tribunaux non professionnels, plus de 800 000 hommes et femmes ont été portés sur la liste des suspects. Autre effet non désiré, la confiance mutuelle entre les deux communautés ethniques, les Bahutu et les Batutsi, a eu tendance à s'affaiblir. Cependant, la principale évolution des perceptions et des évaluations a été la prise de conscience, aujourd'hui communément admise, que les techniques traditionnelles appliquées au Rwanda et dans d'autres pays africains sortant d'un conflit ont été fortement altérées, sur le fond et sur la forme, par la colonisation, la modernisation

et la guerre civile. Les approches normatives cèdent ainsi progressivement leur place à des évaluations empiriques plus réalistes du rôle potentiel des mécanismes traditionnels, dans le cadre élargi des politiques de justice transitionnelle et de réconciliation.

L'ambition de cet ouvrage est de développer des réflexions, fondées sur des études de cas d'auteurs locaux, qui serviront à la fois à éclairer les débats et à mieux informer les parties prenantes concernées, au niveau local et international, sur la variété des instruments politiques et des ressources contextuelles à leur disposition dans leur recherche d'une paix durable dans les sociétés au sortir d'un conflit.

La prochaine étape consiste à présent à aborder les problèmes complexes que soulève la recherche d'une terminologie et d'une méthodologie acceptables.

Avec les résultats des études empiriques sur les mécanismes de justice traditionnelle, la principale évolution des perceptions et des évaluations a été la prise de conscience, aujourd'hui communément admise, que les techniques traditionnelles appliquées au Rwanda et dans d'autres pays africains sortant d'un conflit ont été fortement altérées, sur le fond et sur la forme, par la colonisation, la modernisation et la guerre civile.

2. Problèmes terminologiques et méthodologiques liés à l'étude des pratiques traditionnelles

« Le terme “traditionnel”, par ses connotations eurocentriques, a souvent tendance à suggérer l'existence de structures normatives profondément internalisées. » Il fait également référence à des schémas qui semblent dépendre de circonstances politiques, économiques et sociales statiques. Mais « il faut garder à l'esprit que les institutions africaines, qu'elles soient politiques, économiques ou sociales, ne sont jamais restées inertes. Elles réagissent aux changements résultant de plusieurs forces et facteurs. » Ces citations sont tirées de l'étude de cas de Joe Alie sur la Sierra Leone (chapitre 5). Elles montrent de façon convaincante les problèmes que soulève toute étude des instruments de justice et de réconciliation fondés sur des traditions. La terminologie est problématique. Le terme « traditionnel » continue-t-il de se justifier si le mécanisme est soumis à des changements quasi permanents ? Existe-t-il des substituts satisfaisants ?

En outre, si l'objet de l'étude est une cible mouvante, sur quoi les observations doivent-elles se focaliser ? D'autre part, de nombreuses questions d'ordre méthodologique se posent, notamment sur les moyens d'éviter l'ethnocentrisme lors du développement des grandes notions qui guideront l'analyse et sur la possibilité même, pour des observateurs occidentaux, d'interpréter ces phénomènes de façon sensée.

Ces questions sont inévitables. Elles font l'objet de cette partie du chapitre, bien qu'il ne puisse s'agir d'autre chose que d'un exercice inachevé.

2.1. Une terminologie épineuse

Dans la section de son chapitre consacrée à la substance des pratiques traditionnelles dans le nord de l'Ouganda (chapitre 4), James Latigo écrit qu'il demeure nécessaire de retracer les processus qui ont conduit à l'avènement de certaines pratiques originales, à la déchéance et à l'apparition d'autres, et ont autorisé diverses formes de guérison thérapeutique. Les autorités coloniales et les processus de la modernisation, de la guerre civile et du génocide ont eu des effets profondément perturbateurs sur les institutions d'origine qui ne sont donc plus, *stricto sensu*, traditionnelles.

Le problème est que les termes de substitution amènent eux aussi des questions embarrassantes. « Coutumier » est trop proche de « traditionnel ». Certains préfèrent « informel », pour marquer la distinction avec le caractère formel et formaliste des institutions judiciaires étatiques, mais certaines de nos études de cas montrent que les mécanismes en question acquièrent des attributs formels lorsqu'ils intègrent plus ou moins les politiques de justice transitionnelle. C'est clairement le cas des *gacaca* rwandais, comme le montre le chapitre 2. On rencontre un problème similaire avec l'adjectif « non étatique ». La mobilisation de ces techniques dans un contexte de politique élargie de justice transitionnelle tend à les incorporer dans la sphère d'influence des autorités et des institutions étatiques. Il ne semble donc pas y avoir de terme générique satisfaisant.

Cette discussion va bien au-delà du simple exercice terminologique. Elle met le doigt sur un aspect crucial des instruments traditionnels d'aujourd'hui : ce sont des hybrides, qui vont et viennent entre leurs origines et leur récupération par l'État.

Cet ouvrage conserve le mot « traditionnel » comme étiquette principale, à défaut d'un terme plus adéquat. Mais nous reconnaissons de façon explicite les processus dynamiques qui dirigent la forme et le fond de notre sujet. Chaque étude de cas décrit le cycle de vie de techniques traditionnelles de justice et de réconciliation, confrontant ainsi leur forme actuelle à leur état passé. Les analyses en termes de forces et de faiblesses concernent toutefois uniquement leurs caractéristiques et performances présentes.

2.2. Pièges et choix méthodologiques

Il en va de l'ethnocentrisme comme de la nature : chassez-le et il revient au galop. C'est l'une des principales sources d'erreur quand on observe les pratiques du monde extérieur. Il représente un risque spécifique dans toutes les études ou rapports sur la tradition en tant que phénomène socio-politique des sociétés africaines. Une forte tendance à romancer persiste, particulièrement chez les universitaires et les ONG d'Europe et d'Amérique du Nord. En outre, certaines barrières culturelles qui gênent la visibilité sont particulièrement fortes, comme les barrières linguistiques.

Dans son livre *Trial Justice: The International Criminal Court and the Lord's Resistance Army* (Procès et justice : la Cour pénale internationale et l'Armée de résistance du Seigneur),

Tim Allen, spécialiste du nord de l'Ouganda, montre combien certaines notions clés de la langue locale peuvent être déroutantes pour un observateur extérieur : « en langue iwo, “amnistie” et “pardon” ne sont pas différenciés ; on utilise le même mot (*timo-kica*). Les organisations chrétiennes et les chefs “traditionnels” étaient particulièrement enclins à mélanger les deux idées, allant même jusqu’à soutenir qu’il existait un système de justice acholi fondé sur le pardon qui était supérieur aux principes conventionnels de législation et d’application des lois. De nombreuses ONG l’ont assez naïvement pris pour argent comptant » (Allen, 2006, p. 76-77).

Pour éviter ce genre de pièges, et bien d’autres, International IDEA a choisi de recourir pour ce projet à des auteurs locaux. Le chapitre sur les *gacaca* rwandais est la seule exception. Son auteur est un universitaire belge qui a effectué de longues recherches sur le terrain, dans les zones rurales de la région des Grands Lacs. (Les experts rwandais qui devaient au départ participer au projet se sont désistés.) Les autres études de cas ont été rédigées par des Africains ayant une connaissance intime de leur propre société. Le résultat, comme le montrent leurs contributions, est un ensemble d’études de cas bien informées et particulièrement pertinentes. Ces auteurs sont eux-mêmes, à divers degrés, des acteurs de leur société, observateurs de proximité qui lisent et écrivent depuis le confort d’une université, d’une ONG ou d’un journal.

Certains ont connu de l’intérieur les conflits évoqués. Cela leur permet d’avoir une opinion sûre, parfois provocante, sur les causes de la guerre qui a ravagé leur pays. Ils ont également une conception tranchée du rôle des mécanismes de justice traditionnelle et de réconciliation. Certains lecteurs pourront trouver que la mesure et la neutralité en pâtiennent. Notre approche a cependant l’avantage d’apporter des lumières sur le débat autour des choix de politiques de justice transitionnelle. Pour continuer à stimuler le dialogue, International IDEA ouvrira le site web du *Reconciliation Resource Network* (Réseau de ressources sur la réconciliation), à l’adresse <http://www.idea.int/rtn>, à toutes les discussions autour de cet ouvrage.

Les études de cas dépendent en grande partie des cadres analytiques qui guident les recherches et les observations, en particulier si elles ont pour ambition de rendre leurs résultats aussi comparatifs que possible. Pour cela, l’équipe (composée du directeur des recherches, des autres auteurs et du chef de projet) a travaillé avec une liste commune de problèmes et de thèmes qui devait couvrir l’ensemble des sujets du projet. Une réunion a été organisée à Pretoria les 25 et 26 septembre 2006 pour étudier un premier jet de cette liste et y apporter nombre de modifications. Il a toutefois été convenu que la liste ne devait pas être, dans la pratique, une camisole de force, sous peine de conduire à ce que l’on appelle l’aveuglement de l’observation.

Les sociétés modèlent sans cesse de nouvelles formes et expressions des schémas existants. Seuls des instruments de recherche parfaitement flexibles pourront enregistrer la nouvelle formation, par exemple, de mécanismes de justice informelle. Victor Igreja et Beatrice Dias-Lambranca en donnent un exemple convaincant dans leur étude de cas. À Gorongosa, au Mozambique, victimes et criminels ont utilisé d’anciens modèles

de guérison et de réconciliation pour élaborer de nouveaux rituels mieux adaptés aux circonstances actuelles d'après-conflit.

Deux facteurs expliquent le choix des cinq pays retenus pour ce projet. Ils sont suffisamment similaires pour qu'une comparaison soit possible. Tous ont reçu en héritage un conflit extrêmement violent. Dans le même temps, ils présentent une grande diversité par le type et le statut de leur conflit national (toujours en cours dans le nord de l'Ouganda, proche de la paix au Burundi et terminé dans les trois autres pays étudiés), mais aussi par le type de transition et le degré d'implication des instruments autochtones dans les programmes nationaux de justice transitionnelle (formellement intégrés au Rwanda, officiellement liés à la commission vérité en Sierra Leone, incorporation prévue en Ouganda, pas d'inclusion explicite au Burundi et au Mozambique). Le choix des cas est aussi en partie le fruit de consultations avec le personnel du ministère belge des Affaires étrangères, bailleur de fonds du projet.

3. Cinq expériences africaines

La justice traditionnelle en général fait l'objet d'une littérature abondante, en particulier en ce qui concerne son fonctionnement aux époques précoloniale et coloniale. La démarche était et est encore anthropologique, ou bien elle se concentre sur le phénomène du pluralisme juridique, c'est-à-dire la coexistence de formes de justice étatiques et non étatiques. Les rituels de réconciliation ont également bénéficié d'une grande attention. La spécificité du projet d'International IDEA vient cependant de son analyse du *rôle que ces mécanismes jouent ou peuvent jouer dans la gestion d'un héritage d'abus généralisés des droits humains*.

3.1. Les ambitions de la justice après la transition

Nous avons mentionné plus haut à quel point l'agenda politique à l'issue d'une guerre civile ou d'un régime répressif est complexe. S'occuper du sort des victimes et des coupables est l'une des immenses tâches auxquelles l'élite et la société civile qui prennent le relais doivent s'atteler. Elles peuvent promulguer une loi d'amnistie, juger les criminels, établir une commission vérité, chercher la réconciliation par des rituels locaux, bâtir des mémoriaux ou élaborer un mélange de ces mesures. Universitaires et praticiens ont inventé le terme de « justice transitionnelle » pour englober les différentes politiques de prise en charge d'un passé macabre. Cette section étudie dans quelle mesure les techniques traditionnelles de résolution des contentieux entrent dans le cadre de cette notion clé.

Par quoi faut-il commencer après un conflit violent : la justice ou le rétablissement de la paix sociale ?

Pour permettre cet exercice, il nous faut d'abord donner une brève description des objectifs de la justice après la transition.

3.1.1. Objectifs généraux

L'étude de la manière dont les sociétés qui se relèvent d'un conflit gèrent leur héritage de graves violations des droits humains est relativement récente. Par conséquent, les points de vue divergent encore sur le cœur du sujet. Un consensus prudent quant aux objectifs minimaux des politiques de justice transitionnelle s'est toutefois progressivement dégagé.

Deux objectifs généraux se situent au niveau des personnes et des communautés locales. Le premier s'attache à guérir les blessures des victimes et des survivants. Le second vise la reconstruction sociale : il s'agit de rétablir les relations rompues entre les membres d'un groupe ou entre des communautés. Ce second objectif général s'applique au niveau de la société ou de la nation tout entière. Il a pour but principal d'éviter la reprise d'un conflit meurtrier, notamment en renforçant ou en créant des institutions ou des procédés conçus en ce sens.

Ces ambitions générales apparaissent-elles dans les techniques traditionnelles qui font l'objet de cet ouvrage ? Pour la plupart, la réponse est oui. Victor Igreja et Beatrice Dias-Lambranca voient la guérison, la prise en charge des conflits liés à la guerre et la prévention de nouvelles agressions comme des aspects inhérents aux pratiques locales au Mozambique (chapitre 3) : « En recourant aux ressources endogènes disponibles et accessibles, les rescapés de la guerre ont pu s'atteler à la tâche primordiale de réparer leur vie personnelle et collective. » Et d'ajouter un peu plus loin : « Dans les espaces sociaux ainsi créés, la violence du passé est revécue : les rancunes, l'amertume et le mécontentement restés dans le cœur des survivants peuvent s'exprimer sans risque de déclencher un nouveau cycle d'abus et de violence. » Selon Joe Alie, dans son chapitre sur la Sierra Leone : « Les ressources sociétales comme les mécanismes autochtones de responsabilité sont fort utiles pour consolider la paix, en particulier après un conflit violent. Elles ont le potentiel de faciliter la réintégration et le processus curatif, dans la mesure où les membres de la communauté peuvent facilement s'y associer. » Décrivant le riche corpus de pratiques traditionnelles des Acholi, dans le nord de l'Ouganda (chapitre 4), James Latigo montre comment elles peuvent aider à rétablir une relation de confiance, à reconstruire la cohésion sociale et à éviter la perpétration de nouveaux crimes horribles.

Les objectifs généraux de la justice après la transition sont de guérir les blessures des victimes et des survivants, reconstruire le tissu social et éviter la reprise d'un conflit meurtrier.

Les cercles politiques et académiques sont de plus en plus convaincus que le meilleur moyen d'atteindre ces objectifs généraux (guérir les victimes, reconstruire le tissu social et protéger la paix) consiste à chercher la réconciliation, la responsabilité, la vérité et la réparation des dommages qui ont été causés. On peut parler dans ce cas de quatre objectifs *instrumentaux* dont toutes les politiques de justice transitionnelle devraient être idéalement pourvues. Notre rapport les considère comme des aspects critiques des formes traditionnelles de résolution des conflits après une guerre civile ou un génocide.

3.1.2. Quatre objectifs instrumentaux

Les quatre objectifs *instrumentaux* dont toutes les politiques de justice transitionnelle devraient être pourvues dans l'idéal sont la réconciliation, la responsabilité, la vérité et la réparation.

Les notions de réconciliation, de responsabilité (au sens de rendre des comptes), de vérité et de réparation évoquées ci-après seront utilisées ici comme les passerelles principales d'une étude comparative des techniques traditionnelles mobilisées dans les pays étudiés par le projet.

Réconciliation

« Le but ultime des systèmes de justice traditionnelle chez les Kpaa-Mendé (comme d'ailleurs dans la plupart des communautés africaines) est la réconciliation. » C'est l'une des conclusions de Joe Alie dans son étude de cas sur la Sierra Leone. Les actes de réconciliation locale sont très souvent centrés sur le retour des anciens combattants. Au Mozambique, les *curandeiros*, les guérisseurs traditionnels, dirigent des rituels de réintégration des anciens soldats. Le *moyo kum*, rituel de purification corporelle du nord de l'Ouganda, est un autre exemple. Lors d'une rencontre avec les sages, les hommes et femmes de retour de captivité sont lavés de leur culpabilité ; ils peuvent alors recommencer à vivre ensemble en harmonie.

Caritas Makeni, une ONG œuvrant en Sierra Leone, « a réussi à réunir d'anciens enfants soldats avec leurs familles. Ces dernières ont cherché à “changer le cœur” de leurs enfants par une combinaison de soins, de soutien et d'action rituelle. Généralement, l'aîné de la famille priait au-dessus d'un bol d'eau et frottait le bol contre le corps de l'enfant (en particulier contre sa tête, ses pieds et son torse), demandant à Dieu et aux ancêtres de donner à l'enfant un “cœur frais”, un état de réconciliation et de stabilité dans lequel il était installé dans la maison, entretenait de bonnes relations avec sa famille et sa communauté » (Shaw, 2002, p. 6).

La loi instaurant une Commission Vérité et Réconciliation (TRC) au Liberia en 2005 prévoit le recours à des mécanismes traditionnels de gestion des conflits. En Sierra Leone, les membres de la TRC étaient autorisés à « solliciter l'assistance de chefs traditionnels et religieux afin de faciliter ses séances publiques, de régler les conflits locaux procédant de violations ou d'abus passés et de promouvoir la guérison et la réconciliation » (Sierra Leone, article 7.2 de la loi sur la TRC).

Pour Tim Kelsall, conférencier en politique africaine ayant observé les audiences de cette commission, il est clair que la tenue d'une cérémonie de réconciliation soigneusement orchestrée en sus des procédures judiciaires revêtait une extrême importance. Il écrit que le rituel a « créé une atmosphère chargée d'émotion qui a réussi à émouvoir de nombreux participants et spectateurs, nous y compris, et qui a sans conteste ouvert une voie vers la réconciliation et la paix durable » (Kelsall, 2005, p. 363).

La cérémonie de *mato oput* dans le nord de l'Ouganda a pour objectif premier la réconciliation des victimes et des coupables. Au Mozambique, les esprits *magamba* créent

un contexte socioculturel qui permet aux individus et aux communautés de s'abstenir de la violence et de rétablir les relations rompues. En 1993, après une période particulièrement terrible de la « guerre civile non déclarée » au Burundi, les *Bashingantabe* (une institution locale de règlement des litiges) ont essayé d'élaborer des processus de réconciliation. Ils y sont parvenus dans certaines communautés, mais ont échoué dans la plupart des autres. Bien que principalement considérée comme un moyen de restaurer l'unité nationale, la réconciliation était l'un des objectifs avoués de l'intégration des juridictions *gacaca* rwandaises à une politique de justice transitionnelle élargie. Dans les faits, il serait cependant discutable d'affirmer que l'expérience a été une réussite.

Responsabilité

James Latigo écrit au chapitre 4 que le rituel *mato oput* « est fondé sur l'acceptation pleine et entière de sa propre responsabilité dans le crime qui a été commis ou dans la violation d'un tabou. En pratique, la rédemption est possible, mais uniquement si l'on admet volontairement ses méfaits, si l'on accepte sa responsabilité. » Des principes similaires s'appliquent aux rites de réconciliation exécutés dans les régions ougandaises voisines. Au Mozambique, comme l'indique l'étude de cas, reconnaître sa culpabilité est un élément crucial des scènes d'esprit *gamba*. Les cérémonies de réconciliation de la TRC sierra-léonaise étaient explicitement orientées sur le fait que les coupables reconnaissaient avoir mal agi.

Les *Bashingantabe* burundais ne s'occupent pas aujourd'hui de l'héritage de graves violations des droits humains, mais la composante de la responsabilité est de première importance dans leurs audiences coutumières de règlement des litiges. Le mécanisme rwandais des *gacaca* avait à l'origine une certaine tendance à noter les culpabilités, alors que le rétablissement de l'harmonie sociale était l'objectif premier. Les *gacaca* d'aujourd'hui sont fortement orientés vers la réparation.

Le degré d'importance que ces rites accordent à l'entière responsabilité est devenu un élément clé des débats sur le devoir de justice inspiré du droit international. On estime qu'une tendance à la réconciliation,

Une tendance à la réconciliation, voire au pardon, n'exclut pas de rechercher la vérité, les responsabilités et une réparation.

voire au pardon, n'exclut pas de rechercher la vérité, les responsabilités et une réparation. À l'heure actuelle, c'est l'un des points fondamentaux du débat sur le rôle de la CPI dans le nord de l'Ouganda. Il a été invoqué lors de l'accord de Juba, signé en juin 2007 entre le gouvernement ougandais et les dirigeants de l'Armée de résistance du Seigneur.

Vérité

Les aveux font partie intégrante des pratiques locales de résolution des contentieux dans de nombreux pays d'Afrique. C'est clairement le cas dans la société méné, en Sierra Leone, comme l'indique le chapitre 5. Dans sa description des systèmes traditionnels de justice dans le nord de l'Ouganda, James Latigo montre qu'ils ont notamment pour objectif d'établir une vision commune de l'histoire violente collective. Lars Waldorf, qui a dirigé l'antenne de Human Rights Watch à Kigali de 2002 à 2004, note qu'au

moment où l'on a commencé à évoquer l'idée d'intégrer les *gacaca* aux procès pour génocide, l'élite locale a proposé d'utiliser cette institution au lieu d'une version rwandaise des commissions vérité, car la version initiale avait les capacités d'évoluer en ce sens (Waldorf, 2006, p. 49).

La recherche de la vérité par des récits rituels publics est d'une importance fondamentale dans le cas du Mozambique. À la fin de la guerre civile, la réaction politique a consisté à enterrer le passé et à imposer un couvre-feu de silence. Cette culture de déni a empêché les victimes d'évoquer leurs souffrances et de recouvrer leur dignité. Les cérémonies des esprits *magamba* donnent la possibilité à la fois aux victimes et aux auteurs de violences de renouer avec le passé. Au Burundi, les *Bashingantahe* sont censés instaurer des conditions propices à l'établissement des faits réels lors des contentieux. Cependant, si les aveux se retrouvent dans un grand nombre de mécanismes traditionnels, la forme qu'ils prennent aujourd'hui ne correspond pas nécessairement au modèle de confession publique « à l'occidentale » de la TRC sud-africaine.

Réparation

Tous les auteurs de nos études de cas indiquent que les mécanismes traditionnels de leur pays impliquaient la mise en œuvre d'une réparation pour les victimes. Toutefois, il est difficile de dire si cette réparation s'est suffisamment matérialisée dans un contexte de gestion de la violence de masse. Les guérisseurs *magamba* du Mozambique affirment que pour parvenir à faire face à l'héritage de la guerre civile, les coupables doivent réparer les dommages qu'ils ont causés. Au Rwanda, la législation actuelle des *gacaca* prévoit deux types de réparation. La première action concerne la constitution d'un fonds pour dédommager les personnes, leur famille ou leur clan, mais il n'est pas encore opérationnel. La seconde mesure est de nature collective et prévoit des travaux d'intérêt général. Elle aussi a rencontré des difficultés.

3.2. Deux aspects fondamentaux

En 2002, l'ONG Penal Reform International (PRI) a publié un rapport sur le rôle des systèmes de justice informelle en Afrique subsaharienne, mais sans se limiter à un contexte post-conflit. Ce rapport donne une longue liste des attributs typiques idéaux de ces systèmes (voir encadré 1). Cette liste est très instructive. Les deux premiers points se réfèrent à la réconciliation et la responsabilité et, via le terme « dédommagement », à des éléments de vérité et de réparation – c'est-à-dire les objectifs instrumentaux que nous avons abordés au paragraphe 3.1.2.

Viennent ensuite six caractéristiques qui expriment de façon concrète leur nature de rite collectif, un aspect qui marque une différence clé avec les instruments rationnels et juridiques que sont par exemple les tribunaux pénaux. Les points restants expriment un autre attribut dominant, à savoir que la plupart des procédés sont initiés et appliqués par des acteurs de la société civile, une différence marquée par rapport aux modèles étatiques de résolution des conflits.

Encadré 1 : Attributs typiques idéaux des systèmes de justice informelle en Afrique subsaharienne

1. Ils s'attachent à la réconciliation et au rétablissement de l'harmonie sociale.
2. L'accent est mis sur des peines de dédommagement.
3. Le problème est considéré du point de vue de l'ensemble de la communauté ou du groupe.
4. L'application des décisions est garantie par la pression sociale.
5. Il n'y a pas de représentation légale professionnelle.
6. Les décisions sont confirmées par des rituels de réintégration.
7. Les règles de preuve et de procédure sont souples.
8. Le processus est volontaire et les décisions sont prises d'un commun accord.
9. Les médiateurs traditionnels sont nommés dans la communauté, en fonction de leur statut ou de leur lignage.
10. La participation publique est forte.

Source : Penal Reform International (PRI), *Access to Justice in Sub-Saharan Africa: The Role of Traditional and Informal Justice Systems* [L'accès à la justice en Afrique subsaharienne : le rôle des systèmes de justice traditionnelle et informelle], PRI, Londres, 2002, p. 112, avec leur aimable autorisation.

3.2.1. Les rites collectifs

Les systèmes de justice occidentaux affirment englober les principes de responsabilité, de réparation et, quoique à un degré moindre, de vérité et de rétablissement des relations rompues. Les institutions modernes et autochtones de résolution des contentieux poursuivent donc les mêmes objectifs. Ils présentent cependant des différences, principalement dans les procédures qu'ils adoptent pour atteindre ces objectifs. Les cérémonies de *mato oput* dans le nord de l'Ouganda et les efforts de réintégration des anciens enfants soldats en Sierra Leone ont pour spécificité le recours à des éléments rituels : marcher sur un œuf, se laver du passé mauvais avec de l'eau ou de l'huile bénite, boire le jus d'une plante ou d'un arbre, invoquer les ancêtres, provoquer une transe. Les esprits dominent le scénario mozambicain. Pour Victor Igreja et Beatrice Dias-Lambranca,

Comme dans beaucoup d'autres régions africaines, la population de Gorongosa vit dans un monde social où il est traditionnellement admis que la mort de quelqu'un des suites d'actes traumatisants, ou le fait de briser un tabou comme l'assassinat d'êtres humains sans motif social et/ou métaphysique, sont des crimes qu'il faut immédiatement réparer par des rituels d'expiation. Si le méfait n'est pas reconnu, l'esprit de la victime innocente revient dans le royaume des vivants pour exiger justice.

Les éléments rituels ne sont pas totalement absents des tribunaux modernes : il suffit d'observer le langage solennel et la tenue des juges et des avocats. Mais le ton qui y domine est rationnel. Une autre différence fondamentale concerne l'absence d'outils juridiques dans presque tous les exemples de justice traditionnelle. Il n'y a pas de représentation professionnelle et les règles de preuve et de procédure sont souples. En outre, la logique

du droit pénal est différente. Elle doit décider par oui ou par non. L'issue d'un procès ne peut être que « coupable » ou « non coupable ».

Pour arriver à des verdicts aussi clairs, les tribunaux pénaux doivent être dotés de règles strictes. Ils limitent également la quantité d'informations à traiter. Toutefois, pendant un conflit violent, le comportement des coupables entre souvent dans une zone grise où différentes formes de culpabilité et d'innocence se mélangent. Les enfants soldats, enlevés de force à leur famille et obligés de commettre des crimes horribles pendant les conflits en Sierra Leone, en Ouganda ou ailleurs, en sont le meilleur exemple.

Les tribunaux ne sont habituellement pas capables de faire preuve de la subtilité nécessaire pour gérer de telles complexités. Un mélange d'interminables palabres – que les Africains utilisent pour faire durer les discussions – et d'événements rituels ouvre en principe davantage de possibilités d'explorer les thèmes de la responsabilité, de l'innocence et de la culpabilité qui font partie intégrante de l'héritage d'un conflit violent. L'institution actuelle des *gacaca* est toutefois plus ambiguë.

Bert Ingelaere, auteur de l'étude de cas de cet ouvrage, note : « C'est l'acte répété de se rassembler pour les sessions de *gacaca*, indépendamment de ce qui s'y déroule sur le fond, qui semble avoir une influence transformative sur les relations sociales avec les personnes

que l'on rencontre à ces réunions. Mais la substance de ces rencontres est gérée selon une logique purement judiciaire qui limite les aspects discursifs normalement associés aux gestes rituels ou à la dimension de dialogue et de guérison des processus de vérité. »

Les systèmes de justice modernes sont conçus pour identifier les responsabilités individuelles, alors que culpabilité et châtiement, statut de victime et réparation, sont considérés d'un point de vue collectif dans la plupart des sociétés africaines. Par ailleurs, les procès ne reconnaissent que la culpabilité pénale et ignorent la responsabilité politique ou morale.

Plus important encore, peut-être, il y a la dimension communautaire. Culpabilité et châtiement, statut de victime et réparation, sont considérés d'un point de vue collectif

dans la plupart des sociétés africaines. Une communauté sera incitée à endosser la responsabilité des actes d'un criminel ou à s'impliquer dans la guérison d'une victime. Les systèmes de justice modernes sont conçus pour identifier les responsabilités individuelles. Par ailleurs, les procès ne reconnaissent que la culpabilité pénale et ignorent la responsabilité politique ou morale.

3.2.2. La société civile, principale partie prenante

Une grande part des éléments des politiques de justice transitionnelle est initiée et organisée par les pouvoirs publics. Les poursuites pénales en sont le prototype. Même les commissions vérité agissent souvent sous couvert de l'État. Les études de cas de cet ouvrage montrent que le centre de gravité est différent dans le cas de presque toutes

les pratiques autochtones. C'est normalement la société civile, sous ses diverses formes (chefs traditionnels, culturels et religieux, sages, ONG locales, médias), qui établit les règles, nomme les personnages clés (médiateurs, arbitres, juges non professionnels) et surveille l'application des décisions qui sont prises. De plus, on trouve en principe un fort niveau de participation publique. Les sessions de *gacaca* dans les collines rwandaises sont destinées à attirer une grande part de la population (la présence y est obligatoire).

Un partage aussi vaste des expériences caractérise aussi les autres cas. Les tribunaux pénaux, d'un autre côté, sont beaucoup plus éloignés des personnes impliquées en tant que victimes ou agresseurs. Cela a donné lieu à des réclamations, en particulier à l'égard des tribunaux ad hoc de La Haye (pour l'ex-Yougoslavie) et d'Arusha (pour le Rwanda), et même de la Cour pénale internationale permanente. L'éloignement des tribunaux investis par la communauté internationale par rapport aux populations victimes, d'une part, et l'absence d'accès direct à ces tribunaux, d'autre part, génèrent un sentiment qui s'exprime parfois sous la forme d'une remise en cause de la légitimité première de ces institutions « internationales » pour traiter de crimes de guerre « locaux ».

3.3. Une diversité impressionnante

Jusqu'à présent, l'analyse comparative a mis l'accent sur les nombreuses similitudes entre les mécanismes traditionnels des cinq pays étudiés. On constate cependant des variations considérables sur le fond et sur la forme.

Plus aucune des pratiques autochtones de justice et de réconciliation n'est traditionnelle au sens strict du terme. Mais certaines sont plus récentes que d'autres. La cérémonie des esprits *magamba*, par exemple, est un mécanisme d'invention récente, fondé sur des ingrédients existants. Elle était nécessaire pour remplir le vide créé par la culture de déni mozambicaine. Les rescapés de la guerre dans la région de Gorongosa ont su développer leurs propres mécanismes socioculturels pour obtenir la justice et la réconciliation au lendemain de la guerre civile. L'accord de Juba entre le gouvernement ougandais et les rebelles de la LRA stipule qu'il faut promouvoir les instruments de justice locale « *avec les modifications requises* » (c'est nous qui soulignons). Cela modifiera les *mato oput* et les autres pratiques existant dans le nord de l'Ouganda.

Mais la transformation la plus radicale touche les *gacaca* rwandais. Comme l'écrit Lars Waldorf : « En fait, les *gacaca* ont toujours été un mélange complexe de justice réparatrice et punitive : confessions et accusations, accords sur les charges et la culpabilité et procès, pardon et châtiment, services d'intérêt général et incarcération. » Mais sa modernisation par le régime actuel l'a rendue « de plus en plus punitive, tant dans son principe qu'en pratique » (Waldorf, 2005, p. 422). La législation a introduit des procédures légales, un contrôle de l'État et la participation forcée de la population. Les juridictions *gacaca* d'aujourd'hui sont incontestablement une originalité dans le contexte de notre projet.

Les pratiques diffèrent également par la manière dont les objectifs de réconciliation, de responsabilité, de vérité et de réparation sont classés. La réintégration et les rituels de purification en Sierra Leone (comme au Liberia) ont pour objectif prioritaire de réunir les rebelles qui reviennent, leurs familles et leurs victimes. Dans le cas des esprits *magamba*, l'accent est mis sur la vérité, même si les autres buts ne sont pas absents. La responsabilité est la principale intention des procès *gacaca*. Au Burundi, l'institution des *Bashingantahe* implique un mélange plus ou moins équilibré de ces quatre éléments.

Enfin, la diversité la plus marquée provient du contexte élargi dans lequel les mécanismes traditionnels doivent s'exercer. La loi d'amnistie mozambicaine crée un environnement totalement différent de celui de la Sierra Leone, où l'on trouve un tribunal spécial et une Commission Vérité et Réconciliation. La section suivante explore cette source de diversité.

3.4. Mécanismes traditionnels : de l'aversion à l'intégration complète

Les publications sur la justice transitionnelle ont souvent eu tendance à étudier la législation relative aux amnisties, les procès, les commissions vérité et autres stratégies, comme s'ils fonctionnaient dans un vide social. Pourtant, comme le note un rapport récent, « les interventions stratégiques ou les changements prévus sur une partie d'un système affectent, par répercussion, toutes les parties de ce système » (Baines, Stover et Wierda, 2006, p. 3). Il faut donc bel et bien préférer une approche plus exhaustive.

3.4.1. La nécessité d'une approche exhaustive

Tous les régimes sortant d'un conflit dévastateur sont confrontés à un formidable agenda de transition. Cela soulève des problèmes complexes de priorité et d'ordre des mesures. Quand doit-on aborder l'héritage des violences de masse, si les besoins élémentaires en matière de sécurité physique, de logement, et ainsi de suite, n'ont pas encore trouvé de réponse ? Ou, si le conflit n'est pas encore terminé, comme dans le nord de l'Ouganda, doit-on commencer par instaurer la paix ou faire justice ?

Compte tenu de la volatilité des contextes au lendemain des conflits, le calendrier et l'ordre de l'agenda en particulier représentent un aspect extrêmement important, mais difficile. Les politiques ne doivent intervenir ni trop tôt, ni trop tard. Les questions et les difficultés abondent. *Quand* doit-on développer des actions de justice et de réconciliation ? Les décisions auront inévitablement un impact important sur le résultat final. Pour agir aussi opportunément que possible, les autorités politiques doivent « comprendre leur temps », c'est-à-dire interpréter correctement les forces qui influencent l'agenda de la transition, être conscients de l'importance des mesures pour le long terme et savoir que le temps ne suffira pas, au bout du compte, pour guérir toutes les blessures individuelles et collectives.

Quand doit-on développer des actions de justice et de réconciliation ? Par quoi faut-il commencer : les initiatives de guérison, l'emprisonnement des principaux criminels, les rituels de purification et de réintégration ou la préservation des documents essentiels ? Quel est le *rythme approprié* ? L'expérience suggère qu'une approche précipitée risque fort d'être contre-productive.

Or donc, une fois la décision prise de s'atteler aux crimes du passé, quel est le *bon moment* ? Toutes les politiques ont besoin d'un « plan de vol » pour contrôler le bon enchaînement des étapes et des aspects du processus. Par quoi faut-il commencer : les initiatives de guérison, l'emprisonnement des principaux criminels, les rituels de purification et de réintégration ou la préservation des documents essentiels pour la future recherche de la vérité ? Une erreur

d'ordre peut avoir des effets indésirables. La menace d'un procès peut inciter les suspects à détruire des preuves. Accorder la priorité à la vérité peut frustrer les victimes qu'il est urgent de soigner. Et enfin, quel est le *rythme approprié* ? L'expérience suggère qu'une approche précipitée, que préconisent régulièrement les artisans de la paix et les facilitateurs nationaux et internationaux, risque fort d'être contre-productive. Au lendemain d'une guerre civile ou d'un régime inhumain, les victimes sont trop préoccupées par leur propre détresse pour se forger une opinion solide sur les moyens d'obtenir la justice et la réconciliation.

La conjonction particulière des forces politiques et culturelles dans et autour du pays au sortir d'un conflit pèse fortement sur la gestion des priorités et du temps.

La politique

Un système politique comprend différents acteurs. Les autorités officielles sont cruciales. Les nombreux groupes et organisations qui peuplent la société civile forment une autre catégorie importante. L'un comme l'autre agissent au niveau local, national et international.

Les autorités étatiques

L'étude du cas du Burundi montre clairement que l'institution des *Bashingantahe* n'est pas encore acceptée comme un composant vital de la prise en charge de l'héritage d'un conflit brutal et presque incessant. Il n'y a aucune référence en ce sens dans l'accord d'Arusha pour la paix et la réconciliation signé en 2000 ; elle ne figure pas dans la loi sur la proposition de Commission nationale Vérité et Réconciliation, et elle n'apparaît pas davantage dans les négociations actuelles entre le gouvernement et l'ONU au sujet du mandat et de la composition de la Commission burundaise.

C'est en partie dû à l'aversion d'une partie du gouvernement, dominé par les Bahutu, pour qui les *Bashingantahe* sont encore considérés aux mains des Batutsi. L'opposition se retrouve également au niveau local. Les chefs traditionnels sont confrontés aux autorités élues. La plupart du temps, les premiers doivent céder. La communauté internationale, dans son rôle de facilitateur des négociations de paix, n'a apparemment pas jugé nécessaire de contrer ces sources de résistance.

Comment doit-on comprendre ce résultat ? La justice après la transition fait partie d'un objectif plus vaste que doit poursuivre le nouveau régime, à savoir consolider son autorité

Les chefs traditionnels sont confrontés aux autorités élues. La plupart du temps, les premiers doivent céder. Le contrôle nouveau ou rétabli sur le secteur judiciaire est un facteur vital de la construction de la Nation et de l'État après un conflit. Les acteurs non étatiques et les structures d'autorité traditionnelles (sages, juges non professionnels, etc.) sont des cibles importantes de cette « récupération par l'État ».

et sa légitimité, à l'intérieur comme à l'extérieur du pays. C'est une question de construction de l'État et de la nation. Le contrôle nouveau ou rétabli sur le secteur judiciaire est un facteur vital de ces processus. Dans des pays comme le Rwanda, les dirigeants politiques ont formalisé les mécanismes de justice informelle pour les surveiller de près. Les acteurs non étatiques et les structures d'autorité traditionnelles (sages, juges non professionnels, etc.) sont

d'autres cibles importantes de cette « récupération par l'État ». Il en résulte souvent une politisation de l'autorité traditionnelle, qui entraîne des problèmes d'affaiblissement de sa crédibilité, d'inefficacité et de corruption. Cela peut ensuite réduire fortement le potentiel des institutions traditionnelles à régler les conflits, puisqu'elles reposent sur ces chefs locaux. Dans certains cas, la légitimité de ces outils a été compromise par le rôle qu'ont joué les chefs traditionnels (bien que souvent sous la contrainte) pendant le conflit.

Les instances internationales

Lorsqu'un conflit brutal a franchi les frontières du pays, il est probable que la politique de justice transitionnelle comprenne elle aussi des ramifications internationales. Charles Taylor, Libérien et criminel majeur de la guerre civile sierra-léonaise, a dû être jugé à Freetown. (Il a été transféré dans un tribunal de La Haye, aux Pays-Bas, pour des raisons de sécurité.) Dans d'autres cas, l'héritage de violence s'est internationalisé parce que des pays étrangers ou l'ONU ont endossé le rôle de facilitateur de la paix. C'est ce qui s'est passé au Burundi. Par conséquent, les stratégies nationales de justice et de réconciliation ont été développées à partir de modèles d'inspiration internationale. Il y a enfin l'influence du droit international. Son insistance sur le devoir de juger peut restreindre les choix politiques à la disposition des autorités nationales. C'est actuellement un des thèmes majeurs du débat dans le nord de l'Ouganda. La pression s'est accentuée au fil du temps. Lorsque la guerre civile mozambicaine s'est achevée en 1992, la loi d'amnistie a été votée sans protestations internationales. Ce ne serait plus possible aujourd'hui.

Dans certains cas, la légitimité des institutions traditionnelles de règlement des conflits, qui dépendent des chefs locaux, a été compromise par le rôle qu'ont joué les chefs traditionnels (bien que souvent sous la contrainte) pendant le conflit.

La société civile

Tous les auteurs des études de cas de cet ouvrage ont clairement mis l'accent sur le rôle important de la société civile, passé, présent ou à venir, pour affronter les retombées macabres de la guerre dans leurs pays. Séparément ou en réseau, les ONG locales tentent d'influencer les processus de décision des autorités nationales et internationales. La majorité des églises de Gorongosa (Mozambique) ont totalement découragé les idées allant dans le sens d'une justice punitive. Le Conseil interreligieux de la Sierra Leone a participé à certaines audiences de la Commission Vérité et Réconciliation.

Au Burundi, le Conseil national des *Bashingantabe* a fait pression pour être inclus et impliqué dans les politiques d'après-guerre du gouvernement. Les associations rwandaises de victimes font pression sur les autorités sur les questions de responsabilité et de réparation. La *Northern Uganda Peace Initiative* (NUPI, Initiative de paix pour le nord de l'Ouganda), un réseau d'associations, a fortement encouragé l'utilisation des *matoput* et des cérémonies de purification. D'autres ONG locales de la région, cependant, luttent pour obtenir des poursuites judiciaires. Les opinions divergent donc. Une telle variété de points de vue n'est pas exceptionnelle. C'est une caractéristique importante de la société civile dans la plupart des pays au sortir d'un conflit.

Les ONG internationales, comme Amnesty International et Human Rights Watch, ne sont pas absentes du débat sur les politiques de justice transitionnelle. Dans le cadre de leur vigoureux lobbying pour une CPI efficace et en faveur de l'élargissement de la juridiction universelle, elles ont montré une tendance à mettre fortement en avant la justice punitive. Les doutes sur la justification des pratiques traditionnelles ne manquent pas.

La culture

Il n'y a pas d'avenir sans pardon est le titre des mémoires que Desmond Tutu a consacrés à sa présidence de la Commission Vérité et Réconciliation sud-africaine. Il développe l'idée que l'amnistie conditionnelle que pouvait accorder la Commission était « conforme à un trait essentiel de la *Weltanschauung* (vision du monde) africaine, ce que nous appelons *ubuntu* dans les langues nguni ou *botho* dans les langues sotho. [...] Une personne pleine d'*ubuntu* est ouverte et disponible pour les autres, elle les soutient, elle ne se sent pas menacée si les autres sont doués, car elle a une estime d'elle-même qui vient du fait qu'elle se sait appartenir à un grand tout » (Tutu, 1999, p. 34-35). C'est cette attitude fondamentale qui ouvre le cœur au pardon. Elle est étroitement liée aux convictions religieuses. Dans leur étude de cas sur le Mozambique, Victor Igreja et Beatrice Dias-Lambranca écrivent : « Les groupes religieux chrétiens au Gorongosa se fient entièrement au pardon unilatéral, car Dieu est considéré comme le personnage le plus important dans la résolution des conflits. »

D'un autre côté, la pratique du pardon et de l'oubli est peut-être répandue en Afrique, mais ce n'est pas un invariant culturel. Les résultats de deux études sur la paix et la justice dans le nord de l'Ouganda ont été publiés en août 2007. L'une était réalisée par le Haut-Commissariat des Nations Unies aux droits de l'homme (HCDH) auprès de 1 725 victimes du conflit, réparties dans 69 panels des sous-régions acholi, langi et teso, avec 39 informateurs clés chargés de fournir une certaine interprétation culturelle des réponses de chaque panel. Le rapport conclut que les perceptions sur les vertus de l'amnistie, des procès nationaux, de la CPI et des pratiques locales ou traditionnelles sont très mitigées (ONU, Haut-Commissariat aux droits de l'homme, 2007).

L'autre étude, menée par des chercheurs de la Berkeley-Tulane Initiative on Vulnerable Populations (Initiative Berkeley-Tulane pour les populations vulnérables) et l'International Center for Transitional Justice (ICTJ, Centre international pour la justice transitionnelle), donne des résultats similaires : les approches traditionnelles jouissent d'un fort soutien, mais

une majorité des personnes interrogées souhaitent que l'on reconnaisse la responsabilité des auteurs de violations graves des droits humains (ouvrage à paraître).

Les attitudes culturelles ont également une influence sur les points de vue concernant les commissions vérité. Dans son rapport sur la TRC en Sierra Leone, Tim Kelsall estime que, en l'absence d'une forte motivation rituelle, les aveux publics « sont dépourvus de racines profondes dans les cultures locales » de ce pays (Kelsall, 2005, p. 363). On retrouve une situation similaire au Burundi et au Rwanda.

3.4.2. Comment concilier les différentes stratégies ?

La plupart des pays étudiés pour ce projet associent des instruments de réconciliation et de justice traditionnelle avec d'autres stratégies de gestion de l'héritage d'une guerre civile et d'un génocide. Au Mozambique, c'est une loi d'amnistie ; dans le nord de l'Ouganda, une loi d'amnistie et l'intervention de la CPI ; au Rwanda, le tribunal d'Arusha, des tribunaux nationaux et les séances *gacaca* ; en Sierra Leone, un tribunal spécial et une commission vérité. (Le Burundi est une exception à cette règle : les *Bashingantahe* ne sont impliqués en aucune manière, formelle ou informelle, dans le programme de justice transitionnelle.) Quelles sont les relations entre ces stratégies ? Comment des pratiques interpersonnelles et communautaires peuvent-elles cohabiter avec des formes de justice punitive et d'aveux organisées par l'État et/ou financées par la communauté internationale ?

(Il ne s'agit pas d'un problème spécifique aux pays du tiers-monde en général, ou aux sociétés post-conflit africaines en particulier. Les recherches menées en Europe de l'Ouest et en Amérique du Nord pour trouver un mécanisme de justice qui compléterait la démarche strictement punitive ont généré un intérêt renouvelé pour les systèmes traditionnels non étatiques de prise en charge des crimes. En Australie, en Nouvelle-Zélande, au Canada et aux États-Unis, les systèmes judiciaires traditionnels appartenant à l'héritage autochtone ont récemment été rétablis. L'intérêt grandit dans les autres pays occidentaux pour les programmes de justice réparatrice, mais ceux-ci sont davantage fondés sur des philosophies contemporaines progressistes de la justice que sur une tradition locale oubliée. Les programmes de réconciliation criminel-victime en sont un exemple. Cette formule sert principalement dans les cas de crimes relativement mineurs, bien que des initiatives en contexte conflictuel, en Irlande du Nord par exemple, aient tenté d'élargir le concept.)

Nos études de cas témoignent d'une très grande diversité dans la réception des mécanismes traditionnels. Ils sont accueillis avec une franche aversion dans la plupart des cercles politiques burundais.

La plupart des pays étudiés pour ce projet associent des instruments de réconciliation et de justice traditionnelle avec d'autres stratégies de gestion de l'héritage d'une guerre civile et d'un génocide. Comment des pratiques interpersonnelles et communautaires peuvent-elles cohabiter avec des formes de justice punitive et d'aveux organisées par l'État et/ou financées par la communauté internationale ?

Le Mozambique montre une tolérance passive. Il convient cependant de rappeler que certains dangers peuvent émerger dans de tels contextes. Victor Igreja et Beatrice Dias-Lambranca notent que « les *magamba* et autres phénomènes d'après-guerre similaires courent le risque d'être utilisés à mauvais escient par l'élite politique nationale. Celle-ci peut par exemple utiliser le succès des esprits et des guérisseurs *magamba* comme argument pour justifier son choix de l'amnistie, de l'impunité et du silence après la guerre. »

En Sierra Leone, la réaction a été de reconnaître officiellement la valeur de la réconciliation et des rituels de purification. Mais leur intégration aux travaux de la TRC est restée relativement limitée. L'accord de Juba signé en juin 2007 entre le gouvernement ougandais et la LRA prévoit l'intégration complète des cérémonies de *mato oput* dans la politique nationale relative aux crimes de guerre passés. Le Rwanda est le seul pays où un instrument de responsabilité local a été totalement intégré à la politique officielle. Nous avons déjà mentionné dans ce chapitre les problèmes que soulève ce type de situation.

* * *

Ce chapitre a recueilli des informations sur les ressemblances et les différences entre les mécanismes traditionnels de réconciliation et de justice dans les pays étudiés. L'évaluation de leur rôle potentiel ou réel après un conflit violent fera l'objet du chapitre de conclusion.

Références et lectures complémentaires

Allen, Tim, *Trial Justice: The International Criminal Court and the Lord's Resistance Army* [Procès et justice : la Cour pénale internationale et l'Armée de résistance du Seigneur], Zed Books, Londres, 2006.

Baines, Erin K., « The Haunting of Alice: Local Approaches to Justice and Reconciliation in Northern Uganda » [La chasse d'Alice : approches locales de justice et de réconciliation dans le nord de l'Ouganda], *International Journal of Transitional Justice*, vol. 1, 2007, pp. 91-114.

Baines, Erin, Stover, Eric et Wierda, Marieke, *War-affected Children and Youth in Northern Uganda: Toward a Brighter Future* [Les enfants et les jeunes touchés par la guerre dans le nord de l'Ouganda : vers un avenir meilleur], John D. and Catharine T. MacArthur Foundation, Chicago, 2006.

Kelsall, Tim, « Truth, Lies, Ritual: Preliminary Reflections on the Truth and Reconciliation Commission in Sierra Leone » [Vérité, mensonges, rituels : réflexions préliminaires sur la Commission Vérité et Réconciliation en Sierra Leone], *Human Rights Quarterly*, n° 27, 2005, pp. 361-391.

Orentlicher, Diane, « Settling Accounts Revisited: Reconciling Global Norms with Local Agency » [Les nouveaux règlements de compte : réconcilier les normes

mondiales et les agences locales], in *International Journal of Transitional Justice*, vol. 1, 2007, pp. 10-22.

Penal Reform International (PRI), *Access to Justice in Sub-Saharan Africa: The Role of Traditional and Informal Justice Systems* [L'accès à la justice en Afrique subsaharienne : le rôle des systèmes de justice traditionnelle et informelle], PRI, Londres, 2002.

Shaw, Rosalind, *Remembering to forget: Report on local techniques of healing and reconciliation for child ex-combatants in Northern Sierra Leone* [Se rappeler pour oublier : rapport sur les techniques locales de guérison et de réconciliation des anciens enfants soldats dans le nord de la Sierra Leone], Tufts University, États-Unis, 2002, p. 6.

Commission Vérité et Réconciliation de la Sierra Leone, « Reconciliation » [Réconciliation], Rapport final, 2004, vol. 3B, chapitre 7, disponible en anglais à l'adresse : <<http://trcsierraleone.org/drwebsite/publish/v3b-c7.shtml>>.

Tutu, Desmond, *No Future Without Forgiveness*, Rider, London, 1999 – traduit en français sous le titre *Il n'y a pas d'avenir sans pardon*, Albin Michel, Paris, 2000.

Organisation des Nations Unies, *Rétablissement de l'État de droit et administration de la justice pendant la période de transition dans les sociétés en proie à un conflit ou sortant d'un conflit*, Rapport du secrétaire général, S/2004/616, 23 août 2004.

Organisation des Nations Unies, Haut-Commissariat aux droits de l'homme (HCDH), *Making Peace Our Own: Victims' Perceptions of Accountability, Reconciliation and Transitional Justice in Northern Uganda* [S'approprier la paix : perceptions des victimes sur la responsabilité, la réconciliation et la justice transitionnelle dans le nord de l'Ouganda], New York, ONU, 2007, disponible en anglais à l'adresse : <http://www.ohchr.org/english/docs/northern_Uganda_august2007.pdf>.

Waldorf, Lars, « Mass Justice for Mass Atrocity: Rethinking Local Justice as Transitional Justice » [Une justice de masse pour des atrocités de masse : repenser la justice locale comme une justice transitionnelle], *Temple Law Review*, vol. 79, n° 1, 2006, pp. 1-88.

CHAPITRE 2

CHAPITRE 2

Les juridictions *gacaca* au Rwanda

Bert Ingelaere*

1. Le conflit rwandais

Avant 1994, le Rwanda était un pays quasiment inconnu, caché au cœur de l'Afrique. Le 6 avril 1994, cependant, l'avion transportant le président de l'époque, Juvénal Habyarimana, était abattu au-dessus de la capitale, Kigali. Ce fut le point de départ d'une campagne de violence génocidaire contre le groupe ethnique minoritaire des Batutsi et les Bahutu dits « modérés », membres du groupe ethnique majoritaire mais opposés au régime en place. En l'espace de 100 jours, environ 800 000 personnes trouvèrent la mort. Ces événements tragiques ont choqué le monde entier et placé le Rwanda sur la carte du monde. Le génocide rwandais s'est déroulé dans un contexte de guerre civile et de tentative d'introduction d'une démocratie multipartite ayant mal tourné. Il constitue le point culminant de la violence dans une histoire nationale marquée par des épisodes sporadiques de violence ethnique, conséquence d'une lutte incessante pour le pouvoir (et les richesses), greffée sur la bipolarité ethnique hutu-tutsi qui caractérise le paysage socio-politique rwandais. Les Bahutu¹, groupe ethnique majoritaire, représentent environ 84 % de la population, les Batutsi 14 % et les Batwa 1 %.

1.1. Les origines lointaines du conflit (antérieures à 1962)

Il n'existe pas de consensus général sur l'histoire du Rwanda à l'époque précoloniale. Deux grandes interprétations coexistent à ce sujet : l'une diffusée par l'ancien régime (hutu), en particulier au cours du génocide de 1994 ; l'autre soutenue par le régime actuel. La vision de l'Histoire se définit par une sélectivité des sources utilisées et par la nature de l'interprétation donnée aux anciennes institutions cruciales qui structuraient les relations

* L'auteur souhaite remercier Stef Vandeginste et Luc Huyse pour leurs précieux commentaires sur les premières versions de ce chapitre. Le texte final a énormément profité de leur soutien. Mais il est évident que le présent article n'engage que son auteur.

1. L'auteur a utilisé les formes « Bahutu » et « Batutsi », plus fidèles à la langue d'origine, de préférence à Hutu et Tutsi. Muhutu et Mututsi sont les formes respectives au singulier. Les racines « hutu » et « tutsi » ont été conservées pour les adjectifs.

entre les différents groupes sociaux, comme le clientélisme (*ubuhake*) et le travail forcé (*uburetwa*). Cette section décrit brièvement les grandes lignes de ces visions de l'Histoire. Comme toujours, la vérité se situe probablement quelque part entre les deux.

Avant l'indépendance de 1962, le pays était un royaume. Un roi tutsi (*mwami*) et une aristocratie régnaient sur les masses, qui étaient majoritairement hutues. Le royaume central était engagé dans une quête perpétuelle visant à conquérir et contrôler les territoires environnants, afin d'exploiter la population hutue. Pastoralistes, les Batutsi élevaient d'importants troupeaux de bétail. Ils avaient envahi la région des siècles plus tôt et réussi à assujettir la population d'agriculteurs hutus, qui exploitaient la terre. Les Bahutu avaient eux aussi migré dans la région que l'on a appelée par la suite Rwanda, mais plus tôt. Mais, alors que les Bahutu viendraient d'autres régions d'Afrique centrale et descendraient des Bantous, les Batutsi seraient pour leur part venus du Nord et auraient une origine sémite ou chamitique. Les Batwa, quant à eux, seraient les premiers habitants de la région. C'est l'une des interprétations du passé.

Au lieu de marquer les origines géographiques et raciales différentes des groupes habitant le pays, l'autre version de cette histoire précoloniale, actuellement à la mode au Rwanda, préfère souligner l'unité des peuples du Rwanda, les *Banyarwanda*, et la citoyenneté rwandaise fondée sur une base commune, l'identité rwandaise ou *ubanyarwanda*. Bahutu et Batutsi n'étaient pas, à l'origine, des catégories raciales, mais des classes socio-économiques. *Abatutsi* (pluriel) était le nom donné aux personnes plus riches qui possédaient du bétail. Les familles plus pauvres, possédant peu ou pas de terres, et pas de bétail, étaient désignées par le terme d'*abahutu*. La mobilité était possible : une famille obtenant du bétail « devenait tutsie » et ceux qui perdaient leur statut se retrouvaient en situation « hutue ». Le colonialisme a alors parachevé la « création » des groupes ethniques dans une société parfaitement harmonieuse dont les seules divisions étaient d'ordre socio-économique.

L'impact du colonialisme sur le tissu social de la société rwandaise suscite beaucoup moins de controverses. Ses répercussions ont été décisives, mais l'idée qu'il ait contribué à planter les graines du génocide à venir est contestée par certains, acquise pour d'autres. Le Rwanda fut d'abord colonisé par l'Allemagne (1897-1916), avant de devenir officiellement une colonie belge en 1919. Plusieurs réformes de fond, et notamment la méthode d'*indirect rule* (domination indirecte) employée par les colons belges, allaient transformer la société rwandaise. Conformément aux idées anthropologiques de l'époque, les Belges croyaient en une classification des races selon des critères de supériorité et d'infériorité des êtres.

Ils sont parvenus à la conclusion que la « race » tutsie était mieux adaptée pour régner que les Bahutu, qui étaient des créatures inférieures uniquement aptes à être gouvernées et à effectuer des travaux manuels. Ils utilisèrent alors les dirigeants tutsis pour mettre en œuvre leurs politiques coloniales. Les détenteurs du pouvoir tutsis s'adaptèrent facilement à cette nouvelle situation, non seulement car il fallait s'aligner sur la puissance coloniale pour rester au pouvoir, mais parce qu'elle renforçait fortement leur pouvoir, leur contrôle

de la population (hutue) et, par conséquent, leur richesse. L'identité raciale (l'ethnicité) s'est institutionnalisée avec la mise en place, par exemple, de la carte d'identité ethnique.

L'année 1959 fut marquée par une révolution sociale, inimaginable quelques années plus tôt, que l'on appellera la « révolution hutue ». Entre 1959 et 1962, une vague d'événements vit les dirigeants locaux tutsis expulsés de leur communauté (sur les collines) et remplacés par des « bourgmestres » élus, d'origine majoritairement hutue. Grégoire Kayibanda, un Muhutu, devint le premier président du Rwanda. Ces événements s'accompagnèrent d'actes de violence contre les dirigeants tutsis et leurs familles, et une première vague de Batutsi chercha refuge dans les pays voisins. Une deuxième vague, plus importante, suivit en 1963-1964, lorsque les Batutsi de la première vague se regroupèrent pour attaquer le Rwanda depuis le Burundi et la Tanzanie. Un grand nombre de Batutsi furent tués dans les attaques de représailles, et ils furent plus nombreux encore à quitter le pays en tant que réfugiés. Ces agressions et la violente réaction du régime rwandais préfiguraient ce qui allait se produire trente ans plus tard. Les descendants de ces réfugiés allaient former la base du Front patriotique rwandais (FPR) et de son bras militaire, l'Armée patriotique rwandaise (APR), qui ont attaqué le Rwanda en octobre 1990 dans le but de revenir au pays par les armes.

1.2. Les Bahutu et Batutsi sous le régime d'Habyarimana

Les principes idéologiques des républiques rwandaises (1962-1973, sous le président Kayibanda, et 1973-1994, sous le président Habyarimana) « représentaient à la fois un renversement et un prolongement des images psychoculturelles durables » (Uvin, 1998, p. 33) des éleveurs tutsis étrangers, supérieurs par la race, et des cultivateurs hutus, autochtones et subalternes, images que la domination coloniale avait renforcées. Bahutu et Batutsi restèrent des catégories distinctes après la révolution sociale, mais les Batutsi étaient désormais devenus des créatures inférieures, selon le nouvel « ordre naturel » de l'homogénéité hutue. Ces idées furent institutionnalisées par une politique de quotas ethniques, selon laquelle les Batutsi se voyaient attribuer 9 % des postes de gouvernement (sans pouvoir réel) et le même pourcentage de places dans les écoles et les universités. Mais en dépit de ces handicaps paralysants, la population tutsie ordinaire vécut au Rwanda sans être prise pour cible physique dans les grandes heures de la Deuxième République.

Une autre stratégie de légitimation était fondée sur les notions inextricablement liées de « développement » et de « paysannerie ». L'image du Rwanda, nation autarcique de paysans appréciant le « travail manuel », se reflétait dans les discours d'Habyarimana. Le parti politique unique portait le nom de Mouvement révolutionnaire national pour le développement (MRND), tandis que le parlement était nommé Conseil national du développement (CND). Le président était un acteur politique clé, mais il exerçait le pouvoir entouré d'une oligarchie de Bahutu du Nord, membres de son clan et, principalement, de celui de son épouse. Ils constituaient ce que l'on appela l'*Akazu* (petite maison), qui contrôlait l'État et ses privilèges (monétaires). Le système tout entier était orienté vers le maintien du *statu quo*. Dans les structures hiérarchiques pyramidales de l'État, les chaînes de commande plongeaient jusqu'au cœur de la vie rurale. Ces

structures institutionnelles devaient jouer un rôle important dans la mobilisation et la prise d'ampleur du génocide de 1994.

1.3. Guerre civile, démocratie multipartite et génocide (1990-1994)

Plusieurs facteurs amorcèrent une transition politique au Rwanda : une vague de démocratisation accompagna la fin de la guerre froide ; le président français François Mitterrand obligea l'Afrique francophone à se démocratiser pour s'assurer le maintien de l'assistance économique ; la chute du prix du café sur le marché mondial et l'introduction d'un programme d'ajustement structurel entraînèrent une crise socio-économique ; et en 1990, le Rwanda fut attaqué par les forces rebelles du FPR, basées en Ouganda et dominées par les Batutsi, qui exigeaient de pouvoir rentrer au pays et de recevoir une part du pouvoir. Ces circonstances poussèrent le régime d'Habyarimana à lancer des réformes libérales. Une révision de la Constitution de 1978 annonça l'arrivée d'un changement radical : le multipartisme politique était approuvé. Les partis politiques se multiplièrent. Dans le même temps, un mouvement politico-militaire extérieur, le FPR, s'introduisait par la force au Rwanda, réclamant le partage du pouvoir et obligeant les autorités à entamer des négociations.

Se convertir au multipartisme politique après des décennies de règne d'un parti unique et entreprendre des réformes institutionnelles tout en faisant la guerre dans un pays surpeuplé s'est vite révélé décourageant. Trois acteurs ou courants politiques menaient la partie pendant cette période de transition : le mouvement du président, qui était l'élite au pouvoir ; l'opposition « démocratique » intérieure, composée des partis politiques récemment créés ; et le FPR et ses partisans, formant l'opposition armée. Les forces de l'opposition intérieure dirigèrent les réformes politiques et institutionnelles. Une nouvelle constitution autorisant la création de partis politiques fut suivie de l'installation d'un gouvernement de coalition.

Les forces de l'opposition utilisèrent cet accès à l'appareil de l'État pour réformer davantage le système politique et saper le régime en place. Les accords de paix d'Arusha furent signés le 4 août 1993, après un an de négociations. Les réformes intérieures étaient complétées par un accord négocié sur le partage du pouvoir entre les trois courants politiques et sur l'intégration des forces rebelles dans l'armée nationale. Non seulement l'accord entraînait une dissociation grandissante du MRND de l'appareil de l'État, mais il impliquait également, pour l'élite en exercice, avec en son centre le président et l'*Akazu* du nord, la perte progressive de leur position privilégiée.

Les accords d'Arusha ne furent jamais appliqués. En dépit des pourparlers de paix et de l'accord, le Rwanda s'était « installé dans une culture de guerre » (Prunier, 1998, p. 108). La violence était devenue une méthode d'action politique, non seulement sur les champs de bataille, mais également dans les rues de Kigali et dans les collines de la campagne. Avec l'ouverture de l'arène politique, les partis politiques nouvellement institués commencèrent à recruter des membres. Des rassemblements furent organisés dans la campagne, où les

discours inspirés et les boissons gratuites avaient pour but de convaincre les paysans d'adhérer à telle ou telle « famille » politique. Dans cette atmosphère, l'appareil de l'État autrefois bien huilé mais totalitaire ne tarda pas à s'effondrer. Dans les régions où les autorités investies étaient (politiquement) évincées de leur communauté, cela créa un vide au pouvoir. Les sections de jeunes rattachées aux partis politiques, en particulier, jouèrent un rôle important dans la campagne de terreur. La Coalition pour la défense de la République (CDR) avait ses *Impuzamugambi* (« ceux qui ont le même but »), les *Inkuba* (« tonnerre ») étaient la section jeune du Mouvement démocratique républicain (MDR), le Parti social-démocrate (PSD) avait ses *Abakombosi* (« libérateurs ») et le parti au pouvoir, le MRND, ses *Interahamwe* (« ceux qui travaillent ensemble »).

Par la suite, la guerre se poursuivant, le processus politique se durcissant et les négociations de paix étant contestées, certains de ces groupes de jeunes allaient évoluer en milices pures et simples, formées et armées par l'armée. Ils allaient mener le génocide aux côtés de l'armée et d'une grande partie des fonctionnaires. Le terme *Interahamwe* était réservé à l'origine aux membres de la section jeune du MRND et à la milice à laquelle elle donna naissance. Cependant, après le génocide, tous ceux qui avaient participé ou étaient soupçonnés d'avoir participé au génocide furent qualifiés d'*interahamwe*, même s'ils n'y avaient jamais officiellement appartenu. Le sens de l'expression s'était élargi.

Si l'insécurité causée par les partis politiques toucha tous les citoyens ordinaires pendant ces années agitées, la cible la plus fréquente était les Batutsi. On les traitait d'*ibiyitso* (complices des forces rebelles) à cause de leur lien supposé avec la conspiration du FPR, pour une seule raison : ils étaient de l'identité ethnique majoritaire dans le groupe rebelle. Aussitôt après le début de la guerre, en octobre 1990, un grand nombre de Batutsi furent arrêtés dans tout le pays et emprisonnés pendant quelque temps. À intervalles réguliers, et souvent en représailles aux attaques ou aux avancées du FPR, on perpétra des massacres de civils tutsis. Ce n'était pas seulement un écho des meurtres de vengeance de 1963-1964 ; cela créa également les « schémas du génocide de 1994 » (des Forges, 1999, p. 87).

Même si l'accord de paix était signé, le président Habyarimana, qui subissait de fortes pressions de sa ligne dure, n'avait aucune intention de l'appliquer. Dans un discours, il parla de l'accord comme d'un vulgaire « bout de papier ». On se préparait également à la reprise de la guerre du côté du FPR. Les deux parties pratiquaient des actes de déstabilisation et de terrorisme et recouraient aux assassinats politiques. Début 1994, l'ennemi avait été identifié. Grâce à une propagande intensive des médias et du gouvernement, l'ennemi qui menaçait le pouvoir de la *rubanda nyamwinshi* (la grande majorité) devint une menace pour le pouvoir de la majorité ethnique hutue. Le danger (perçu) ne venait donc pas seulement de l'extérieur, par le biais d'invasions, mais aussi de l'intérieur, de chaque citoyen tutsi vivant au Rwanda, et par extension de chaque Muhutu défavorable au statu quo de la *rubanda nyamwinshi* au pouvoir. Les récits et les rapports du FPR massacrant les Bahutu sur leur route vers le Rwanda frappaient l'imagination et renforçaient la peur. On en venait ainsi à percevoir qu'il fallait supprimer cette menace. Le slogan « *Hutu Power* » (*Hutu pawa*, le pouvoir aux Bahutu) se propagea dans les collines ; stigmatisés, les Batutsi devinrent des *inyenzi* (cafards).

C'est dans cette atmosphère hautement explosive que l'avion d'Habyarimana fut abattu alors qu'il s'apprêtait à atterrir à l'aéroport de Kigali, à son retour d'un sommet régional en Tanzanie. En cette même nuit du 6 avril 1994 débuta une campagne d'extermination massive. Les événements évoluèrent rapidement dans la capitale. Certaines régions rurales réagirent spontanément à l'appel à l'action ; d'autres résistèrent longtemps, et la force extérieure fut nécessaire pour démarrer les massacres. La milice, l'armée, les forces de police et une grande partie des fonctionnaires menèrent les massacres dans tout le pays.

Il est important de noter que les Bahutu qui n'étaient pas favorables à la campagne de génocide, qui étaient farouchement opposés au régime d'Habyarimana ou qui étaient liés d'une manière ou d'une autre aux Batutsi furent eux aussi victimes de ces actes de violence. Le plus étrange est toutefois la forte implication de citoyens ordinaires, des paysans hutus, qui participèrent à la campagne génocidaire pour traquer, piller et finalement tuer leurs voisins tutsis.

1.4. Causes et dynamique du conflit : les principaux paradigmes d'interprétation

Un consensus s'est fait jour dans l'abondante littérature consacrée à la tragédie rwandaise sur le fait que le génocide n'était pas lié à une « guerre tribale » apolitique entre groupes ethniques. Néanmoins, le principal paradigme retenu par les observateurs pour interpréter le génocide de 1994 est le caractère ethnique du conflit : le groupe ethnique majoritaire, les Bahutu, a tenté de parvenir à l'extermination complète du groupe ethnique minoritaire, les Batutsi.

Les autres paradigmes sont la manipulation de l'élite, la rareté des ressources écologiques, les caractéristiques socio-psychologiques des coupables et le rôle de la communauté internationale (Uvin, 2001).

Le paradigme de « manipulation de l'élite » explore la volonté des dignitaires rwandais de rester au pouvoir. L'invasion du FPR et la guerre qui s'est ensuivie, l'accord international de partage du pouvoir et les pressions en faveur de la démocratisation, puis la naissance de l'opposition politique, ont constitué autant de menaces pour le monopole du pouvoir et les privilèges de l'élite rwandaise. Cette élite était prête à assurer sa survie politique et conserver la mainmise sur les privilèges liés au pouvoir par tous les moyens. Ce paradigme de « manipulation de l'élite » correspond parfaitement à celui des « caractéristiques socioculturelles de la société rwandaise ». Une élite puissante souhaitant désespérément rester au pouvoir s'appuie sur la structure fortement centralisée de l'État, dont les lignes de commande plongent jusqu'au cœur de la vie rurale, pour mobiliser une armée de paysans « obéissante », « conformiste » et « sans esprit critique », même si cela signifie qu'ils doivent massacrer leurs voisins.

Un autre paradigme s'attache à l'importance des « ressources écologiques ». Selon cet argument, la rareté des ressources du Rwanda, associée à la plus forte densité de population en Afrique et à des taux de croissance démographique élevés, était un terreau fertile pour la violence génocidaire.

Le rôle de la communauté internationale a également fortement retenu l'attention ces dernières années, principalement en ce qui concerne les mois qui ont précédé et suivi le génocide. On estime que, du fait de leur (in)action, les parties prenantes internationales ont ouvert la voie au génocide, que ce soit intentionnellement (implicitement) ou involontairement. On avance également le fait que la présence durable de la communauté internationale au Rwanda, sous la forme des initiatives de développement, a attisé la propagation du génocide par sa présence apolitique et socialement et culturellement ignorante, dans le pays.

Les paradigmes d'explication globale ne prennent cependant pas en compte la dynamique et l'expérience des actes de violence au niveau local. Outre la nécessité de comprendre les causes générales du conflit afin d'éviter sa reprise, il est tout aussi indispensable d'explorer la dynamique du conflit aux niveaux inférieurs de la société. Le degré d'implication des citoyens ordinaires dans les pillages et les tueries a déjà été mentionné. Il est important de comprendre le déroulement du génocide dans les petites communautés de proximité, puisque c'est à ce niveau que se produit l'essentiel des travaux de la justice transitionnelle, par l'intermédiaire des juridictions *gacaca*. Le système de juridictions est conçu pour fonctionner dans les plus petites divisions de la société, comme nous le verrons plus loin.

Une microanalyse comparative du génocide prouve que la violence qui s'est déchaînée au niveau global était appropriée et fondamentalement modelée par les matrices micropolitiques et les formations sociales dans lesquelles elle s'est déroulée. Le génocide, bien que modelé par le haut, s'est transformé sur un terrain très différencié, caractérisé par des tensions sociales et des clivages locaux, des différences régionales et des particularités communautaires ou individuelles. La violence génocidaire traduisait à la fois les objectifs de forces et facteurs supra-locaux (principalement le clivage hutu-tutsi mobilisé par les acteurs politiques à des fins politiques) et leur contrepartie au niveau local : les luttes pour le pouvoir, la peur, la coercition (intracommunautaire), la recherche de ressources économiques et de profit personnel, les vendettas et le règlement de dettes anciennes (Ingelaere, 2006).

1.5. Le Rwanda post-génocide

Le FPR prit le pouvoir le 4 juillet 1994 et mit un terme au génocide. Le gouvernement battu et ses forces armées s'enfuirent vers la République démocratique du Congo (RDC) voisine, suivis par une grande partie de la population. Les conséquences s'en ressentirent bien au-delà des frontières rwandaises et allaient entraîner une instabilité et une insécurité régionales pendant de nombreuses années. Si la machine génocidaire s'était interrompue au bout de cent jours en juillet 1994, la violence restait à l'ordre du jour. Les enquêtes sur le terrain au Rwanda révèlent que les Rwandais ont vécu une décennie de violence entre 1990, qui marque le début de la guerre civile et l'instauration du multipartisme politique, et la fin des années 1990, lorsque les hostilités ouvertes ont cessé sur le sol rwandais.

À partir de 1996, après le démantèlement dans la violence des camps en RDC, les forces du gouvernement déchu et la milice des *interahamwe* attaquèrent le nord du Rwanda depuis leur base en RDC. C'est ce que l'on appellera la guerre des infiltrés (*abacengezi*), au cours de laquelle des centaines – plus vraisemblablement des milliers – de civils ont trouvé la mort. Dans la mesure où il était difficile de distinguer les infiltrés des civils, l'APR s'est progressivement tournée vers des stratégies brutales de contre-insurrection pour pacifier la région.

Vainqueur militaire, le FPR était en mesure de définir l'agenda du Rwanda post-génocide sans rencontrer beaucoup d'obstacles. Le président Paul Kagamé a abondamment répété qu'il « voulait construire un nouveau pays », un souhait qu'il faut prendre au pied de la lettre. La libération de l'ordre génocidaire constitue un des vecteurs idéologiques sous-jacents, une des stratégies de légitimation. Une campagne audacieuse de construction sociale a été lancée dans la période d'après-génocide afin de mettre en pratique la vision intégrant les idées suivantes. Le FPR peut être considéré comme cherchant à créer le véritable Rwanda postcolonial. Les puissances coloniales ont altéré l'essence de la culture rwandaise et cet état d'esprit colonial a subsisté au cours des deux premières républiques. L'identité rwandaise, et non l'identité ethnique, doit définir les relations entre l'État et la société.

La consolidation ou le (r)établissement de l'unité des Rwandais va de pair avec l'éradication de « l'idéologie du génocide ». La réconciliation, un élément qui a commencé à dominer le cadre idéologique d'après 1994 à la fin des années 1990, s'exprime également en termes d'unité, tandis que l'objectif global d'une justice pour les crimes de génocide (au sens de responsabilité) était l'une des pierres angulaires du régime. Les traditions autochtones dérivées du tissu socioculturel rwandais doivent remplacer les pratiques importées, sources de division. Les *gacaca* sont l'une d'entre elles. On décrit ces institutions comme faisant partie de ce que l'on appelle la « création d'une culture de démocratie », qui se conçoit sur le fond comme « plus proche des types consensuels de démocratie » (Rwanda, 2006a, p. 151).

Les juridictions *gacaca* entrent dans le cadre d'une politique visant à créer le véritable Rwanda postcolonial et à rétablir l'unité. Les traditions autochtones doivent remplacer les pratiques importées, sources de division.

Le choix et l'installation des juridictions *gacaca* correspondent parfaitement à cette vision. Elles sont une ressource autochtone, quasiment précoloniale ; elles visent à lutter contre le génocide et à éradiquer la culture d'impunité, et elles doivent réconcilier les Rwandais en consolidant l'unité.

2. Les « anciens » et les « nouveaux » *gacaca*

La terminologie et les descriptions du système des juridictions *gacaca* tel qu'il fonctionne aujourd'hui au Rwanda laissent souvent penser qu'il est identique, ou du moins semblable, au mécanisme « traditionnel » de résolution des conflits qu'étaient les *gacaca*.

Cependant, il n'y a pas de relation d'identité entre les « anciens » et les « nouveaux » *gacaca*, ni même de continuité progressive. Ils sont de natures différentes. Un changement essentiel marque l'installation des juridictions *gacaca* après le génocide. On trouve des ressemblances par le nom, une orientation similaire dans son sens le plus général et des caractéristiques communes, mais il faut voir au-delà des similitudes les plus visibles pour comprendre la vraie nature des institutions « ancienne » et « nouvelle » et saisir la rupture avec le passé. Les « nouvelles » juridictions *gacaca* sont une « tradition inventée » dans son sens le plus pur. Si les institutions « traditionnelles » se transforment au fil du temps du fait de l'évolution générale de la société, dans le cas des *gacaca*, c'est la discontinuité qui prédomine. En intervenant par des constructions sociales et légales, l'État a conçu et mis en place une nouveauté, vaguement apparentée à l'institution existante.

Cette section ne sera donc pas consacrée à l'évolution « progressive » des *gacaca*, mais commencera par présenter ce que l'on sait de « l'ancienne » institution, en l'étudiant de près à diverses périodes, avant de se tourner vers le système qui prend en charge

Les « nouvelles » juridictions *gacaca* sont une « tradition inventée ». En intervenant par des constructions sociales et légales, l'État a conçu et mis en place une nouveauté, vaguement apparentée à l'institution existante. Les « anciens » et les « nouveaux » *gacaca* sont de natures différentes.

les crimes de génocide. L'histoire lointaine des *gacaca* connaît le même problème que l'histoire ancienne du Rwanda en général, évoqué plus haut. Les sources disponibles sont rares et les opportunités de détourner ou de manipuler les faits sont pléthore. Nous résumerons les grandes tendances de l'ancienne institution et son évolution au fil du temps en nous fondant sur les quelques sources écrites disponibles. Ces sources

seront complétées par des informations qu'ont révélées les personnes âgées interrogées dans toutes les régions du Rwanda pendant l'enquête sur le terrain.

Notre compréhension du contexte rwandais et du fonctionnement du système des juridictions *gacaca* se fonde sur dix-huit mois de travail sur le terrain, réalisé entre juillet 2004 et avril 2007 dans plusieurs communautés rurales rwandaises. Par différents moyens (observations des participants, récits de vie, entretiens semi-structurés, discussions de groupe et questionnaires d'enquête), l'auteur et ses collaborateurs rwandais ont consulté environ 1 300 Rwandais ordinaires, pour la plupart paysans. Nous avons observé plus de 280 sessions de *gacaca* (plus de 700 procès) dans dix communautés situées dans des régions différentes du pays, et longuement résidé dans plusieurs communautés afin d'appréhender le processus des *gacaca* dans le contexte économique et socio-politique local.

2.1. Les *gacaca*, mécanisme « traditionnel » de résolution des contentieux

Pour bien comprendre les origines et les objectifs de l'ancienne pratique des *gacaca*, il faut les replacer dans la cosmologie de l'univers socio-politique rwandais de l'époque. La famille ou lignée élargie (*umuryango*) était la principale division de l'organisation sociale. Elle englobait plusieurs foyers (*inzu*), les lignées plus petites et les groupes de la société.

L'âge et le sexe déterminaient le statut au sein de la lignée. Seuls les hommes âgés et mariés n'ayant plus leurs parents étaient indépendants ; tous les autres, en particulier les femmes, dépendaient d'eux. Le chef de lignée d'une *inzu* était responsable de l'observance du culte aux ancêtres ; il organisait les mariages, payait ou recevait les dettes et contrôlait le titre de propriété collective sur les terres ou sur le bétail. La lignée était la principale source de protection et de sécurité. Les gens n'avaient pas d'existence autonome ; l'unité familiale était le garant de la sécurité.

Les structures politiques se sont superposées aux lignées. Vers le ^{xvii}e siècle, le Rwanda était constitué de plusieurs territoires plus petits, gouvernés par des rois. Le roi (*mwami*) régnait à la fois sur les choses profanes et servait de liaison avec les choses surnaturelles. Il personnifiait le pouvoir, la justice et les connaissances. Les pouvoirs judiciaire et politique n'étaient pas séparés. Le *mwami* était l'arbitre suprême, assisté par les *abiru*, les gardiens de la tradition. Cependant, il existe un dicton selon lequel « avant que le *mwami* n'entende quelque chose, il faut le présenter aux sages ». Il témoigne du fait que les problèmes étaient d'abord traités dans les divisions inférieures de la société, par les chefs de lignée. En pratique, cela se déroulait lors de ce que l'on a appelé les rassemblements *gacaca*.

Tout le monde sait aujourd'hui que le mot *gacaca* signifie « justice sur le gazon ». En fait, le nom des *gacaca* provient du mot *umugaca*, qui en kinyarwanda désigne une plante sur laquelle il est si doux de s'asseoir que l'on préférerait se rassembler dessus. Ces rassemblements avaient pour but de rétablir l'ordre et l'harmonie. L'objectif premier des arrangements était de restaurer l'harmonie sociale, et à un degré moindre d'établir la vérité sur ce qui s'était passé, la sanction du coupable, voire une indemnisation sous la forme d'un présent. Si ces derniers éléments pouvaient être inclus dans une résolution, ils étaient accessoires par rapport au retour de l'harmonie entre les lignées et à la purification de l'ordre social.

Le colonialisme a eu un impact décisif sur la société rwandaise dans son ensemble, et les *gacaca* n'y ont pas échappé. Pendant la période coloniale, un système judiciaire à l'occidentale a été introduit au Rwanda, mais la tradition des *gacaca* a conservé ses fonctions de mécanisme coutumier de résolution des contentieux au niveau local. À l'égard de la société rwandaise, le pouvoir colonial était marqué par l'*indirect rule* (domination indirecte) : les institutions autochtones conservaient leurs fonctions. Toutefois, malgré cette politique, la présence des administrateurs coloniaux a altéré et affaibli ce qui existait avant leur arrivée.

Au niveau judiciaire, les points les plus flagrants sont l'introduction du droit écrit et d'un système juridictionnel « occidental » en remplacement des institutions « traditionnelles ». Ces dernières continuèrent de fonctionner, mais étaient hiérarchiquement inférieures au nouveau système. Les cas graves, comme les homicides, devaient désormais être traités par les tribunaux à l'occidentale. De même, le roi perdit sa position unique de pierre angulaire des institutions traditionnelles et, par conséquent, ses chefs et lui perdirent peu à peu leur autorité et leur légitimité dans l'exécution du pouvoir judiciaire. Et la légitimité des juridictions *gacaca* s'étiola elle aussi.

Le colonialisme a eu un impact décisif sur la société rwandaise dans son ensemble, et les *gacaca* n'y ont pas échappé. Un système judiciaire à l'occidentale a été introduit, mais la tradition des *gacaca* a conservé ses fonctions de mécanisme coutumier de résolution des contentieux au niveau local. Ils représentaient à la fois une justice de proximité et un mécanisme pratique pour désengorger le système judiciaire ordinaire.

Après l'indépendance, les *gacaca* se transformèrent petit à petit en une institution associée au pouvoir de l'État, puisque les autorités locales supervisaient (ou prenaient le rôle) des *inyangamugayo* (juges locaux). À mesure que l'État moderne gagnait en puissance, il absorba les institutions informelles et traditionnelles. C'est ainsi que l'institution des *gacaca* évolua pour devenir un organe semi-traditionnel ou semi-administratif.

De nouveaux éléments virent le jour : on suivit certaines procédures établies, on prit des notes, on organisa des réunions à des jours fixes, etc. L'institution servait de barrière, évitant aux parties en querelle de recourir aussitôt au système judiciaire formel au niveau provincial (les tribunaux de canton).

Si possible, les contentieux étaient résolus dans la plus petite division de la société, ce qui était le cas la majeure partie du temps. Si nécessaire, l'affaire était portée devant un tribunal de niveau supérieur. Les *gacaca* représentaient à la fois une justice de proximité et un mécanisme pratique pour désengorger le système judiciaire ordinaire. Malgré l'introduction d'éléments formels et sa relation instrumentale avec les structures juridictionnelles globales, le caractère conciliatoire et informel des *gacaca* reste le principe même de l'institution, puisque ses décisions sont rarement conformes au droit écrit (Reyntjens, 1990, p. 36).

Il est intéressant de constater que les *gacaca*, tels qu'ils existaient après l'indépendance, subsistent encore aujourd'hui, même si on ne les appelle plus ainsi. On peut dire qu'ils subsistent encore de deux manières. D'une part, en plusieurs occasions, lors des enquêtes sur le terrain, nous avons observé que les autorités locales tentaient de résoudre les problèmes des habitants dans leur localité. Cela constitue d'ailleurs l'une des tâches les plus importantes de l'administration locale. Certains décrivaient leur activité comme une sorte de *gacaca*. Mais le rôle joué par les autorités locales dans la résolution de ces contentieux locaux avait lui-même nettement diminué avec l'institution des *abunzi*, un comité de médiateurs, à la fin 2004. En observant le type de contentieux réglés, le genre de peines susceptibles d'être infligées et le style de médiation, par ses caractéristiques et par son champ d'action, l'activité des *abunzi* ressemble aux *gacaca* tels qu'ils existaient avant le génocide. Cependant ce comité de médiation a lui aussi été presque entièrement formalisé et intégré à l'appareil du pouvoir étatique. Comme les juridictions *gacaca* modernes, les *abunzi* opèrent selon des lois codifiées et des procédures établies ; leurs décisions restent malgré tout encore souvent inspirées par la coutume.

2.2. La (ré)invention des *gacaca*

Un rapport du Haut-Commissariat des Nations Unies aux droits de l'homme (HCDH) révèle que la possibilité d'utiliser les *gacaca* s'est présentée dès le lendemain du génocide

(HCDH, 1996). Ce rapport est le fruit des recherches et des réflexions de plusieurs chercheurs et professeurs rwandais travaillant dans des institutions différentes. Outre l'enquête sur la nature des anciens *gacaca*, les travaux sur le terrain ont établi que les *gacaca* fonctionnaient déjà de façon semi-traditionnelle dans certaines régions dès la fin du génocide. L'initiative avait été prise soit par la population, soit par les autorités administratives. Une lettre du préfet de la province de Kibuye datée de novembre 1995, jointe au rapport de l'HCDH de 1996, révèle que dans certaines régions les pouvoirs publics ont pris l'initiative de soutenir et d'enquêter de façon étendue sur le fonctionnement des pratiques de *gacaca* qu'ils rencontraient dans certaines localités.

Le procès-verbal d'une réunion en mars 1996 entre la population d'une communauté et un représentant du ministère de l'Intérieur prouve que le gouvernement tolérait le fonctionnement informel ou semi-traditionnel des *gacaca*. Ce soutien était informel, puisqu'il ne correspondait à aucune politique officielle et n'avait aucun cadre légal ou institutionnel. Il semble clair que les *gacaca* fonctionnaient pour l'essentiel de la même manière qu'avant le génocide, c'est-à-dire qu'ils géraient les petits contentieux au sein de la population.

Après le génocide au Rwanda, les *gacaca* fonctionnaient déjà de façon semi-traditionnelle dans certaines régions et étaient tolérés par le gouvernement. Le système judiciaire ordinaire était pratiquement inexistant.

L'émergence spontanée de *gacaca* et le soutien progressif des autorités à leur égard étaient manifestement motivés par le fait que le système judiciaire ordinaire était pratiquement inexistant après le génocide. Les *gacaca* avaient la même fonction que par le passé : désengorger les tribunaux ordinaires. Toutefois, ce n'était plus en

raison de leur lenteur, mais parce qu'ils ne fonctionnaient plus du tout. Une fois qu'ils se remirent au travail, ils furent rapidement dépassés par le nombre de suspects de génocide qui remplissaient les prisons.

Il fallut prendre en compte un nouvel élément dans la pratique des *gacaca* de l'après-génocide : les infractions liées au génocide et les conséquences de celui-ci. Les crimes liés aux biens, qui constituaient l'essentiel du travail des « anciens *gacaca* » mais qui avaient été commis pendant le génocide (destruction de maisons, vol de vaches et d'ustensiles domestiques, appropriation de terres, etc.), furent portés devant les *inyangamugayo* et les autorités locales. En observant l'activité des juridictions *gacaca* aujourd'hui, on constate qu'en cas d'accusations de pillage, les accusés peuvent fournir des documents remontant aux premières années après le génocide pour prouver qu'ils ont déjà restitué les biens pillés ou remboursé les dommages causés. L'arrangement initial est souvent intervenu dans le contexte de ces réunions *gacaca* (semi) informelles : les autorités initiaient et supervisaient l'action, puis fournissaient une preuve du versement de l'indemnisation (les documents utilisés dans les cas présentés aux juridictions *gacaca* actuelles).

Le rapport du HCDH de 1996 précise qu'il était tout à fait tabou de parler des meurtres pendant les sessions de *gacaca* organisées dans les années qui ont suivi le génocide. Les

Il fallut prendre en compte un nouvel élément dans la pratique des *gacaca* de l'après-génocide : les infractions liées au génocide et les conséquences de celui-ci.

gens trouvaient que le sujet était trop sensible pour être abordé. Voisins et parents semblent avoir couvert les participants potentiels aux massacres. La lettre du préfet de Kibuye mentionne cependant que les réunions *gacaca* devaient recueillir les noms

des personnes impliquées dans les actes de violence. La consultation d'autres communautés où ils fonctionnaient à l'époque a également établi que l'on estimait que les *gacaca* devaient servir à rétablir l'ordre et l'harmonie dans la société et à réconcilier les familles et voisins.

À la lumière de leur observation de la pratique des *gacaca* qu'ils ont découverte en 1995-1996, de leur réflexion sur les origines et la nature des anciens *gacaca* et de la nature des violences génocidaires, les auteurs du rapport du HCDH ont conclu que l'institution des *gacaca* pouvait jouer un rôle dans la prise en charge des crimes liés au génocide, et ils ont émis une série de recommandations (voir encadré 2).

Encadré 2 : Les recommandations du HCDH sur le rôle des *gacaca* au Rwanda

- La violence vécue pendant le génocide et les massacres est d'une telle gravité qu'elle ne peut et ne doit tout simplement pas être gérée dans le cadre des *gacaca*.
- Les *gacaca* peuvent fonctionner comme une sorte de commission vérité ayant deux objectifs. D'une part, recueillir les faits sur les atrocités vécues dans les communautés locales. Ces informations seront transmises aux tribunaux classiques. D'autre part, servir d'espace où les Rwandais peuvent se réunir et débattre des valeurs qu'ils ont en commun, un mécanisme qui favorise la cohabitation et la réconciliation.
- Le gouvernement doit se garder d'une trop grande immixtion et l'institution ne doit pas être transformée en tribunal formel.

Source : Haut-Commissariat des Nations Unies aux droits de l'homme (HCDH), *Gacaca : le droit coutumier au Rwanda, passim*, Kigali, 1996.

Il est évident que les recommandations du rapport du HCDH n'ont jamais été sérieusement prises en compte, et encore moins suivies. En 1999, après une période de réflexion et un cycle de consultations, une commission instituée par le président rwandais (d'alors), Pasteur Bizimungu, a proposé de moderniser et de formaliser le mécanisme « traditionnel » de résolution des contentieux afin de s'occuper des quelque 130 000 personnes emprisonnées à l'époque pour des infractions liées au génocide, une tâche que le système judiciaire « ordinaire » n'aurait pas pu accomplir de façon satisfaisante. Cette commission était le fruit des réunions dites d'Urugwiro, tenues entre mai 1998 et mars 1999, qui lui ont servi de contexte.

Chaque samedi, une réunion était organisée dans le bureau du président avec des « représentants de la société rwandaise » pour discuter des problèmes graves auxquels la population rwandaise était confrontée. Les solutions proposées étaient débattues. Les

questions de la justice et de la gestion du génocide occupaient une grande place à l'ordre du jour. L'utilisation possible des *gacaca* fut abordée. Certains participants exprimèrent de sérieuses réserves, qui furent contrées par les arguments de ses partisans. L'encadré 3 récapitule les principaux arguments des deux parties, obtenus dans le rapport qui en résulta (Rwanda, 1999).

Encadré 3 : Arguments pour et contre l'utilisation des *gacaca* avancés lors des réunions de réflexion avec le président en 1998 et 1999

Arguments contre

- Juger les crimes de génocide et les massacres dans les *gacaca* minimiserait la gravité de ces crimes.
- Des personnes ordinaires n'étant pas formées ou habituées aux procédures judiciaires peuvent-elles s'occuper d'infractions aussi graves ?
- Les liens familiaux et amicaux compromettraient l'impartialité des procès. Il serait très difficile de faire avouer les gens, et dans certaines régions du pays, il ne resterait personne pour témoigner.
- Il serait plus judicieux d'utiliser les *gacaca* comme mécanisme d'investigation fournissant des informations aux tribunaux classiques.
- Laisser les *gacaca* juger des accusations de génocide et de massacres créerait un regain de conflits et de tensions au sein de la population locale.
- Les *gacaca* seraient-ils conformes au droit international ?

Arguments pour

- Laisser les juridictions *gacaca* gérer des crimes de génocide n'implique pas une banalisation. Au contraire, cela permettrait à la population de prendre en charge les crimes de génocide et autres crimes contre l'humanité au niveau auquel ils se sont produits. La construction d'un nouveau Rwanda doit être l'œuvre de tous les Rwandais.
- La population n'est pas ignorante au point de ne pas pouvoir être formée. Le système des *gacaca* doit être expliqué à la population ; les responsables seront formés et assistés par des avocats.
- Le risque que l'on ne parvienne pas à établir la vérité et que l'impartialité soit impossible est réel, mais les autres participants peuvent apporter des preuves contradictoires. Cela permettra de contrebalancer ces tendances.
- Les *gacaca* pourraient à la fois enquêter et punir. Une forme de justice véritablement participative donnerait à la population le pouvoir de gérer les violences vécues à leur niveau. Après son utilisation pour les infractions liées au génocide, elle deviendrait un système chargé des crimes ordinaires.
- Les *gacaca* accéléreraient le processus de prise en charge du retard dans les affaires liées au génocide ; cela mettrait un terme à la culture d'impunité en montrant du doigt ceux qui ont activement participé aux massacres.
- Le crime de génocide est un crime d'exception qui demande une solution d'exception.

Source : Rwanda, *Rapport sur les réunions de réflexion organisées au Bureau du président de la République entre mai 1998 et mars 1999*, Bureau du président de la République, Kigali, 1999.

Il apparaît clairement dans le rapport que l'idée d'unité a été longuement débattue et diffusée et que l'on s'intéressait surtout à la nécessité de reconstruire le pays. Cependant, le rapport reprend un thème courant des discussions de l'époque : la volonté d'éradiquer la culture

d'impunité, de chercher les responsabilités. Le mot « réconciliation » n'apparaît presque jamais, en particulier dans la partie consacrée à la justice. La notion de réconciliation ou de justice réparatrice que l'on associe aujourd'hui au système des juridictions *gacaca* n'est apparue qu'au cours des années suivantes, et les réunions d'Urugwiro pourraient être à l'origine de leur introduction dans le discours public. Le système des juridictions *gacaca* trouve cependant son origine conceptuelle dans une atmosphère où prédominait l'objectif de responsabilité.

Le système des juridictions *gacaca* trouve son origine conceptuelle dans une atmosphère où prédominait l'objectif de responsabilité. La notion de réconciliation ou de justice réparatrice que l'on associe aujourd'hui au système des juridictions *gacaca* n'est apparue qu'au cours des années suivantes.

Le rapport souligne que l'utilisation des travaux d'intérêt général comme peine alternative devrait être étudiée, mais de sorte à éviter de « perturber la politique gouvernementale visant à éradiquer la culture d'impunité » (Rwanda, 1999, p. 57). Il mentionne que le nom des « juridictions *gacaca* » doit aider à suggérer que l'héritage rwandais a servi d'inspiration pour le nouveau système juridictionnel, mais que celui-ci a néanmoins les mêmes compétences que les tribunaux classiques (« juridiction »). Un modèle de ce type de *gacaca* se trouve dans le rapport des réunions d'Urugwiro. C'est l'embryon de ce qui a été par la suite codifié par la loi, mis en place et régulièrement adapté.

2.3. Principe et pratique du système des juridictions *gacaca*

L'expérience, le fonctionnement et les résultats des juridictions *gacaca* – leur portée et leurs limites – sont en premier lieu définis par la manière dont ils étaient conçus avant leur mise en œuvre. Comme expliqué plus haut, le système des juridictions a vu le jour pendant les réunions d'Urugwiro et a subi plusieurs modifications au fil du temps, en fonction notamment des conclusions des enquêteurs installés dans 751 localités à partir de 2002. Nous nous intéresserons ici aux caractéristiques du système depuis sa mise en place au niveau national en 2005.

Les juridictions *gacaca* sont le principal instrument de justice transitionnelle du Rwanda. Elles correspondent à l'objectif avoué de responsabilité, toujours présent, tout en évoquant la réconciliation.

Les juridictions *gacaca* furent instaurées pour juger les auteurs de crimes de génocide et d'autres crimes contre l'humanité commis entre le 1^{er} octobre 1990 et le 31 décembre 1994. Ce processus avait cinq objectifs :

- établir la vérité sur ce qui s'était passé ;
- accélérer les procédures judiciaires à l'encontre des accusés de crimes de génocide ;
- éradiquer la culture d'impunité ;
- réconcilier les Rwandais et renforcer leur unité ;
- utiliser les capacités de la société rwandaise à faire face à ses problèmes par l'intermédiaire d'une justice fondée sur les coutumes rwandaises.

Pour faciliter le processus, trois principes fondamentaux – ou pierres angulaires – furent intégrés à la législation sur le génocide et les *gacaca*. Le principe de popularisation ou de décentralisation de la justice, d'une part, avec l'installation de nombreuses juridictions dans chaque division administrative de la société. Cette procédure imitait les *gacaca* traditionnels, avec des non-professionnels tenant lieu de juges et la population tout entière participant activement (au-delà de la simple présence physique) en tant qu'« assemblée générale ». D'autre part, le principe d'accord sur les charges et la culpabilité, pour augmenter la quantité de preuves et d'informations disponibles. Ce dispositif a été institué pour faciliter la collecte de preuves.

L'accusé devait donner autant de détails que possible sur l'infraction (comment, où, quand, victimes, complices, dégâts causés, etc.) et présenter des excuses publiques afin que ses aveux soient acceptés et sa peine diminuée. Grâce à un décret présidentiel de 2003, on pouvait en principe bénéficier d'une réduction de peine en révélant des informations sur les crimes commis. Des aveux jugés complets et sincères, accompagnés d'une demande de pardon, étaient une condition *sine qua non* de mise en liberté provisoire. Cela encouragea les aveux dans les *gacaca* des prisons dès 1998.

À l'origine, les aveux étaient motivés par la pression de l'État, via des campagnes de sensibilisation, mais ils avaient aussi une forte connotation religieuse. Si un grand nombre de détenus ont fait des aveux « complets », on estime généralement que ces témoignages ne sont en fait que partiels, reconnaissant des crimes mineurs et accusant de complicité certaines personnes (pour la plupart défunctes ou « disparues » après le génocide) tout en gardant le silence sur d'autres participations.

La découverte de la vérité est la base du cadre intégral de la justice transitionnelle dans le Rwanda post-génocide.

Ces deux pierres angulaires facilitent la découverte de la vérité, qui fonctionne par la suite comme base du cadre intégral de la justice transitionnelle dans le Rwanda post-génocide. La vérité, ce sont

des informations qui permettent d'établir la culpabilité ou l'innocence, d'organiser le procès des prévenus, de révéler les lieux où l'on peut exhumer les victimes, d'identifier les modalités de réparation, de générer des connaissances sur le passé en général et de reconfigurer et rétablir les relations sociales.

Une troisième caractéristique fondamentale est le principe de répartition par type d'infraction. Les personnes suspectées de crimes de génocide et de crimes contre l'humanité sont poursuivies dans un système de juridictions parallèles. Celles qui sont identifiées comme des responsables principaux et des organisateurs de la violence sont jugées par des tribunaux ordinaires, tandis que les autres comparaissent devant les juridictions *gacaca*. Les suspects sont donc répartis en trois catégories selon le ou les crimes qu'ils ont commis. C'est la catégorie qui détermine la juridiction compétente et l'éventail des peines applicables. Celles-ci varient en fonction de la gravité de l'infraction, mais aussi de l'existence d'aveux ou non de ses crimes et du moment des aveux. Une nouvelle loi organique est entrée en vigueur en mars 2007,

modifiant la loi de 2004 (voir tableau 1). Les changements qu'elle introduit n'ont pas d'effet rétroactif.

Trois principes fondamentaux – ou pierres angulaires – furent intégrés à la législation sur le génocide et les *gacaca* : la popularisation ou décentralisation de la justice, avec l'installation de nombreuses juridictions dans chaque division administrative de la société, le principe d'accord sur les charges et la culpabilité, pour augmenter la quantité de preuves et d'informations disponibles, et le principe de répartition par type d'infraction.

Tableau 1 : Système des juridictions gacaca au Rwanda : répartition et peines applicables

(a) De juin 2004 à mars 2007

	Cat. 1	Cat. 2, 1 ^{re} et 2 ^e	Cat. 2, 3 ^e	Cat. 3
Crime	1. Planificateurs, organisateurs, superviseurs, chefs de réseau 2. Personnes occupant une position d'autorité 3. Meurtriers de grand renom 4. Tortionnaires 5. Voleurs 6. Auteurs d'actes dégradants sur des cadavres	1. « Assassins ordinaires » dans des agressions graves 2. Auteurs d'agressions dans l'intention de donner la mort qui n'ont pas atteint leur objectif	3. Auteurs d'agressions contre autrui, sans intention de donner la mort	Auteurs d'infractions contre des biens
Juridiction	Tribunal ordinaire	<i>Gacaca</i> du secteur	<i>Gacaca</i> du secteur	<i>Gacaca</i> de la cellule
Peine encourue	Peine de mort ou emprisonnement à perpétuité	25-30 ans	5-7 ans	Dédommagements civils
<i>Sans aveux</i>				
<i>Aveux avant inscription sur la liste des suspects</i>	25-30 ans	7-12 ans*	1-3 ans*	Dédommagements civils
<i>Aveux après inscription sur la liste des suspects</i>	25-30 ans	12-15 ans*	3-5 ans*	Dédommagements civils
<i>Peines secondaires</i>	Privation complète et définitive des droits civiques	Privation permanente de certains droits civiques	/	/

* La moitié de la peine peut être commuée en travaux d'intérêt général.

(b) À partir de mars 2007

	Cat. 1	Cat. 2, 1 ^{re} , 2 ^e et 3 ^e	Cat. 2, 4 ^e et 5 ^e	Cat. 2, 6 ^e	Cat. 3
Crime	1. Personnes occupant une position d'autorité 2. Voleurs	1. Meurtriers de grand renom 2. Tortionnaires 3. Auteurs d'actes dégradants sur des cadavres	1. « Assassins ordinaires » dans des agressions graves 2. Auteurs d'agressions dans l'intention de donner la mort qui n'ont pas atteint leur objectif	Auteurs d'agressions contre autrui, sans intention de donner la mort	Auteurs d'infractions contre des biens
Juridiction	Tribunal ordinaire	<i>Gacaca</i> du secteur	<i>Gacaca</i> du secteur	<i>Gacaca</i> du secteur	<i>Gacaca</i> de la cellule
Peine encourue	Peine de mort ou emprisonnement à perpétuité	Emprisonnement de 30 ans à perpétuité	15-19 ans	5-7 ans*	Dédommagements civils
<i>Sans aveux</i>					
<i>Aveux avant inscription sur la liste des suspects</i>	20-24 ans	20-24 ans*	8-11 ans*	1-2 ans*	Dédommagements civils
<i>Aveux après inscription sur la liste des suspects</i>	25-30 ans	25-29 ans*	12-14 ans*	3-4 ans*	Dédommagements civils
<i>Peines secondaires</i>	Privation permanente de certains droits civiques	Sans aveux : privation permanente – Aveux : privation provisoire de certains droits civiques	Sans aveux : privation permanente – Aveux : privation provisoire de certains droits civiques	/	/

* La moitié de la peine est commuée en travaux d'intérêt général ; un sixième de la peine est commué en sursis et un tiers est purgé en prison.

Source : *Journal officiel de la République du Rwanda* : loi organique n° 16/2004 du 19 juin 2004 et loi organique n° 10/2007 du 1^{er} mars 2007.

Depuis 2005, des séances de *gacaca* ont été organisées dans les 9 013 cellules et 1 545 secteurs du Rwanda. Dans la société rwandaise, une cellule correspond à une petite communauté de proximité, comparable à un quartier en milieu urbain. C'est le plus bas niveau de l'administration. Un secteur correspond à un petit village. Il regroupe plusieurs cellules. Il y a au total 12 103 juridictions *gacaca* instaurées dans tout le pays et présidées par 169 442 *inyangamugayo* ou juges locaux. Ceux-ci sont élus au sein de la population ; aucune formation, expérience ou autre instruction n'est nécessaire. Seul impératif : il doit s'agir de « personnes intègres ». La plupart des juridictions *gacaca* sont situées dans des communautés de proximité rurales, mais on les trouve dans toutes les divisions administratives du pays, et donc également dans les villes. C'est dans les

environnements urbains que le processus des *gacaca* rencontre le plus de problèmes dans son fonctionnement le plus élémentaire. La migration, l'anonymat urbain et l'individualisme vont à l'encontre des conditions préalables des *gacaca*, à savoir la connaissance partagée du passé et le fait de vivre ensemble au quotidien.

Le processus des *gacaca* a connu deux phases. La première s'est déroulée au niveau administratif des cellules entre janvier 2005 et juillet 2006, quand les informations ont été recueillies dans chaque cellule par le biais des aveux et des accusations. En pratique, quatre tendances ont été observées. Premièrement, cette phase s'est caractérisée par une participation massive des pouvoirs publics, exécutant et supervisant une tâche normalement dévolue aux juges. Deuxièmement, on ne pouvait recueillir que des témoignages à charge ou des accusations. Tout ce que la population pouvait faire, c'était valider les informations déjà recueillies ou ajouter d'autres témoignages à charge. Les témoignages à décharge (en faveur des prévenus) n'étaient pas enregistrés et devaient être réservés pour la phase du procès, expliquait-on.

Troisièmement, il était possible d'interpréter et d'appliquer à sa façon les directives émises par le Service national des juridictions *gacaca* (SNJG), en fonction de la localité. Cela apportait un élément d'arbitraire dans un processus censé s'appliquer de manière uniforme. Quatrièmement, en fonction des estimations des procédures pilotes, 5 % seulement des affaires en attente étaient le résultat d'aveux. On constata donc un glissement de l'aveu (la procédure d'accord sur les charges et la culpabilité instituée pour encourager à révéler la vérité sur le passé) vers des pratiques accusatoires. Cela créa une atmosphère particulière et inattendue dans les communautés locales et entraîna une forte augmentation du nombre d'accusés.

À l'issue de la phase de collecte des informations, la répartition entre les différentes catégories fut réalisée par les juges non professionnels qui présidaient la juridiction *gacaca* de la cellule. Leur décision de classer une personne dans une catégorie donnée se fondait sur les informations recueillies pendant la phase initiale du processus qui s'était déroulée au niveau de la division concernée. Bien que ce fût les juges élus qui prenaient la décision de classer une personne, les informations et les preuves sur lesquelles ils se fondaient provenaient des aveux d'un coupable et/ou des accusations des membres de « l'Assemblée générale » de la juridiction à ce niveau, c'est-à-dire de l'ensemble de la population de la cellule.

Les statistiques fournies par le SNJG montrent qu'à la fin de la phase de collecte des informations, 818 564 personnes devaient être jugées dans tout le pays pour des crimes liés au génocide. Sur ce chiffre, 44 204 avaient quitté le pays et 87 063 étaient décédées. Les estimations de 2004 fondées sur les résultats de la phase pilote indiquaient déjà que 750 000 personnes environ seraient accusées. Le tableau 2 donne la répartition entre les différentes catégories.

Tableau 2 : Poursuites liées au génocide au Rwanda : nombre de suspects en juillet 2006

Catégorie 1	77 269
Catégorie 2	432 557
Catégorie 3	308 738
Total	818 564

Source : Rwanda, *Rapport sur la collecte des données dans les juridictions gacaca*, Service national des juridictions *gacaca*, Kigali, 2006.

La deuxième phase, dite phase des procès, a commencé en juillet 2006. Les procès des prévenus de deuxième catégorie se déroulent au niveau du secteur. Les informations recueillies lors de la phase précédente permettent d'organiser les procès des accusés et des personnes ayant avoué. Il faut noter que, dans plusieurs localités, la collecte d'informations n'était pas terminée et s'est poursuivie pendant les procès. Lors de cette deuxième phase, les juges élus de la juridiction *gacaca* du secteur convoquent les parties à l'affaire, à savoir l'accusé ou la personne ayant avoué et l'accusateur ou la victime (l'accusateur est souvent la victime, mais pas toujours).

Souvent, les accusés vivent en liberté dans la communauté. Parfois, les personnes accusées pendant la phase de collecte des informations ont été placées en détention préventive sur l'ordre des *inyangamugayo* afin d'éviter qu'elles ne prennent la fuite. Elles sont alors transportées dans leur village d'origine en compagnie des personnes emprisonnées au lendemain du génocide. Les juges lisent les pièces rassemblées pour l'affaire (les témoignages recueillis) à voix haute, entendent les parties et les éventuels témoins ou toute personne souhaitant intervenir. Lorsque l'affaire a suffisamment été examinée, ils délibèrent entre eux et prononcent leur verdict en public.

Une personne reconnue coupable a la possibilité de faire appel. Son cas peut être étudié par la juridiction *gacaca* d'appel du secteur, qui est composée d'un autre groupe de juges élus résidant dans la même localité. Les personnes condamnées à la prison sont immédiatement placées en détention ; si elles ont déjà purgé la peine décidée en attendant le procès, elles sont remises en liberté. Depuis mi-2007, avec la surcharge de nouveaux prisonniers encombrant les prisons depuis le début du processus des *gacaca*, les personnes reconnues coupables doivent d'abord réaliser une période de travaux d'intérêt général. Ceux-ci sont réalisés dans des camps de travail, mais il est envisagé de les décentraliser vers les différentes communautés.

Les rapports mensuels d'avancement indiquent que pendant cette période (juillet 2006-février 2007), on jugeait en moyenne environ 10 000 personnes par mois. Le tableau 3 donne un aperçu de l'activité des procès entre le 15 juillet 2006 et la fin février 2007. Les procédures ont à nouveau été modifiées après mars 2007.

Tableau 3 : Activités pendant les procès en *gacaca* au Rwanda entre juillet 2006 et février 2007

Nombre d'affaires jugées	Nombre de sentences prononcées	Peines d'emprisonnement	Travaux d'intérêt général	Acquittements	Appels	Changements de catégorie
71 405	64 800	33 233	16 348	15 219	7 200	2 889

Source : Rapports d'avancement mensuels du SNJG (sur fichier de l'auteur).

En théorie, la phase des procès devrait durer jusqu'à ce que toutes les affaires aient été jugées. Cependant, depuis début 2007, le gouvernement exerce une pression croissante sur les juges pour qu'ils accélèrent leur travail. On avait fixé pour échéance (ambitieuse) la fin 2007, et elle a déjà été reportée. Dans certains endroits, cependant, les *gacaca* ont cessé leur activité dans le courant 2007. La nouvelle loi permet d'installer plusieurs juridictions dans la même localité, au lieu de la juridiction unique qui existait auparavant. Comme il fallait juger 432 557 personnes au rythme de 10 000 par mois, il aurait fallu trois ans et demi supplémentaires pour y parvenir. Depuis mars 2007, donc, près de 3 000 juridictions ont été ajoutées aux 12 103 déjà en place.

Certains secteurs comptent jusqu'à 12 juridictions fonctionnant en même temps. Au départ, les réunions *gacaca* devaient se tenir un jour fixe dans la semaine mais, pour accélérer les procès, beaucoup de localités ayant un grand nombre d'affaires à traiter ont été obligées d'organiser deux sessions par semaine. Les juridictions *gacaca* examinent entre une et dix affaires par jour, parfois plus. En outre, près de 80 000 personnes ont été classées dans la première catégorie. Elles doivent être jugées selon le système judiciaire classique. C'est quasiment autant que le nombre de personnes incarcérées au départ, et il serait tout simplement impossible pour les juridictions ordinaires de traiter autant d'affaires.

Les infractions contre les biens sont gérées par les juridictions *gacaca* des cellules. Il existe deux possibilités à ce niveau : soit les parties au contentieux (la victime et l'agresseur parviennent à un arrangement amiable concernant le type et le montant de la réparation. Les juges n'ont plus alors qu'à superviser et à ratifier l'accord. Soit l'incompréhension mutuelle persiste, et dans ce cas un procès a lieu selon les procédures identifiées plus haut. Les juges prennent alors leur décision sur la nature de la réparation. Il est important de noter que pour ces infractions la réparation n'est pas individualisée ; c'est une affaire de famille. Le principe n'est pas juridique, mais coutumier.

Selon la perception et l'expérience des Rwandais ordinaires, le processus des *gacaca* est très complexe. Les plus âgés, en particulier, peuvent comparer avec le passé, puisqu'ils ont parfois eu une expérience directe de « l'ancienne » institution. Pour eux, les juridictions *gacaca* sont souvent un « instrument de l'État ». Les *gacaca* actuels ont été institués par l'État, avec des règles et des personnes chargées de prendre des notes, alors que la version traditionnelle était beaucoup plus directe dans son fonctionnement et dans ses objectifs. L'idée était de rassembler les gens, de parler du problème ou du conflit pour rétablir des relations harmonieuses et d'empêcher la haine de persister entre les familles. Auparavant,

La différence entre l'ancien et le nouveau *gacaca* n'est pas une différence de degré mais de nature. Les *gacaca* actuels ont été institués par l'État, avec des règles et des personnes chargées de prendre des notes. La version traditionnelle était beaucoup plus directe dans son fonctionnement et dans ses objectifs. L'idée était de rassembler les gens, de parler du problème ou du conflit pour rétablir des relations harmonieuses et d'empêcher la haine de persister entre les familles. Les décisions prises étaient essentiellement symboliques et avaient un caractère réparateur, avec des châtiments en guise de réparation, tandis que les juridictions d'aujourd'hui cherchent à punir les personnes par des peines d'emprisonnement.

Ce n'est que lorsque l'on parvient à des arrangements amiables au sujet des biens et que les juges servent alors en quelque sorte de comité de supervision de la tentative de réconciliation que l'on peut percevoir l'esprit des anciens *gacaca*.

les décisions prises étaient essentiellement symboliques et avaient un caractère réparateur, avec des châtiments en guise de réparation pour les dommages subis, tandis que les juridictions d'aujourd'hui cherchent à punir les personnes par des peines d'emprisonnement.

Les anciens *gacaca* servaient principalement pour des infractions mineures, bien qu'il semble que l'on ait pu y recourir en cas d'homicide. À cet égard, l'arrivée du colonialisme a pu avoir une influence modificatrice sur leur fonctionnement, en interdisant leur utilisation pour les crimes graves. Les *gacaca* actuels ont des problèmes pour établir la vérité, mais même sous leur forme traditionnelle et non modifiée les *gacaca* n'auraient pas été en mesure de faire face aux nombreux problèmes liés au génocide. Dans les *gacaca* actuels, l'élément de réconciliation entre les familles (et les personnes) n'est plus au cœur de l'institution ; il n'y figure même pas.

Nous avons déjà mentionné que la différence entre l'ancien et le nouveau *gacaca* n'est pas une différence de degré mais de nature. Leurs plus grandes ressemblances se rencontrent au niveau des cellules, quand les juridictions *gacaca* traitent des infractions liées aux biens. Il y a deux possibilités : arrangement ou procès. Ce n'est que lorsque l'on parvient à des arrangements amiables et que les juges servent alors en quelque sorte de comité de supervision de la tentative de réconciliation que l'on peut percevoir l'esprit des anciens *gacaca*.

2.4. Les autres mécanismes et objectifs de justice transitionnelle

Les juridictions *gacaca* sont le principal instrument de justice transitionnelle du Rwanda. Elles correspondent à l'objectif avoué de responsabilité, toujours présent, tout en évoquant la réconciliation, comme expliqué plus haut. Outre les *gacaca*, quoique en arrière-plan et à un rythme beaucoup moins soutenu, d'autres stratégies de justice transitionnelle ont été adoptées et différents mécanismes ont été mis en place. La mission principale de déterminer les responsabilités incombait à l'origine au système judiciaire rwandais ordinaire. Mais les tribunaux de première instance ne pouvaient tout simplement pas traiter un aussi grand nombre d'affaires. Le système judiciaire classique a traité 10 026 affaires entre 1997 et 2004.

Au Rwanda, le Tribunal pénal international pour le Rwanda est décrit et perçu comme un exemple de la justice à l'occidentale : hautement inefficace, prenant beaucoup de temps, onéreux et inadapté aux coutumes du pays.

En novembre 1994, la résolution 955 du Conseil de sécurité des Nations Unies a instauré le Tribunal pénal international pour le Rwanda (TPIR) afin de juger les personnes responsables d'actes de génocide et d'autres violations du droit international et garantir ainsi que ces violations flagrantes des droits humains ne restent

pas impunies. Les relations entre le TPIR et le gouvernement rwandais ont toujours été difficiles, essentiellement en raison du fait que le Tribunal pouvait également enquêter sur les crimes de guerre commis par les soldats du FPR et leurs chefs. Mais les résultats du Tribunal sont également loin d'être parfaits. Il n'a virtuellement aucun contact avec les Rwandais ordinaires.

Au Rwanda, le Tribunal est décrit et (donc) perçu comme un exemple de la justice à l'occidentale : hautement inefficace, prenant beaucoup de temps, onéreux et inadapté aux coutumes du pays. Comme pour les séances du TPIR organisées à l'extérieur du Rwanda, à Arusha, en Tanzanie voisine, d'autres procès se sont tenus dans d'autres pays. Fondés sur les lois de juridiction universelle, les procès tenus en Suisse en 1999 et en Belgique en 2001, 2005 et 2007 ont contribué à la recherche des responsabilités.

À côté de l'approche majoritairement « punitive », un élément à caractère davantage réparateur a été ajouté avec la création d'un Fonds d'assistance aux rescapés du génocide (FARG). Un fonds spécialement destiné à l'indemnisation des victimes, le Fonds d'indemnisation (FIND), a également été envisagé mais n'a jamais pu être mis en place. Les travaux d'intérêt général, qui sont étroitement liés aux juridictions *gacaca*, contribuent également à une approche plus réparatrice et plus compensatrice du passé.

La Commission nationale pour l'unité et la réconciliation (CNUR) a été créée en 1999 dans un but que l'on peut résumer par « promouvoir l'unité et la réconciliation » et qui transparaît le plus clairement dans l'organisation des camps de solidarité *Ingando* selon un objectif de réintégration et de rééducation. Il semble surtout que la création de la CNUR marque une évolution, le passage d'une approche exclusivement punitive à une tendance plus réconciliatrice. Ce n'est qu'au cours des dernières années que l'on a commencé à entendre des discours de réconciliation.

Aujourd'hui, des programmes d'atténuation de la pauvreté aux plans de déplacement en passant par la décentralisation politique, toutes les initiatives socio-politiques sont conçues en termes de « réconciliation », de « renforcement de l'unité », de « responsabilisation » et de « rétablissement des relations sociales ». Malgré ce changement d'atmosphère, les juridictions *gacaca* ont du mal à se débarrasser de l'approche punitive de la justice sur lesquelles elles reposent. Comme on l'a indiqué plus haut, elles ont été conçues à une époque où l'objectif de réconciliation (ou l'intérêt de pure forme pour celle-ci) n'était pas aussi manifeste qu'aujourd'hui.

2.5. Principaux acteurs et parties prenantes

Un examen plus attentif des listes des participants aux réunions d'Urugwiro, où le système des juridictions *gacaca* a été conçu, montre la participation de membres du gouvernement, de membres d'institutions publiques importantes, de représentants de l'armée et de la police et de représentants des partis politiques (tolérés). Pour les discussions sur la justice, des membres du pouvoir judiciaire et certains avocats étaient également invités. Compte tenu de la modalité finale de la transition politique (coup d'État militaire) et de l'équilibre des pouvoirs qui a suivi, le FPR dominant tous les secteurs de la vie politique et sociale, il n'est pas surprenant que les discussions sur la nature de la justice au lendemain du génocide et de la guerre se soient déroulées sans beaucoup d'idées « alternatives » ou de projets différents pour la société rwandaise post-génocide. C'était une discussion entre pairs, et ce d'autant plus que la « société civile » en était absente.

Il n'y a aucune trace de membres de la société civile au cours des discussions, et ceux-ci n'ont pas davantage été sollicités dans le processus de création des juridictions *gacaca*. Ce n'est pas vraiment surprenant. La société civile était quasiment inexistante sous le régime d'Habyarimana. Et ce qui existait avait une valeur plus quantitative que qualitative. Une société civile saine repose normalement sur une histoire et un environnement socio-politique lui permettant de s'épanouir. Le premier élément est absent du Rwanda du fait des antécédents historiques de dictature, tandis que le second élément l'est par choix délibéré de la nouvelle élite politique.

Ministre de l'administration locale, du développement rural et des affaires sociales du régime post-génocide, Protais Musoni décrit la position du régime rwandais sur la société civile de façon succincte : « Pour les chercheurs internationaux, il existe deux écoles sur le rôle des organisations de la société civile dans le développement d'un pays. D'un côté, la société civile est considérée comme un contre-pouvoir du gouvernement ; de l'autre, comme un partenaire efficace pour la fourniture de services et le processus de développement. Le Rwanda préfère la seconde approche » (Musoni, 2003, pp. 14-15).

Les associations de victimes comme Ibuka, une association globale qui regroupe les rescapés du génocide, sont les rares voix que l'on entend au niveau national. Elles soutiennent en général le processus des *gacaca* mais interviennent par leurs critiques en cas de problèmes, notamment quand les rescapés du génocide sont harcelés suite à leur participation au processus. Ibuka a également les moyens de s'organiser au niveau local. Nous avons fréquemment observé des réunions organisées par des membres d'Ibuka en vue de discuter des procédures de *gacaca* dans leur localité. Des représentants d'Ibuka venus de l'extérieur de la communauté donnent souvent des conseils ou des mises en garde aux villageois qui ont survécu au génocide concernant leur comportement vis-à-vis des prisonniers libérés ou les stratégies à adopter pendant les sessions de *gacaca*. Leurs instructions ne correspondent pas toujours à la ligne adoptée par le gouvernement à l'égard des juridictions *gacaca* (qui est également diffusée au niveau local par de nombreuses campagnes de sensibilisation), mais elles ne remettent pas fondamentalement en cause le cadre dans lequel est définie la politique du gouvernement.

Ibuka, une association globale qui regroupe les rescapés du génocide, soutient en général le processus des *gacaca* mais intervient par ses critiques en cas de problèmes, notamment quand les rescapés du génocide sont harcelés suite à leur participation au processus.

Les églises, qui ont longtemps été le seul environnement où la contre-hégémonie pouvait se développer, sont sollicitées pour diffuser une image positive du processus des *gacaca*. L'Église catholique, principale institution religieuse du pays, accepte le rôle de soumission qu'on lui impose, très probablement en raison du rôle que certains de ses membres ont joué dans les massacres.

Les pays donateurs étrangers ont eux aussi de nombreux enjeux dans l'activité judiciaire du Rwanda d'après-génocide, et dans le système des juridictions *gacaca* en particulier. Certains ont même décrit le phénomène rwandais comme une « justice des donateurs » (Oomen, 2005). Après une période initiale de réticence, la plupart des donateurs ont fini par soutenir le nouveau système de juridictions *gacaca* en prenant conscience que c'était la moins mauvaise des deux façons possibles de faire face au passé : d'une part, une justice classique (punitiv) qui n'aurait pas les moyens de gérer et de résoudre ce passé et, de l'autre, une justice imparfaite, inconnue et révolutionnaire.

Au niveau local, on peut identifier plusieurs groupes sociaux tenant un rôle dans le processus des *gacaca*. Ces groupes ont un caractère identitaire et ils ont souvent des intérêts différents dans les procédures ; par conséquent, ils représentent aussi des points de vue divergents à l'égard de l'institution. La formation de groupes en périphérie de l'arène des *gacaca* n'est pas simplement ethnique. Depuis 1994, de nouvelles identités ont vu le jour. Mais ce sont des sous-catégories du principal clivage qui domine la société rwandaise, la dichotomie hutu-tutsi.

On peut scinder les Batutsi en rescapés du génocide et en « réfugiés de longue date ». Les premiers vivaient au Rwanda avant le génocide et ont survécu à la destruction. Les derniers sont d'anciens réfugiés ou des descendants des réfugiés qui ont quitté le Rwanda après la révolution hutue. Ils se sont souvent installés dans les villes après leur retour au Rwanda à la fin du génocide. D'autres, paysans ordinaires, sont pour la plupart retournés dans leur région d'origine (ou celle de leur famille). Ils ne jouent qu'un rôle mineur dans les procédures de *gacaca*, dans la mesure où ils n'ont pas été touchés par le génocide dans la localité où ils vivent aujourd'hui. Ils comptent souvent parmi les juges de *gacaca* de leur communauté, ou peuvent intervenir lors des procédures en émettant des commentaires généraux.

De l'autre côté, les rescapés sont les principales parties prenantes du processus de *gacaca* au niveau local. À quelques exceptions près, ils sont presque toujours d'identité tutsie. Les observations sur le terrain ont révélé qu'il y a en règle générale trois paramètres nécessaires pour pouvoir

Les rescapés trouvent souvent que le résultat de leurs témoignages dans les *gacaca* (emprisonnement ou travaux d'intérêt général dans des camps de travail) profite uniquement à l'État.

s'ériger légitimement comme une victime cherchant justice pour le « mal fait » devant les juridictions *gacaca* : il faut avoir subi des persécutions (et pas simplement « avoir tout perdu ») entre octobre 1990 et décembre 1994, avoir été persécuté du fait de son identité ou avoir subi des persécutions « identitaires » en raison de son appartenance au groupe ethnique tutsi, pour pouvoir être officiellement reconnu comme rescapé. Les rescapés sont les catalyseurs des procédures de *gacaca*, dans la mesure où ils témoignent, émettent des accusations et fournissent des informations sur le passé.

Mais bien qu'ils soient fiables quant aux événements pendant le génocide en général, et sur ce qui leur est arrivé personnellement en particulier, ils ont survécu parce qu'ils se cachaient et leurs connaissances sont donc limitées. Leur évaluation des juridictions *gacaca* est mitigée. Ils les considèrent comme une opportunité d'en apprendre davantage sur l'endroit où les cadavres des membres de leur famille ont été jetés ou comme un moyen d'obtenir une forme d'indemnisation en nature pour leurs pertes ou de voir les responsables des crimes passés punis pour leurs actes. Cependant, ils ont également conscience que leurs témoignages à charge sont cause de « mauvaises relations » avec les familles des accusés et des prisonniers. Ils trouvent souvent que le résultat de leurs témoignages dans les *gacaca* (emprisonnement ou travaux d'intérêt général dans des camps de travail) profite uniquement à l'État.

Parmi les Bahutu, on peut distinguer quatre groupes dans une communauté locale. Premièrement, les prisonniers qui étaient absents de la vie quotidienne du village et ne reviennent au village qu'au moment de leur propre procès. Leurs familles sont présentes, cependant, et elles voient les juridictions *gacaca* comme un moyen d'obtenir la libération de leurs proches. Deuxièmement, les communautés comprennent également des prisonniers libérés qui ont avoué en prison et ont donc été remis en liberté. Ceux-ci sont étroitement surveillés par les autorités. Ils jouent souvent un rôle important dans les procédures de *gacaca* en accusant d'autres villageois, des Bahutu qui n'ont jamais été en prison mais qui ont d'une manière ou d'une autre participé au génocide.

Si leurs propres aveux sont sincères et s'ils sont personnellement convaincus de la nécessité de dire la vérité sur le passé, ils servent de témoins experts et sont souvent consultés par les *inyangamugayo*. Leur sincérité crée toutefois de graves conflits entre ceux qu'ils accusent et eux. L'intimidation directe ou des moyens plus subtils sont employés pour les faire taire ou pour conclure une alliance avec eux. On recourt aux mêmes tactiques pour influencer le comportement des rescapés du génocide. Les témoins disparaissent parfois, assassinés. En règle générale, on estime que ces prisonniers libérés n'ont fait que des aveux partiels dans le but de sortir de prison : ils ont reconnu des crimes mineurs, accusé d'autres personnes de complicité (défuntes ou disparues) et gardé le silence sur d'autres participations. Il reste deux sous-groupes hutus : les accusés des *gacaca* et les autres, non accusés.

Le premier sous-groupe vit dans la peur du procès qui approche, dont le résultat est imprévisible. Le soulagement de ne pas être accusé domine dans le deuxième sous-groupe, mais on y veille soigneusement à ne pas entrer en conflit avec quelqu'un, car il est

connu que les conflits d'aujourd'hui peuvent être exposés dans l'arène que constituent les *gacaca* pour être traités sous le prétexte d'un acte de génocide présumé.

Au départ, les *inyangamugayo* étaient, comme le veut la tradition, des « hommes âgés et sages ». Au bout de plusieurs mois, cependant, un grand nombre d'entre eux ont dû être remplacés, car ils étaient eux-mêmes accusés lors des *gacaca*. En novembre 2005, il avait fallu en remplacer 26 752, soit 15,7 % des juges, devenus suspects. Ils ont été remplacés par des femmes, des personnes plus jeunes et des rescapés du génocide. Le siège des *gacaca* est souvent composé d'un mélange de rescapés (*tutsis*) et de « non rescapés » (*hutus*).

Les juges peuvent être exclusivement des Bahutu, ou exclusivement des Batutsi. La composition ethnique du siège est considérée comme un moyen de faire adopter un point de vue. Les juges ont reçu une courte formation sur la loi et les procédures. Chaque district (il y en a à peu près un pour dix secteurs) dispose d'un coordinateur qui supervise l'activité des *gacaca*. C'est ce coordinateur que les juges peuvent consulter.

Les autorités locales ne jouent habituellement pas un rôle très actif dans les procédures de *gacaca*, mais elles sont toujours présentes, comme les forces de sécurité ; elles ont reçu de leurs supérieurs la consigne de surveiller étroitement l'activité des *gacaca* et de rédiger des rapports. Certaines tâches purement judiciaires, comme la collecte d'informations,

Les *gacaca* sont paradoxalement une forme de justice participative impopulaire. La participation y est obligatoire. Un grand nombre de gens y assistent physiquement, mais sans s'impliquer psychologiquement et sans encourager leur activité.

ont été confiées aux autorités locales, la population et les juges n'occupant qu'un rôle secondaire. Elles mobilisent la population par des campagnes de sensibilisation et prennent des notes sur la participation des habitants de leur division administrative. Ne pas participer aux *gacaca* peut donner lieu à une amende ou à un refus de service lorsque les personnes concernées doivent

joindre l'administration locale. En ce sens, les *gacaca* sont paradoxalement une forme de justice participative impopulaire, à laquelle un grand nombre de personnes indifférentes assistent physiquement, mais sans s'impliquer psychologiquement et sans encourager leur activité. Les intervenants sont majoritairement les juges, les rescapés et un petit groupe de prisonniers libérés.

2.6. La vie après le génocide et la mise en place des juridictions *gacaca*

Au cours des dix années qui se sont écoulées entre le génocide et le début des procès en *gacaca*, les victimes et les personnes impliquées dans la violence sans être en position d'autorité pendant le génocide ont repris leur vie ensemble sur leurs collines respectives. Pas toujours en tant que voisins, puisque les rescapés ont souvent été regroupés dans des sites de réinstallation, mais toujours à proximité. Ils ont donc dû développer un mode de vie et des manières leur permettant de se comporter entre eux. Il est important de comprendre les stratégies et tactiques employées au quotidien pendant les dix années

qui ont précédé la mise en place par l'État des juridictions *gacaca*. Cela nous permet de vérifier si leur arrivée a facilité ou perturbé le processus naturel de « confrontation au passé ». Vivre ensemble n'était pas tant un choix personnel qu'une simple nécessité.

Dans le contexte rwandais, le cœur est la force qui unifie l'être humain. Les émotions, les pensées et la volonté sont liées et unifiées dans le cœur. Le cœur est inaccessible aux autres, mais c'est là que réside la vérité. Et avec la violence qu'ils ont vécue autour d'eux, « les cœurs ont changé ».

Au départ, la cohabitation fut marquée par une peur mutuelle, qui s'est atténuée au fil du temps. Après 2003, un regain de peur apparut ponctuellement à chaque vague de libération de détenus ayant avoué en prison. Jusqu'en 2005, début des *gacaca*, les conséquences du génocide étaient essentiellement exprimées en termes de pertes matérielles et humaines. La méfiance

entre les différents groupes ethniques était présente, mais restait sous la surface de la vie sociale. Par nécessité, la vie reprenait une forme de normalité et de cohabitation. La vie dans les collines est très pragmatique. Les tensions et les conflits sont gardés dans l'ombre, car voisins et villageois dépendent les uns des autres dans leurs activités quotidiennes et dans leur lutte pour survivre dans des conditions de paupérisation communes.

La réconciliation « superficielle » diverge de sa version « solide », au Rwanda comme ailleurs. La cohabitation (*kubana*) est une question de nécessité, qui peut perdre avec le temps son caractère inquiétant pour les personnes directement concernées, tandis que la réconciliation des personnes (*ubwiyunge*) est une affaire de cœur, une question de ressenti des relations sociales. Les Rwandais, et en particulier les rescapés, font souvent référence au « cœur » lorsqu'ils parlent des événements passés et expriment la nature et le degré de confiance qu'ils éprouvent pour leurs voisins, les autres villageois ou les membres de l'autre groupe ethnique.

Dans le contexte rwandais, le cœur est la force qui unifie l'être humain. C'est à la fois le centre de réception des impulsions vers l'extérieur et le lieu du mouvement intérieur. Les émotions, les pensées et la volonté sont liées et unifiées dans le cœur. Le cœur est inaccessible aux autres, mais c'est là que réside la vérité. Et avec la violence qu'ils ont vécue autour d'eux, « les cœurs ont changé ». Les cœurs ont changé en raison des crimes commis, de la violence vécue et des actes dégradants qui ont été observés. Les conditions de vie, l'univers social et les relations quotidiennes ont repris une forme de normalité, mais cette façade extérieure ne révèle pas grand-chose sur l'intérieur des gens. Les apparences sont trompeuses, comme le rappellent les dictons populaires : « entre le cœur et la langue il y a une énigme » ou « donne du lait au ventre qui a avalé la haine, il haïra davantage ». Les actes et les relations au quotidien sont devenus une manière d'affronter le passé, au sens positif comme au négatif : se croiser en chemin dans les champs, offrir et partager une bière de banane au cabaret local, inviter à un mariage ou donner un coup de main pour transporter un malade à l'hôpital peut catalyser la restructuration des émotions et des relations.

Tandis qu'accuser de sorcellerie, menacer, suspecter d'empoisonnement, interpréter un clin d'œil ou omettre d'inviter quelqu'un à une cérémonie suffit à alimenter la méfiance.

Des alliances ont parfois été conclues entre victimes et coupables, par nécessité, mais aussi parfois par choix. Explorer et s'engager dans ces pratiques était un moyen d'inspecter l'humanité de l'autre, cristallisée dans son cœur.

Le fait que l'on estime en général que les juridictions *gacaca* ne révèlent pas la vérité sur le passé implique que non seulement il n'y a aucune connaissance factuelle, mais que la réhumanisation et la resocialisation de soi et des autres – la dimension curative de la vérité – sont inexistantes.

Au cours de ces pratiques et rencontres de tous les jours, l'implication du passé avait évolué au fil des ans. Ce que nous appelons dire la vérité, rendre justice, encourager la réconciliation ou offrir une compensation (ou les émotions inverses, comme la vengeance ou la méfiance) se sont enracinés dans les ambiguïtés de la vie locale. Les implications du passé se sont intriquées

dans la toile de communautés de proximité étroitement liées, qu'un œil étranger, habitué aux différentes idées préconçues sur ce qui va de soi, aura du mal à comprendre.

Dans tous les cas, le silence sur le passé était de mise. Les choses « d'avant » étaient connues ou soupçonnées, mais personne n'en parlait à voix haute. On n'explorait que tacitement le cœur de l'autre. L'arrivée des juridictions *gacaca* a bouleversé cette situation. Elles ne

vinrent pas catalyser un processus naturel, quoique très difficile, de cohabitation qui s'était enclenché. Elles vinrent en modifier le fond : comme indiqué plus haut, ce système a pour pierre angulaire le fait de dire, révéler ou entendre la vérité.

Pendant les dix années qui ont précédé la mise en place par l'État des juridictions *gacaca*, les rescapés du génocide ont dû développer une manière de vivre ensemble et de se comporter entre eux. Les implications du passé se sont intriquées dans la toile de communautés de proximité étroitement liées, qu'un œil étranger aura du mal à comprendre. Le silence sur le passé était de mise. L'arrivée des juridictions *gacaca* a modifié le processus naturel, quoique difficile, de cohabitation qui s'était enclenché.

La (nature de la) participation aux sessions de *gacaca* est devenue l'activité permettant de sonder le (la nature du) cœur de l'autre. Avec leur mise en place, il a fallu dire la vérité face à l'État. La population rwandaise estime en général que les sessions de *gacaca* ne révèlent pas de vérité authentique sur le passé ; la vérité du cœur

de « l'autre » est donc l'un des aspects les plus problématiques du système des juridictions *gacaca*. Cela implique que non seulement il n'y a aucune connaissance factuelle, mais que la réhumanisation et la resocialisation de soi et des autres – la dimension curative de la vérité – sont inexistantes. Ce que les *gacaca* ont facilité chez certains, ils l'ont perturbé ou détruit chez d'autres.

3. Évaluation : forces et faiblesses des *gacaca*

La plupart des caractéristiques des *gacaca* ont leurs points forts et leurs points faibles, soit parce qu'elles sont bidimensionnelles, soit qu'elles sont perçues sous un autre angle.

Les Rwandais ordinaires préfèrent les juridictions *gacaca* aux juridictions nationales et au TPIR pour traiter des crimes de génocide.

Voici un aperçu des caractéristiques les plus marquantes. Nous les présentons sur une échelle allant des meilleurs atouts (1 à 3) aux plus gros défauts (5 à 7). Le point 4, au centre, offre autant d'avantages que d'inconvénients.

1. *Les Rwandais ordinaires préfèrent les juridictions gacaca aux juridictions nationales et au TPIR* pour traiter des crimes de génocide. Pour les paysans ordinaires, les tribunaux classiques sont des institutions lointaines, tant physiquement que psychologiquement. Bien que leurs réflexions sur le TPIR puissent être quelque peu modifiées par les rapports des médias et les campagnes de sensibilisation, ils préfèrent réellement la justice de proximité, malgré les problèmes qu'elle pose.

2. *Les femmes ont endossé un rôle important dans les procédures de gacaca.* Ce phénomène est cohérent avec ce qui s'est produit dans d'autres domaines de la société rwandaise. Les anciens *gacaca*, comme la société tout entière, étaient dominés par les hommes. Si le génocide était lui aussi une affaire principalement masculine, les femmes jouent à présent un rôle clé dans les efforts de reconstruction. Les *gacaca* conservent néanmoins des préjugés envers les femmes et ils sont en fait inaptes à traiter vraiment les crimes sexuels. Des dispositions ont été prises, par exemple, pour permettre aux femmes de témoigner des crimes sexuels devant des caméras. Mais l'intégration des *gacaca* dans les communautés de proximité rend difficile la prise en charge de ces crimes.

3. *Les procédures de gacaca permettent de rattraper le retard des crimes liés au génocide.* Les procès en *gacaca* battent tous les records en termes quantitatifs. Non seulement ils s'occupent efficacement des quelque 130 000 personnes incarcérées après le génocide, mais ils gèrent également les milliers d'autres qui ont été accusées de façon inattendue quand les juridictions *gacaca* ont commencé à fonctionner dans les collines, dans la campagne. Ce sera une justice de masse pour des atrocités de masse, en termes de quantité. En termes de qualité, c'est une autre affaire.

4. *Le système des juridictions gacaca est contradictoire.* La contradiction est incrustée dans le système des *gacaca* et le processus de réconciliation du Rwanda. Le régime politique post-génocide a adopté un discours de réconciliation au fil du temps, mais il ne souhaite pas lui donner de chances d'aboutir. Il entrave ce qu'il facilite en même temps. Le système des juridictions *gacaca* a été conçu et mis en place au nom de l'unité et de la réconciliation, mais les constructions légales et sociales de l'ancienne institution

Non seulement les procès *gacaca* s'occupent efficacement des quelque 130 000 personnes incarcérées après le génocide, mais ils gèrent également les milliers d'autres qui ont été accusées de façon inattendue quand les *gacaca* ont commencé à fonctionner dans les collines, dans la campagne. Ce sera une justice de masse pour des atrocités de masse, en termes de quantité. En termes de qualité, c'est une autre affaire.

et le comportement (dans sa façon de gouverner) du régime post-génocide sont les principales pierres d'achoppement d'une forme de réconciliation authentique. Les domaines dans lesquels ces contradictions se manifestent sont notamment les suivants :

Le régime politique post-génocide a adopté un discours de réconciliation au fil du temps, mais il ne souhaite pas lui donner de chances d'aboutir. Il entrave ce qu'il facilite en même temps. Les constructions légales et sociales de l'ancienne institution et le comportement (dans sa façon de gouverner) du régime post-génocide sont les principales pierres d'achoppement d'une forme de réconciliation authentique.

(a) *Ajustement ou gestion des catastrophes ?*

Le gouvernement rwandais a montré qu'il était ouvert à des ajustements du processus au fil du temps. Plusieurs modifications ont permis de rendre le système plus efficace et plus présent. Les modifications progressives ont altéré le système en intégrant davantage d'éléments réparateurs, comme la réduction de peine après des aveux sincères et l'importante place accordée aux travaux d'intérêt général. Cependant, ces modifications ont été apportées assez lentement et sont relativement mineures,

comme on le voit dans le tableau 1 comparant les lois de 2004 et de 2007. Ce qui, vu sous un certain angle, ressemble à un ajustement apparaît sous un autre plutôt comme une gestion des catastrophes.

Les juridictions *gacaca* sont un hybride du mécanisme initial de résolution informelle des conflits entièrement intégré au système judiciaire formel, un système judiciaire à la fois centralisé et décentralisé, un mode formel et informel de justice, un mélange de justice punitive et réparatrice. Elles imitent un mécanisme traditionnel de résolution des conflits dont le potentiel de réconciliation serait limité, tout en se calquant sur le système judiciaire moderne, avec des garanties plus minces d'application des lois.

(b) *Le système de juridictions fait tout et rien à la fois.*

Les modifications ont altéré les juridictions *gacaca*, les transformant en une institution hybride dotée d'éléments du mécanisme initial de résolution informelle des conflits mais désormais totalement intégrée dans le système judiciaire formel. Cela rend le système innovant, avec des traditions et des objectifs différents pouvant se renforcer mutuellement, mais cela le fragilise également lorsque les sources hétérogènes d'inspiration et les résultats prévus prennent des directions irréconciliables ou se neutralisent entre eux. Les juridictions *gacaca* sont à la fois un système de justice centralisé et décentralisé :

elles sont l'exemple même de la mise en place et de la réalisation d'un processus au niveau local, tout en étant contrôlées et guidées par en haut. Elles constituent également un mode formel et informel de justice.

Les juridictions sont aussi un mélange de justice punitive et réparatrice avec « aveux *et* accusations, accords sur les charges et la culpabilité *et* procès, pardon *et* châtiment, travaux d'intérêt général *et* incarcération » (Waldorf, 2006, pp. 52-53). Mais, comme on l'indiquait plus haut, il s'agit essentiellement d'une justice punitive. Par ailleurs, on les dit autochtones, inspirées par la justice coutumière, mais conformes aux normes internationales sur les droits humains. En nous fondant sur les nombreuses observations du fonctionnement pratique de ces juridictions, nous sommes

parvenus à la conclusion que les juridictions *gacaca* sont, d'une part, une nouveauté qui imite un mécanisme traditionnel de résolution des conflits dont le potentiel de réconciliation serait limité, tout en se calquant d'autre part sur le système judiciaire moderne, avec des garanties plus minces d'application des lois.

(c) *Paysans ou techniciens judiciaires : les subalternes ont-ils droit à la parole ?* Au Rwanda, la véritable administration non étatique de la justice se déroule en dehors de l'activité des *gacaca*, comme nous l'avons décrit dans la section 2.5. Une évaluation approfondie et une bonne compréhension des pratiques sociales de la population en question sont nécessaires pour vérifier si l'adaptation ou la mise en place d'un mécanisme de justice traditionnelle et de réconciliation serait productive. Les mécanismes de justice traditionnelle tirent probablement leur force du fait qu'ils fonctionnent en harmonie avec l'habitat socioculturel de la population dans ses activités quotidiennes.

Ils ne semblent pas être efficaces pour prendre en charge le passé du point de vue d'un organisme des droits de l'homme, mais ils correspondent aux *manières de la population locale*, en partie par nécessité et en partie par choix. Paradoxalement, l'activité des *gacaca* va plus ou moins à l'encontre des pratiques déjà développées au fil du temps pour faire face au passé. Les *gacaca* ne correspondent pas au pragmatisme du mode de vie paysan et ne sont pas adaptés à la *realpolitik* de ce microcosme. Cela confirme leur statut de « tradition inventée » et de rupture avec le passé. En outre, il existe de sérieuses lacunes dans la compréhension historique et culturelle des anciens *gacaca*, et le processus de conception et de mise en place de leur version moderne ne prend pas en compte les aspects et les conséquences socio-économiques de ce processus. « Nous ne faisons qu'appliquer la loi » est la principale réponse du régime en général et des avocats, mais aussi de la majorité des organisations non gouvernementales qui mettent en œuvre et assistent le processus des *gacaca*. Une approche légale étroite peut être une garantie dans les rapports avec les agents du gouvernement dans un environnement socio-politique fermé et étroitement surveillé, mais elle implique également de s'imposer une cécité partielle par rapport à certains enjeux. Un mécanisme d'inspiration coutumière requiert une démarche sensible aux aspects culturels.

Au Rwanda, la véritable administration non étatique de la justice se déroule en dehors de l'activité des *gacaca*, qui va plus ou moins à l'encontre des pratiques déjà développées au fil du temps pour faire face au passé, qui ne correspond pas au pragmatisme du mode de vie paysan et qui n'est pas adaptée à la *realpolitik* de ce microcosme.

(d) *Il y a à la fois trop et pas assez de décentralisation.* Comme indiqué plus haut, les Rwandais ordinaires préfèrent une justice de proximité à des tribunaux nationaux ou internationaux ou à d'autres instances judiciaires. Le fait que les juridictions *gacaca* opèrent dans l'environnement naturel des personnes concernées répond à ce désir. Cependant, les *gacaca* et plus généralement le processus de réconciliation au Rwanda sont un processus fortement dirigé et contrôlé par

l'État, dont les acteurs appliquent des principes, des mécanismes et des discours tout prêts. En voici quelques exemples : les pouvoirs publics se sont impliqués dans une procédure judiciaire et ont privé la population de leur « appropriation » lorsqu'ils ont commencé à filtrer les « véritables » suspects de catégorie 1 afin de réduire le nombre d'accusés dans cette catégorie. Il y a une part de vérité qui ne

peut pas être exprimée, comme on le reverra plus bas : l'État contrôle ce qui peut être diffusé, créant une autocensure au sein de la population.

Dans le même temps, les juridictions *gacaca* et leurs pouvoirs de répression rigoureuse sont trop décentralisés. Ils fonctionnent dans une constellation sociale de communautés locales, toutes caractérisées par une constitution démographique, une structure du pouvoir et des conflits particuliers. Cela donne la possibilité de forger des alliances ou crée la nécessité de suivre une stratégie donnée dans la pratique des « accusations » ou des « conspirations du silence », qui ne reflète pas nécessairement la procédure envisagée. C'est avant toute chose lié aux capacités et aux aptitudes des personnes. Le pouvoir de l'autorité, de l'argent ou des armes permet d'influencer les procédures. Mais c'est également le résultat du pouvoir des nombres, de la composition (ethnique) du collectif. Lorsque les rescapés sont rares et isolés, ils tendent à se taire afin de ne pas être éliminés (physiquement ou socialement) de la communauté, ou bien leurs témoignages sont partiellement ignorés. Lorsqu'ils sont nombreux, intégrés à la structure du pouvoir (administratif) et représentés au siège des juridictions *gacaca*, ils ont plus d'influence ; une situation qui peut à son tour créer un sentiment d'impuissance et d'arbitraire chez les prisonniers libérés et les accusés.

Les *gacaca* et plus généralement le processus de réconciliation au Rwanda sont un processus fortement dirigé et contrôlé par l'État, dont les acteurs appliquent des principes, des mécanismes et des discours tout prêts.

Il y a une part de vérité qui ne peut pas être exprimée. L'État contrôle ce qui peut être diffusé, créant une autocensure au sein de la population.

(e) *Vengeance, châtement ou réconciliation ?*

Nous avons observé que les rassemblements rituels dans le contexte des sessions hebdomadaires de *gacaca* altéraient les relations tendues, notamment entre les prisonniers libérés et les rescapés. L'importance des rituels en général, que ce soit ou non dans un contexte de recours à un mécanisme traditionnel de résolution des contentieux au lendemain d'un conflit violent, ressort souvent des observations, en particulier dans les contextes africains. Mais il faut distinguer les rituels au sens strict du caractère ritualiste des

processus pour bien comprendre l'effet des sessions de *gacaca*. Les *gacaca* traditionnels n'étaient pas davantage un rite que leur version moderne.

C'est l'acte répété de se rassembler pour les sessions de *gacaca*, indépendamment de ce qui s'y déroule sur le fond, qui semble avoir une influence transformative sur les relations sociales avec les personnes que l'on rencontre à ces réunions. Mais la substance de ces rencontres est gérée selon une logique purement judiciaire qui limite les aspects discursifs normalement associés aux gestes rituels ou à la dimension de dialogue et de guérison des processus de vérité. L'activité actuelle des *gacaca* montre uniquement une possibilité limitée d'évoluer vers la confiance entre groupes ethniques, vers l'empathie pour la position et les pertes des uns et des autres au cours du conflit et vers une culture de délibération démocratique et de dialogue. Cela vient du fait que les juridictions *gacaca* fonctionnent dans une logique de procès pénal et non de petite commission vérité et réconciliation. De ce fait, le processus des *gacaca* perpétue les clivages qu'il est censé éradiquer.

Les rassemblements rituels dans le contexte des sessions hebdomadaires de *gacaca* modifient les relations tendues, notamment entre les prisonniers libérés et les rescapés. C'est l'acte répété de se rassembler pour les sessions de *gacaca*, indépendamment de ce qui s'y déroule sur le fond, qui semble avoir une influence transformative sur les relations sociales. Mais la substance de ces rencontres est gérée selon une logique purement judiciaire. Les juridictions *gacaca* fonctionnent dans une logique de procès pénal et non de petite commission vérité et réconciliation.

(f) *Les facteurs contextuels entravent et facilitent les procédures de gacaca.* Les procès en *gacaca* ne se déroulent pas dans l'isolement. L'extrême pauvreté a obligé la population à recourir à des tactiques et stratégies douteuses lors des procédures de *gacaca*. Les rescapés sont privés d'une politique de réparation adaptée. Les familles des criminels condamnés perdent leur principale source de revenus lorsque le chef de famille est envoyé purger sa peine. En outre, l'État de droit n'est pas encore un principe établi au Rwanda. Les assassinats extrajudiciaires, en périphérie de l'activité des *gacaca*, sont un obstacle sérieux aux objectifs déclarés. Ils inspirent la peur à la population. De plus, le Rwanda n'est pas (encore) une démocratie.

La liberté de choix et d'opinion est loin d'être la règle. Les gens sont guidés dans leur choix pendant les élections, et les structures de l'administration locale sont conçues avec un équilibre entre postes sur nomination et élus. Les autorités nommées au niveau local forment un gouvernement fantôme par rapport aux autorités « élues ». La responsabilité remonte vers les autorités hiérarchiques, elle ne descend pas vers la population. Tous les personnages clés de l'administration (locale) sont des membres du FPR et la plupart appartiennent au groupe ethnique minoritaire. Cette usurpation du pouvoir par un groupe ethnique est remarquée par la population hutue. Bien que l'on estime que c'est dans une certaine mesure la conséquence naturelle d'un coup d'État militaire, le ressentiment gagne l'activité des *gacaca*. Même si les autorités locales ne sont pas très impliquées dans le processus des *gacaca*, elles constituent le cadre dans lequel ces derniers fonctionnent. Pour les Bahutu, ce mélange de *gacaca*, référence au passé précolonial, et de structure de pouvoir occupée par un mouvement politico-militaire dominé par les membres de la minorité tutsie est souvent perçu comme un retour à l'époque féodale, quand les serviteurs hutus étaient sous l'autorité des seigneurs tutsis dans tous les domaines de la vie. Le gouvernement a mis en place et soutient le processus des *gacaca*.

Ces juridictions ont pour objectif déclaré d'obtenir la vérité, la réconciliation et la responsabilité. Le système de juridictions doit en outre éradiquer la culture d'impunité. Dans cette perspective, les *gacaca* sont une initiative politique légitime et louable de leur plein droit. Mais les pratiques du gouvernement dans d'autres domaines, la construction institutionnelle globale et la nature du pouvoir tel qu'il est perçu sapent le fonctionnement et la légitimité du système de juridictions.

5. *Une justice participative impopulaire.* Les juridictions *gacaca* tirent leur légitimité de la participation populaire, mais cette participation n'est pas très prisée. Après l'intérêt initial, la lassitude s'est installée. Les amendes et la coercition ont fini par remplacer la participation volontaire. Non seulement parce que le processus est trop long, mais aussi parce qu'une majorité de Bahutu estime aujourd'hui que les juridictions sont une forme de justice du vainqueur qui ne leur donne pas les moyens de faire valoir leurs propres revendications.

6. *Il n'y a pas de vérité dans les processus de gacaca.* Une opinion générale et omniprésente accompagne le processus des *gacaca* : la vérité y est absente. Cela a de graves conséquences pour le système dans son essence et entrave ses objectifs ultimes. La mise à jour de la vérité sert de pierre angulaire à l'ensemble de l'architecture de la justice transitionnelle dans le Rwanda post-génocide, comme nous l'avons souligné. Les raisons de cette absence de vérité sont multiples et complexes (Ingelaere, 2007). En premier lieu, la « vérité » est tronquée par les paramètres définissant a priori ce qu'elle peut être, sur un plan méthodologique et idéologique, mais aussi selon les caractéristiques de la culture rwandaise.

La population rwandaise estime en général que les sessions de *gacaca* ne révèlent pas la vérité ; c'est l'un des aspects les plus problématiques du système des juridictions *gacaca*.

La « vérité » est principalement « légale » parce qu'elle dérive d'une procédure pénale. Elle varie selon les localités, puisqu'elle apparaît dans la dynamique des constellations locales, qui transforment et interprètent à leur manière les procédures de découverte de la vérité. Par ailleurs,

la « vérité » possède un fort degré d'instrumentalité puisqu'on la recherche par des confrontations entre groupes (majoritairement ethniques) et non par des délibérations ou par le dialogue. Elle comporte un certain degré d'arbitraire en raison du principe « d'aveu et de dénonciation sans vérification ». Par conséquent, la « vérité » est « partielle », au sens de « déformée » et « incomplète », mais aussi « unilatérale » et « unidimensionnelle », dépourvue d'un ancrage contextuel large.

7. *Réconciliation compromise et sous-culture hutue en gestation ?* Les juridictions *gacaca* ne sont pas en mesure de gérer les crimes du FPR et les meurtres de représailles commis par des civils tutsis. Le génocide contre la minorité tutsie ne peut être comparé aux crimes de guerre civile dont la population hutue a été victime. Dans le premier cas, il s'agissait d'actes de violence en vue d'une extermination, dans le second ils étaient destinés à venger, assujettir et contrôler. Toutefois, le fait que l'on s'occupe des premiers et que l'on mette les autres à l'écart crée une hiérarchie morale du bien et du mal, de la douleur et des souffrances. La dissonance entre l'expérience et la compréhension du conflit du point de vue de la population et la manière dont le gouvernement contrôle et produit la prise en charge du passé, en pratique et au niveau de l'interprétation, est l'un des principaux obstacles à la légitimation de l'ordre socio-politique actuel.

Elle crée une masse de griefs inexprimés sous la surface de la vie quotidienne et de l'activité assidue des *gacaca*, fermentant dans une « transcription cachée ». Ces opinions et expériences ne sont pas oubliées, elles ne sont simplement pas diffusées, parce qu'elles ne sont pas exprimables par

Le fait que l'on s'occupe du génocide contre la minorité tutsie alors que l'on met à l'écart les crimes dont la population hutue a été victime pendant la guerre civile crée une hiérarchie morale du bien et du mal, de la douleur et des souffrances ; ce phénomène génère également une masse de griefs inexprimés sous la surface de la vie quotidienne et de l'activité assidue des *gacaca*.

le biais de la structure de justice transitionnelle qui a été mise en place. Les rumeurs (par exemple l'idée d'une machine accompagnant les juridictions *gacaca* pour détruire tous les Bahutu, ou l'idée d'un double génocide) peuvent être considérées comme une simple fenêtre existentielle sur l'imagination sociale populaire. Les revendications des Bahutu qui ont souffert par le passé ne peuvent servir de base à une défense légale et sont certainement illégales quand elles entrent dans une idéologie de génocide, mais elles reflètent un véritable ressenti.

Un rapport sur « l'idéologie du génocide » révèle la définition vague et extrêmement large de ce qu'est l'idéologie du génocide (Rwanda, 2006a). Son vaste champ d'application permet un usage zélé, débridé et arbitraire de la force pour éradiquer non seulement les tendances génocidaires, mais aussi le moindre signe de non-conformité. Devenant prophétie, elle crée, perpétue, voire renforce ce qu'elle est censée éradiquer : une sous-culture hutue. L'objectif de rompre le cycle de la violence, inscrit dans le processus des *gacaca*, doit se fonder sur une compréhension mutuelle des origines de la société rwandaise, intégrant sa dichotomie hutu-tutsi inhérente et complexe, qui se greffe sur une lutte incessante pour le pouvoir, tout en commençant par reconnaître son point culminant dans les années 1990, avec le génocide *et* la ou les guerres civiles (Mamdani, 2002, pp. 266-270).

4. Conclusion

Depuis leur création, l'idée d'utiliser les juridictions *gacaca* pour prendre en charge les crimes liés au génocide de 1994 au Rwanda a largement circulé dans le monde. Leur existence est bien connue, mais les connaissances sur leur nature et, surtout, sur leur fonctionnement réel n'ont commencé à apparaître qu'après leur mise en œuvre au niveau national en 2005. En comparant les « anciens » et les « nouveaux » *gacaca*, il apparaît clairement que les juridictions *gacaca* ne sont pas un mécanisme de justice traditionnelle et de réconciliation épanoui. Elles ne sont pas le fruit d'une évolution progressive, mais une nouveauté imitant à la fois une ancienne pratique de résolution des contentieux et la justice classique.

En outre, un regard approfondi sur la micro-administration de la justice dans les communautés locales, un aperçu de ses résultats en termes de nombre de personnes accusées et jugées au niveau national et une dissection de la nature du processus social qu'elle a enclenché (ou, plus exactement, renforcé) conduisent à tempérer l'enthousiasme initial. Les juridictions *gacaca* ne sont pas une franche réussite. Au niveau national, nous avons vu que le système avait des points forts, mais que ceux-ci étaient éclipsés par ses points faibles. Au niveau personnel, les juridictions *gacaca* ont permis de faciliter chez certains ce qu'elles ont détruit ou perturbé chez d'autres, que ce soit en matière de vérité, de recherche de réparation, de détermination des responsabilités ou de création de la réconciliation.

Était-il possible de mieux prévoir ces faiblesses ? Peut-on encore y remédier de façon adéquate ? Quelles sont les perspectives d'avenir ? Les leçons édifiantes à en tirer ? Il n'y a pas de réponse simple, à supposer qu'il y en ait une. Le récapitulatif ci-dessus des forces et des faiblesses donne des indices sur ce qu'il faut faire et ne pas faire.

Le fait que les juridictions *gacaca* souffrent d'une campagne de structuration sociale et légale trop vaste semble avoir de l'importance. En outre, la tâche sous laquelle croule l'institution est extrêmement ambitieuse. Ces ambitions doivent être tempérées et les intrusions limitées après que l'on a pris en compte le mode de justice rwandais. Il est essentiel que le mécanisme soit bâti sur des pratiques établies et existantes, au caractère local et socioculturel, visant à « prendre en charge le passé », que ce soit dans les domaines de la guérison, de la responsabilité, de la révélation de vérité ou de la coexistence/réconciliation. Or, cela ne s'applique que de façon très limitée au cas des *gacaca*. Son objectif est punitif, alors que l'esprit de l'ancienne institution était réparateur. Les observations indiquent que la dimension réparatrice (par exemple la réparation au niveau des juridictions de cellule) fonctionne mieux que la justice classique, qui se déroule entre pairs au niveau des juridictions *gacaca* de secteur. Les travaux d'intérêt général restent une peine réparatrice de substitution importante, émanant des procès *gacaca*.

En outre, une compréhension approfondie de la dynamique et du déroulement des actes de violence en périphérie (le génocide et la guerre dans les collines) aurait permis de concevoir le système de telle sorte qu'il fasse mieux la distinction entre ceux qui sont aux commandes (même au niveau local) et ceux qui obéissent. Les modifications du système doivent agir après les faits. Comme indiqué plus haut, cela peut aussi bien être considéré comme un ajustement que comme une gestion des catastrophes. En tout état de cause, c'est une opération visant à aligner davantage le système sur ce qui existe déjà au sein de la population et sur ce qui est envisageable pour l'avenir.

Reprendre la cohabitation est une pratique qui se forge au niveau local. L'État et ses politiques peuvent faciliter ou entraver ces pratiques. Au Rwanda, on observe et l'un et l'autre : dans la nature contradictoire du concept des juridictions *gacaca*, d'une part, et, d'autre part, dans les politiques et la façon de gouverner qui entourent le système. Il semble important de ne pas exacerber les clivages que l'on est censé éradiquer et d'instaurer et de soutenir des politiques d'inclusion qui ne créent pas une dynamique d'opposition au sein de la population en renforçant les identités que l'on tente de reconfigurer (sauf si l'on n'exprime pas ce que l'on souhaite réellement, évidemment).

En ce sens, il sera difficile d'ajuster davantage le processus des *gacaca*. Le temps manque et le processus est déjà bien entamé. Toutefois, l'avenir laisse de la place pour un développement inclusif de tous dans l'une des nations les plus pauvres du monde. L'intégration sera primordiale dans les politiques de justice transitionnelle encore possibles, par exemple l'institution éventuelle d'un fonds de réparation. L'expérience des *gacaca* a montré les intérêts en jeu et les voies à (ne pas) suivre.

Références et lectures complémentaires

Forges, Alison des, *Leave None to Tell the Story: Genocide in Rwanda* [Qu'il ne reste personne pour parler : le génocide au Rwanda], Human Rights Watch, New York, 1999.

Ingelaere, Bert, « Changing Lenses and Contextualizing the Rwandan (Post-) Genocide » [Changement d'optique et mise en contexte de l'(après)-génocide au Rwanda], F. Reyntjens et S. Marysse (éd.), *L'Afrique des Grands Lacs : dix ans de transitions conflictuelles. Annuaire 2005-2006*, L'Harmattan, Paris, 2006, pp. 389-414.

— « Does the Truth Pass Across the Fire? Transitional Justice and its Discontents in Rwanda's Gacaca Courts » [La vérité passe-t-elle l'épreuve du feu ? La justice transitionnelle et les mécontents des juridictions *gacaca* au Rwanda], avant-projet, Institute of Development Policy and Management [Institution de politique et de gestion du développement], Anvers, 2007.

Lame, Danielle de, *A Hill Among a Thousand: Transformations and Ruptures in Rural Rwanda* [Une des mille collines : transformations et ruptures dans le Rwanda rural], University of Wisconsin Press, Madison, 2005.

Mamdani, Mahmood, *When Victims Become Killers: Colonialism, Nativism, and the Genocide in Rwanda* [Quand les victimes deviennent bourreaux : colonialisme, nativisme et génocide au Rwanda], Princeton University Press, Princeton, 2001.

Musoni, Protais, « Building a Democratic Culture: Rwanda's Experience and Perspectives » [Construire une culture démocratique : expérience et perspectives du Rwanda], intervention lors de la Conférence sur les élections et la responsabilité en Afrique organisée à Wilton Park (Grande-Bretagne) du 21 au 25 juillet 2003.

Ntampaka, Charles, « Le *gacaca* : une juridiction pénale populaire », Charles de Lespinay et Emile Mworoha (éd.), *Construire l'État de droit : le Burundi et la région des Grands Lacs*, L'Harmattan, Paris, 2003, pp. 219-236.

Oomen, Barbara, « Donor Driven Justice and its Discontents: The Case of Rwanda » [La justice des donateurs et ses mécontents : le cas du Rwanda], in *Development and Change*, vol. 36, n° 5, 2005, pp. 887-910.

Pottier, Johan, *Re-Imagining Rwanda: Conflict, Survival and Disinformation in the Late Twentieth Century* [Repenser le Rwanda : conflit, survie et désinformation à la fin du xx^e siècle], Cambridge University Press, Cambridge, 2002.

Prunier, Gérard, *The Rwandan Crisis: History of a Genocide* [La crise rwandaise, histoire d'un génocide], Columbia University Press, New York, 1995.

Reyntjens, Filip, « Le *gacaca* ou la justice du gazon au Rwanda », *Politique africaine*, n° 40, 1990.

Rwanda, *Rapports sur les réunions de réflexion organisées au Bureau du président de la République entre mai 1998 et mars 1999*, Bureau du président de la République, Kigali, 1999.

Rwanda, *Genocide and Strategies for its Eradication* [Le génocide et ses stratégies d'éradication], Kigali, 2006 (2006a), Rwanda, *Rapport sur la collecte des données dans les juridictions gacaca*, Service national des juridictions *gacaca*, Kigali, 2006 (2006b).

Haut-Commissariat des Nations Unies aux droits de l'homme (HCDH), *Gacaca : le droit coutumier au Rwanda*, HCDH, Kigali, 1996.

Uvin, Peter, *Aiding Violence: The Development Enterprise in Rwanda* [Aider la violence : les initiatives de développement au Rwanda], Kumarian Press Inc., Bloomfield, 1998.

— « Reading the Rwandan Genocide » [Comprendre le génocide rwandais], *International Studies Review* vol. 3, n° 3, 2001.

Waldorf, Lars, « Mass Justice for Mass Atrocity: Rethinking Local Justice as Transitional Justice » [Une justice de masse pour des atrocités de masse : repenser la justice locale comme une justice transitionnelle], in *Temple Law Review*, vol. 79, n° 1, 2006.

Sites internet

Avocats sans frontières,
<<http://www.asf.be/index.php?module=publicaties&lang=en&id=177>>.

Institut de recherche et de dialogue pour la paix (IRDPA), <<http://www.irdp.rw>>.

Service national des juridictions *gacaca*, <<http://www.inkiko-gacaca.gov.rw>>.

National Unity and Reconciliation Commission (Commission nationale pour l'unité et la réconciliation) <<http://www.nurc.gov.rw>>.

Penal Reform International, <<http://www.penalreform.org/transitional.html>>.

CHAPITRE 3

CHAPITRE 3

La justice réparatrice et le rôle des esprits *magamba* à Gorongosa (centre du Mozambique) au lendemain de la guerre civile

Victor Igreja et Beatrice Dias-Lambranca

1. Introduction

Ce chapitre est consacré aux stratégies de justice réparatrice qui ont été mises en place au niveau des communautés au lendemain de la guerre civile qui a déchiré le Mozambique de 1976 à 1992. L'accord général de paix signé à Rome (Italie) le 4 octobre 1992 par le gouvernement mozambicain, représenté par le Front de libération du Mozambique (*Frente de Libertação de Moçambique* ou Frelimo) et l'ancien mouvement rebelle de la Résistance nationale mozambicaine (*Resistência Nacional Moçambicana* ou Renamo) a mis un terme à une guerre civile particulièrement sanglante qui a duré près de vingt ans.

Les négociations de paix qui se sont déroulées entre 1990 et 1992 ont été précédées et accompagnées par une série de changements politiques profonds du régime marxiste-léniniste postcolonial, remplaçant ce dernier par la Constitution pluraliste de 1990, qui instaurait un système démocratique multipartite et une économie de marché. Ces changements socio-politiques et économiques ont été, avec les négociations de paix, des facteurs déterminants dans la résolution de la guerre civile.

Si l'accord de paix a apporté un immense soulagement aux victimes, du point de vue de la justice transitionnelle, les autorités mozambicaines n'ont mis en œuvre aucune politique spécifique destinée à traiter des abus et des crimes perpétrés pendant la guerre civile. Après avoir été exploitées et maltraitées, les victimes ont été priées de pardonner et d'oublier ce passé macabre, sous le prétexte de la consolidation de la paix et de la réconciliation nationale.

Après l'Accord général de paix de 1992, les autorités mozambicaines n'ont mis en œuvre aucune politique spécifique destinée à traiter des abus et des crimes perpétrés pendant la courte dictature marxiste-léniniste et l'interminable guerre civile. À la place, des pratiques socioculturelles se sont développées pour prendre la forme d'une justice réparatrice, d'une réconciliation et d'une guérison au lendemain de la guerre civile.

Malgré ce contexte d'abus et de crimes de guerre, puis de pratiques de déni et d'abandon après la guerre, les victimes et les rescapés du district de Gorongosa, dans le centre du Mozambique, n'étaient pas dépourvus d'espoir. En recourant aux ressources endogènes disponibles et accessibles, les rescapés de la guerre ont pu s'atteler à la tâche primordiale de réparer leur vie personnelle et collective. Nous nous intéressons ici aux pratiques socioculturelles qui prennent la forme d'une justice réparatrice et d'une réconciliation au lendemain de la guerre civile. C'est notamment le cas des esprits *magamba* (*gamba* au singulier). Les *magamba* sont habituellement les esprits de soldats morts qui reviennent dans le royaume des vivants pour exiger justice. Par leurs significations et leurs manifestations variées, les *magamba* permettent de guérir les blessures liées à la guerre et jouent un rôle clé dans l'obtention d'une justice réparatrice pour les rescapés de la guerre.

2. Le contexte des conflits dans le Mozambique colonial et postcolonial

Les Mozambicains connaissent des troubles sociaux et politiques depuis des décennies. Bien que les Portugais aient été présents au Mozambique pendant près de cinq cents ans, la colonisation n'a réellement démarré que dans les années 1930. La violence coloniale prenait la forme du travail forcé. Le refus d'accorder des droits socio-politiques, économiques et culturels aux populations autochtones était un autre trait du système politique colonial, alors que les Portugais qui s'installaient sur place étaient reconnus comme des citoyens de plein droit. Au début des années 1960, le Frelimo prit les armes pour lutter pour l'indépendance dans le nord du pays, marquant le début de la guerre et du conflit violent qui allaient durer près de trente ans.

La guerre anticoloniale dura dix longues années, de 1964 à 1974. Les régions rurales constituèrent les principaux champs de bataille, et leur population fut de loin la plus exposée et la plus durement touchée. L'accord de paix signé à Lusaka par le Frelimo et les autorités portugaises permit au Mozambique d'accéder à l'indépendance fin juin 1975. Malheureusement, la paix n'allait être que de courte durée. Les premiers actes de violence après l'indépendance furent provoqués par des forces extérieures.

Le régime de l'ancienne Rhodésie d'Ian Smith envahit le Mozambique au prétexte que des soldats de l'Armée nationale africaine de libération du Zimbabwe (*Zimbabwe African National Liberation Army* ou ZANLA) s'y étaient réfugiés. L'armée rhodésienne fit des ravages au Mozambique, dont le tristement célèbre massacre d'Inhazonia, dans le district de Barue (province de Manica) en 1977.

La guerre civile commença à la même époque, sous l'impulsion de la Renamo. Les opinions divergent, entre partisans du Frelimo et de la Renamo, tout comme entre les scientifiques, sur l'origine réelle de ce conflit intérieur. Les principaux points de désaccord portent sur les rôles respectifs des facteurs intérieurs et extérieurs. Les autorités du Frelimo voient la guerre civile comme un prolongement de la guerre d'agression extérieure, menée d'abord par les Rhodésiens puis par le régime sud-africain de l'Apartheid. Pour sa part, la Renamo met en avant les éléments intérieurs, déclenchés par la dictature postcoloniale et

les politiques répressives du Frelimo. D'autres préfèrent parler d'un mélange de facteurs à la fois intérieurs et extérieurs.

Le débat sur l'origine de la violence postcoloniale n'entre pas dans le cadre de notre étude. Le point crucial pour ce chapitre est que ces deux conflits ont causé des perturbations et des destructions massives au Mozambique. Les rescapés des deux guerres s'accordent cependant à reconnaître que la guerre civile a causé des dégâts incomparablement supérieurs par son caractère impitoyable et par la dévastation humaine et matérielle qu'elle a entraînée.

De nombreux villages ont été réduits en cendres et d'innombrables civils innocents ont été maltraités, torturés et tués. Les zones de conflit se divisaient habituellement entre les régions sous le contrôle du gouvernement et celles contrôlées par la Renamo, et de nombreux civils se déplaçaient sans cesse des unes aux autres en quête d'un minimum de sécurité. Les événements profondément traumatisants et l'assujettissement de la population n'ont cependant épargné aucun des deux camps.

Le district de Gorongosa se trouvait à l'épicentre de la guerre civile. Entre 1981 et mi-1985, les troupes de la Renamo avaient installé leur quartier général principal dans la région et exerçaient un contrôle quasi hégémonique sur les zones de guerre. Cela signifiait que la majorité des habitants avait des contacts (forcés ou libres) beaucoup plus directs avec les forces de la Renamo qu'avec l'armée du Frelimo. Comme la guerre civile avançait surtout par le biais de tactiques de guérilla, du fait de la polarisation des zones de guerre, les troupes du Frelimo estimaient que la population sous contrôle de la Renamo était nécessairement ennemie, et réciproquement.

Les conséquences furent dévastatrices pour tous ceux qui vivaient dans la région. De nombreux civils vivant en territoire Renamo furent tués par l'aviation du Frelimo. De son côté, la Renamo causa des souffrances immenses par sa politique dite de *gandira*, un système de travail forcé destiné à fournir un soutien logistique à son effort de guerre. Ce dispositif impliquait aussi l'utilisation de femmes comme esclaves sexuelles. De ce fait, la *gandira* était profondément humiliante. Certaines personnes étaient séparées de force de leur famille, d'autres étaient torturées et assassinées.

Le nombre de personnes tuées au cours de la guerre civile est un sujet litigieux. Certains observateurs parlent de 100 000 morts parmi les civils, d'autres avancent le chiffre d'un million (Hanlon, 1991). Une troisième école suggère que « selon une estimation plus réaliste, les actes militaires rebelles perpétrés tout au long de la guerre ont coûté la vie de quelque 50 000 victimes directes » (Thomashaussen, 2001, p. 98). Dans la Renamo comme dans les troupes du gouvernement, les hommes jeunes étaient invariablement recrutés pour faire la guerre.

On les forçait à détruire leur propre village et à assassiner leur propre famille. Les familles étaient soumises et forcées de s'espionner entre elles, causant la torture et la mort de nombreux parents. La culture de paix était totalement remplacée par une culture

de guerre. Le capital social, sous la forme de relations de confiance, de réciprocité, de soutien mutuel, de coopération et de solidarité, ainsi que le respect des tabous, fut sévèrement entamé.

3. La transition de la guerre vers la paix et la culture de déni au Mozambique

On rencontre dans l'histoire récente du Mozambique deux types de transition et deux stratégies différentes pour faire face à l'héritage national. La première transition s'est déroulée en juin 1975, lorsque le pays a obtenu son indépendance du Portugal. Suite à des négociations directes avec le gouvernement portugais de transition en 1974, le Frelimo a réussi à obtenir, par les Accords de Lusaka du 25 septembre 1974, le transfert total de la souveraineté et du pouvoir entre les mains de ses autorités.

La seconde transition, dans les années 1990, a englobé un très grand nombre de processus. Elle impliquait la transformation du régime politique, passant d'une idéologie marxiste-léniniste à une démocratie multipartite avec économie de marché, et de la guerre civile à la paix et à la démocratie. C'est la transition de la guerre civile vers la paix qui a principalement retenu l'attention des populations locales et des observateurs internationaux.

L'ère postcoloniale et la période de l'après-guerre civile ont induit des stratégies de justice transitionnelle différentes.

Trois ans après l'indépendance, vers la fin 1978, le parti du Frelimo se servit des discours politiques du président d'alors, Samora Machel, pour exposer sa stratégie politique de prise en compte d'une partie du complexe héritage du passé colonial. (Premier président du Mozambique postcolonial, Machel dirigea le pays de l'indépendance en 1975 jusqu'à sa mort en 1986.) La cible de cette stratégie était un groupe déterminé, appelé les *comprometidos* (les compromis), qui aurait collaboré de différentes manières avec l'ancien régime, c'est-à-dire l'administration coloniale portugaise.

Cette stratégie de prise en charge des soi-disant compromis dans le passé colonial se déroula entre la fin 1978 et 1982 et impliqua différentes initiatives, qui connurent leur point culminant avec une réunion générale connue sous le nom de *Reunião dos Comprometidos* (Réunion des compromis).

Dans son discours inaugural de la *Reunião dos Comprometidos*, Machel expliqua qu'il était nécessaire de faire face au terrible passé colonial en déclarant : « Ce n'est qu'en étudiant le passé que nous connaissons le présent. Ce n'est qu'en connaissant le présent que nous pourrions tirer des perspectives d'avenir. Ce sont les trois éléments fondamentaux qui composent une société : le passé, le présent et l'avenir. Ses pages sont marquées par l'histoire. Nous ne pouvons pas nous y opposer. C'est notre histoire » (Machel, 1982a). Et d'ajouter à la fin de la réunion : « Nous éprouvons le besoin d'approfondir toujours nos connaissances du passé afin d'améliorer sans cesse notre capacité à comprendre et à

résoudre les problèmes du présent et définir correctement les perspectives d'avenir que nous désirons » (Machel, 1982b, traduction de l'auteur).

La politique de mémoire du parti Frelimo se fondait sur l'idée que « *Não vamos esquecer o tempo que passou* » (Nous n'oublierons pas le temps passé). Cette stratégie globale s'articulait autour de différents concepts : « actes de justice révolutionnaire », « stratégie de réintégration », « auto-libération des compromis avec le fascisme colonial », « auto-libération d'une conscience chargée », « décolonisation mentale », « réhabilitation des compromis » ou « combat intérieur pour libérer sa conscience ». Malgré ces variations conceptuelles, les principales caractéristiques de cette stratégie visaient à « transformer les compromis sur le fondement de la présomption de culpabilité, du repentir, des sanctions et de la rééducation » (Coelho, 2003, p. 191).

Cette stratégie impliqua de graves entorses à la Constitution mozambicaine de 1978. Le président Machel fit de son mieux, pendant la Réunion des compromis, pour prouver à tous qu'il n'y avait aucune loi au-dessus de lui : la loi, c'était lui. Un jour, un *comprometido* présumé osa défier Machel en exigeant des preuves plus solides de son implication dans l'administration coloniale pour empêcher le Mozambique d'obtenir l'indépendance. Cela mit le président dans une telle colère que, faisant fi de la Constitution de 1978, il ordonna l'arrestation immédiate du *comprometido* et son transfert dans les champs éloignés de la province de Niassa.

Aucun des subalternes de Machel, présents à la réunion et témoins attentifs de l'ordre, n'osa rappeler au président qu'il n'avait aucun droit légal d'ordonner l'arrestation de quelqu'un. Tout le monde se tut et laissa Machel violer la Constitution qu'il avait mis tant d'efforts à donner à son pays. En outre, l'importance de cette stratégie pour les victimes de la répression coloniale ne fut jamais clairement exprimée au cours de cette réunion.

La transition postcoloniale au début des années 1980 tenta donc d'aborder les problèmes du passé colonial violent. En revanche, pendant la transition de la guerre civile vers la paix et la démocratie, au début des années 1990, il n'y eut aucune tentative de creuser dans un passé macabre, et le triste sort des victimes ne sembla pas éveiller davantage de préoccupation dans l'imagination de l'élite politique mozambicaine chargée des processus de transition.

Pour ce qui touche à la justice transitionnelle, par exemple, l'élite intellectuelle locale, les journalistes et les avocats spécialisés dans les droits humains n'organisèrent aucun débat public au Mozambique sur le meilleur moyen de faire face à l'héritage de la guerre civile et de la brève dictature marxiste-léniniste. En fait, dix jours après la signature de l'Accord général de paix du 4 octobre 1992, l'Assemblée populaire mozambicaine (à l'époque entièrement sous le contrôle du Frelimo) votait la loi n° 15/92, qui accordait l'amnistie pour les crimes commis entre 1979 et 1992. Et au moment de sa promulgation, il n'y eut pas davantage de débat public sur les implications morales de cette loi, ni de déclaration sur le pouvoir potentiel de la vérité et de la justice pour réparer les méfaits du passé, ni de demande publique officielle d'excuses en reconnaissance de la souffrance des victimes.

Une analyse du discours officiel des représentants des deux grands partis antagonistes (le Frelimo, le parti au pouvoir, et la Renamo) au moment de la signature de l'Accord général de paix montre l'importance variable des victimes dans leurs interventions publiques. Joaquim Chissano, alors président du pays, n'accordait aucune attention aux souffrances des victimes dans ses discours. Le seul message politique qu'il prononça fut que la signature de l'Accord général de paix était un acte extrêmement important et une victoire pour le peuple mozambicain. Pas la moindre phrase évoquant les souffrances de la population pendant l'interminable guerre civile, pas un mot de compassion et de respect pour la mémoire des victimes, n'est sorti des lèvres du président.

L'accord de paix reposait sur une culture de déni. Il existait une croyance répandue, quoique rarement exprimée, selon laquelle « moins on s'attarde sur le passé, plus la réconciliation est possible ».

C'est le chef de la Renamo, Afonso Dhlakama, qui prononça très tôt quelques mots en reconnaissance de la souffrance des victimes : « Nous nous souvenons tout d'abord de nos frères qui sont morts ; de tous les Mozambicains, combattants ou non, d'un camp ou de l'autre, qui sont

tombés dans cette lutte fratricide, déclara-t-il. [...] Leur sang n'a pas coulé en vain. C'est sur leur sacrifice que l'on bâtit aujourd'hui une nation nouvelle et réconciliée. Nous nous souvenons aussi de tous les nôtres qui souffrent, et qui ont si impatiemment attendu ce jour, dans les villes, dans le bush. C'est à eux, et avant tout aux jeunes, que nous adressons notre message d'espoir. Repartons à zéro. Œuvrons à la reconstruction du pays » (Mozambique Radio, traduction de l'auteur).

Comme l'a noté Priscilla Hayner, « Au Mozambique, il existait une croyance répandue, quoique rarement exprimée, selon laquelle "moins on s'attarde sur le passé, plus la réconciliation est possible". Très peu d'attention a été accordée à la responsabilité des crimes passés [...] ; au niveau national, il n'y a eu pratiquement aucun appel à la justice, à la responsabilité, à la sanction ou à l'éviction des postes publics » (Hayner, 2001, p. 187). D'autres observateurs du processus de transition se sont bornés à reconnaître que le processus de paix au Mozambique « ouvrait des espaces sociaux » (Baptista-Lundin, 2002) qui permettaient d'accorder « une attention plus ouverte aux cérémonies historiques et rituelles ayant autrefois aidé à la guérison des communautés fracturées » (Jacobson, 2005, p. 142). D'autres encore ont souligné que « dans le programme politique du Frelimo, dans la nouvelle Constitution [1990] et dans la nouvelle politique du gouvernement, on note une volonté claire et nette de réconciliation avec les différentes forces sociales.

Cela concerne les entrepreneurs privés, la communauté religieuse et les autres groupes autrefois opposés aux politiques du Frelimo. Ce processus de réconciliation se déroule dans une sphère limitée, et en particulier au niveau central » (Abrahamsson et Nilsson, 1994, p. 325). Pour ce qui est des habitants des zones rurales qui ont été les cibles directes de la guerre, Hans Abrahamsson et Anders Nilsson ajoutent qu'il « n'est pas encore possible, à l'heure actuelle, de constater le moindre signe de réconciliation réelle avec cette partie de la population, par le biais d'une politique majeure de soutien aux régions rurales » (Abrahamsson et Nilsson, 1994, p. 326).

La réalité n'a guère évolué depuis, à une exception près : l'approbation du décret-loi n° 15/2000 du 20 juin 2000, qui institue des relations entre l'administration publique locale et les autorités des communautés (*Boletim da República*, 24 juin 2000). Celui-ci marque la reconnaissance formelle de certaines autorités communautaires, en particulier les chefs traditionnels, qui ont été privés de leur position d'autorité et évincés des politiques postcoloniales menées par les gouvernements du Frelimo.

Il est incontestable que la fin de la guerre civile a apporté un soulagement par rapport aux horreurs et aux formes effroyables de dégradation et de perturbations humaines. Mais l'accord de paix reposait sur une *culture de déni* : les autorités politiques « encouragent la cécité collective, en permettant que des horreurs ne soient pas examinées ou qu'elles se normalisent en entrant dans le rythme de la vie quotidienne » (Cohen, 2001, p. 101).

L'un des effets de la culture de déni qui a marqué l'après-guerre au Mozambique fut le désaveu total du triste sort des victimes et des rescapés. La stratégie officielle de déni après la guerre civile a eu pour conséquence immédiate que les victimes, les anciens bourreaux et leurs complices ont dû cohabiter dans les villages mêmes où les abus les plus atroces et les crimes les plus effroyables avaient été commis.

Les débats sur la justice transitionnelle suggèrent qu'une telle attitude donne lieu non seulement à des sentiments de vengeance, mais aussi à des actes de violence physique visant à régler ses comptes par rapport aux abus et aux crimes de guerre. Cependant, comme on le verra plus loin, ces actes de violence physique se sont rarement produits au niveau familial et communautaire à Gorongosa.

Les débats sur la justice transitionnelle suggèrent qu'une telle attitude donne lieu non seulement à des sentiments de vengeance, mais aussi à des actes de violence physique visant à régler ses comptes par rapport aux abus et aux crimes de guerre. Ces actes de violence physique se sont rarement produits à Gorongosa.

L'un des principaux moyens de prise en compte des abus et des injustices de la guerre civile, sans lancer de nouveau cycle de violence physique, peut s'observer dans les *situations de la vie* : les rescapés de la guerre utilisent activement les ressources à leur disposition dans la communauté pour faire face à l'héritage multiple de la guerre. C'est l'objet du processus de guérison et de la dispense de justice réparatrice par les esprits et les guérisseurs *magamba*.

4. L'héritage de la guerre civile dans le paysage socioculturel de Gorongosa

Les habitants de Gorongosa occupent un environnement pluriel du point de vue des sources de pouvoir et de l'ordre légal, mais aussi des croyances et des pratiques religieuses, qui sont traditionnelles ou chrétiennes. Toutes ces ressources ont une histoire intéressante à la lumière des politiques coloniales portugaises et des idéologies marxistes-léninistes avancées par le Frelimo après l'indépendance. En dépit des métamorphoses historiques

qu'ont connues certaines de ces ressources, en particulier la justice, la médecine et le pouvoir traditionnels, toutes, y compris les groupes religieux chrétiens, ont joué un rôle dans la prise en charge des différents aspects de l'héritage de la guerre civile.

Ainsi, au lendemain de l'accord de paix de 1992 et au cours des mois qui ont suivi, les chefs et les juges traditionnels ont pris une importance croissante. Le processus de déplacement de la population et les opérations de secours imposaient d'importants efforts de coordination, pour lesquels les chefs locaux étaient indispensables. De même, il était primordial que les personnes qui s'étaient déchirées à cause de la guerre parviennent à la résolution pacifique immédiate de leurs conflits.

Dans leur message global aux autres victimes de la guerre, les chefs insistaient sur la réconciliation et excluaient *ku hirindzira* (la vengeance). Ils conseillaient à la population de *ku lekerera* (pardonner) et *ku lekererana* (se pardonner mutuellement), ce qui était la meilleure stratégie pour mettre un terme aux cycles de violence engendrés par la guerre civile. Les guérisseurs traditionnels, en particulier, ont joué un rôle crucial dans la réintégration des anciens soldats, non seulement à Gorongosa, mais aussi dans d'autres régions du pays. Dans le Mozambique de l'après-guerre civile, ils ont organisé des rituels d'accueil et de réintégration des anciens soldats pour leur permettre de renouer avec la communauté dont ils avaient dû se détacher (Dolan et Schafer, 1997).

Les groupes religieux chrétiens ont également participé aux processus de réconciliation de l'après-guerre. La majorité des églises de Gorongosa a entrepris de diffuser un message clair et fort de paix et de réconciliation sans la moindre *justiça terrene* (justice terrestre).

À Gorongosa, les esprits et les guérisseurs *magamba* liés à la guerre sont le seul phénomène de l'après-guerre civile qui se rapporte réellement à la justice transitionnelle au sens large. Ils abordent un passé macabre par la parole, par le corps et par le théâtre afin de permettre la guérison des blessures que la guerre a causées. Ils créent également un espace public où l'on obtient une justice réparatrice dans un contexte de transition de la guerre civile vers la paix.

Les idées visant à obtenir une justice formelle et *ku hirindzira* étaient totalement découragées. La responsabilité de rendre la justice à l'encontre de ceux qui avaient maltraité et tué des innocents pendant la guerre était laissée à Dieu. En plus de prêcher la réconciliation par le pardon, les groupes religieux œuvraient avec énergie à la guérison des malades.

Ces agents et les ressources à leur disposition tiennent un rôle important, mais ils ne se confrontent pas directement au passé violent. Ils encouragent plutôt la réconciliation par

le pardon, et même par le pardon unilatéral, qui ne nécessite aucune reconnaissance de responsabilité de la part des coupables. C'est pour cela que nous avons choisi ici d'étudier uniquement les esprits et les guérisseurs *magamba* en lien avec la guerre.

Ils sont le seul phénomène de l'après-guerre civile qui se rapporte réellement à la justice transitionnelle au sens large. Les *magamba* abordent un passé macabre de façon profonde (par la parole, par le corps et par le théâtre) afin de permettre la guérison des blessures

que la guerre a causées. Par leurs significations et leurs manifestations multiples, les *magamba* créent également un espace public où l'on applique et obtient une justice réparatrice dans un contexte de transition de la guerre civile vers la paix.

5. Le rôle des esprits *magamba* à Gorongosa après la guerre

Les esprits *magamba* sont apparus dans l'univers socioculturel de Gorongosa, déjà historiquement marqué par une multitude d'esprits et de guérisseurs, dans le contexte de la guerre civile mozambicaine. Particulièrement importants dans la région de Gorongosa, ils remplissent différents rôles dans la société. Au départ, les différents esprits causent une souffrance, mais la souffrance est ensuite transformée en pouvoir de guérison. Dans le cas spécifique des esprits *magamba*, le processus suivi pour transformer la détresse en guérison révèle l'existence d'espaces sociaux et d'une dynamique permettant de mettre en œuvre une justice réparatrice.

Au départ, les esprits *magamba* causent une souffrance, mais la souffrance est ensuite transformée en pouvoir de guérison.

Comme dans beaucoup d'autres régions africaines, la population de Gorongosa vit dans un monde social où il est traditionnellement admis que la mort de quelqu'un des suites d'actes traumatisants,

ou le fait de briser un tabou comme l'assassinat d'êtres humains sans motif social et/ou métaphysique, sont des crimes qu'il faut immédiatement réparer par des rituels d'expiation. Si le méfait n'est pas reconnu, l'esprit de la victime innocente revient dans le royaume des vivants pour exiger justice.

D'un point de vue historique, c'étaient les guérisseurs *madzoca* qui contrôlaient le monde des esprits de Gorongosa. Ils agissaient sur les conseils des esprits des ancêtres. Spécialistes de la divination, ils avaient le monopole des états de possession ou de transe. Ce monopole avait trois conséquences : premièrement, seuls les membres des familles qui comptaient des esprits guérisseurs parmi leurs ancêtres pouvaient être guérisseurs. Deuxièmement, pendant qu'on les guérissait de leur affliction, les patients n'avaient pas droit à la parole. La coutume socioculturelle voulait que les causes du problème médical ou social soient révélées par le guérisseur *madzoca*, qui recourait aux esprits d'ancêtres très puissants.

Grâce à une technique appelée *ku fema* (flairer), qui s'accomplissait en état de transe ou de possession par l'esprit, le guérisseur *madzoca* était capable de transférer le problème du corps du patient ou du client dans le sien. Il révélait ensuite toutes les dimensions invisibles du problème et déterminait la stratégie à suivre. Pour finir, ces procédures de guérison plaçaient un immense pouvoir entre les mains des guérisseurs *madzoca* et des esprits de leurs ancêtres. Le patient était tenu d'adopter une attitude de soumission.

En raison sans doute du fait que les communautés de Gorongosa vivaient dans des conditions de stress relativement supportables, le rôle joué par les guérisseurs *madzoca* n'avait jamais été vraiment contesté.

Par ailleurs, au XIX^e siècle, à la suite de la migration de groupes ethniques nguni venus du sud pour soumettre les populations du centre du Mozambique, il se serait déroulé un grand nombre d'actes de violence généralisée et d'assassinats dans les groupes locaux. Conséquence de cette violence généralisée, sans légitimation sociale ou métaphysique, un nouvel esprit, appelé *n'fukua*, fit son apparition dans le centre du Mozambique. Cet esprit, qui revenait dans le royaume des vivants pour réclamer justice en s'en prenant aux coupables et à leur groupe social, marquait la présence d'une pollution massive d'origine humaine dans les communautés de Gorongosa.

Le phénomène des *n'fukua* s'étendit également dans le sud du pays (Honwana, 1996). Toutefois les esprits *n'fukua* ne parvinrent jamais à s'installer au point de former une institution solide au sein de la population de Gorongosa. Selon les témoignages des anciens de Gorongosa, les esprits *n'fukua* restèrent un phénomène caché, dont il ne reste que très peu de traces matérielles aujourd'hui. Un autre aspect important à prendre en compte est le fait que les esprits *n'fukua* peuvent être considérés comme les prédécesseurs des esprits *magamba* en termes de logique d'action : ils se vengeaient d'une mort trouvée injuste. Cependant, contrairement aux esprits *n'fukua*, les esprits *magamba* finirent par s'imposer comme une institution locale ayant vocation de guérir, parallèlement aux guérisseurs *madzoca* ancestraux.

6. Les esprits *magamba* : nouvelle ère, grande détresse et espaces sociaux de guérison

Dans le contexte des guérisseurs *madzoca*, qui incarnaient les esprits des ancêtres, les esprits *magamba* annoncèrent une nouvelle ère à Gorongosa. Cette nouvelle ère était synonyme de rajeunissement, apportant force et « voix » aux jeunes gens, dans une tentative de parvenir à l'équilibre entre responsabilité individuelle et collective. Les esprits *magamba* annonçaient également une nouvelle période dans la mesure où l'on introduisait des règles et des procédures modifiées dans l'activité des guérisseurs. Afin de comprendre la justice réparatrice intégrée dans les esprits *magamba*, il faut étudier les faits ethnographiques et les confronter aux procédures de l'institution des *madzoca*.

Un élément clé de l'esprit *gamba* est son caractère aléatoire : les esprits rompent en effet avec la règle conservatrice qui voulait que seuls les membres des familles de guérisseurs puissent être possédés par des esprits et agir à leur tour en tant que guérisseurs. Les esprits *magamba* peuvent posséder n'importe quel habitant de Gorongosa, pour autant que lui ou sa famille ait connu des abus, des abandons, des traumatismes et des persécutions allant jusqu'au meurtre.

L'interminable guerre civile ayant été une période riche en actes de violence humaine extrêmes, en humiliations et en souffrances de toutes sortes, les esprits *magamba* n'ont pas tardé à prendre de l'ampleur. Les cas de possession se sont multipliés, notamment chez les jeunes femmes. La possession par un esprit *gamba* entraîne des problèmes médicaux et sociaux graves pour la victime/hôte et ses proches, mais les esprits créent aussi la possibilité de guérir.

Les esprits *magamba* sont les témoins des événements violents qui se sont produits pendant la guerre civile. Si l'on veut réussir à faire face aux esprits, il est impossible d'ignorer la violence du passé. On doit se confronter au passé, découvrir les injustices commises, reconnaître les actes mauvais et réparer les dommages causés.

À de nombreux égards, les esprits *magamba* sont les témoins des événements violents qui se sont produits pendant la guerre civile. Par exemple, contrairement aux guérisseurs *madzoca* qui ont pour principal outil de travail une *mutchira* (la queue d'un animal), symbole des relations avec les esprits des ancêtres et la nature, les guérisseurs *magamba* ont pour instrument principal une baïonnette, symbole du

passé violent. Les guérisseurs *magamba* suggèrent que si l'on veut réussir à faire face aux esprits, il est impossible d'ignorer la violence du passé. On doit se confronter au passé, découvrir les injustices commises, reconnaître les actes mauvais et réparer les dommages causés.

Ce processus est illustré ici par deux études de cas liés, ceux de Cenoria et de sa mère Amelia, qui incarnent parfaitement l'influence des esprits *magamba* en matière de guérison et de justice réparatrice.

6.1. Cenoria : étude du contexte

Cenoria est une jeune femme de vingt-sept ans. Elle est née pendant la guerre civile dans des circonstances particulièrement traumatisantes. Ses parents, qui vivaient dans une zone contrôlée par la Renamo, virent un jour trois soldats de la Renamo arriver chez eux pour les conduire à la *gandira*. À l'époque, la mère de Cenoria, Amelia, était à un stade très avancé de sa grossesse. Le père de Cenoria intervint pour demander aux soldats de ne pas imposer la *gandira* à sa femme enceinte. Très énervés, les soldats battirent violemment le père de Cenoria et forcèrent Amelia à partir pour sa mission de *gandira*.

En chemin, ils furent pris en embuscade par les troupes gouvernementales dirigées par le Frelimo, et tout le monde s'enfuit. Sous le coup de la peur et du choc, Amelia accoucha de Cenoria seule, au beau milieu du bush. La mère et l'enfant survécurent cependant miraculeusement, et toute la famille décida de quitter la zone de la Renamo pour une zone sous contrôle du gouvernement.

Le frère aîné du père de Cenoria, Zeca, refusa toutefois de partir et resta vivre sous contrôle de la Renamo. Curieusement, trois semaines après le déménagement des parents de Cenoria dans la zone gouvernementale, les soldats de la Renamo envahirent la région, forcèrent la porte des parents de Cenoria, enlevèrent son père et le ramenèrent dans la zone contrôlée par la Renamo. Il fut soumis à de terribles tortures et accusé de trahison. Le fait que les soldats de la Renamo aient pu trouver les parents de Cenoria donna lieu à des rumeurs selon lesquelles Zeca avait trahi son frère en confiant aux soldats où il se trouvait, et cette dénonciation faillit lui coûter la vie. Le père de Cenoria rompit définitivement toute relation avec Zeca.

Lorsque la guerre prit fin en octobre 1992, alors que les autorités politiques appelaient au pardon, à l'oubli et à la réconciliation, le père de Cenoria et Zeca maintinrent leurs distances et ne cherchèrent jamais à se retrouver ou à renouer des liens. Entre-temps, Cenoria avait grandi. Elle atteignit l'âge du mariage, épousa un jeune voisin et tomba enceinte. Quelques semaines avant la naissance, un esprit prit possession d'elle. Ils se rendirent chez un guérisseur, qui diagnostiqua la présence d'un esprit *gamba*. La date de l'accouchement se rapprochant, le guérisseur *gamba* décida de procéder à une cérémonie ad hoc afin de calmer l'esprit *gamba* et ainsi sauver le bébé. Cenoria put effectivement donner naissance à son bébé sans danger.

Le guérisseur *gamba* avait indiqué qu'une cérémonie plus complète serait nécessaire pour invoquer l'esprit *gamba* logé dans le corps de Cenoria, afin de régler définitivement le problème. Cependant, comme Cenoria reprenait des forces et que le bébé grandissait bien, sa famille et elle ignorèrent les instructions du guérisseur. Deux années passèrent, au cours desquelles elle continua à vivre avec son mari, et elle retomba enceinte. Cette fois, le bébé mourut quelques semaines après sa naissance. Ils firent leur deuil, enterrèrent le bébé et reprirent le cours de leur vie.

Deux ans plus tard, Cenoria et son mari réalisèrent qu'elle n'arrivait plus à concevoir d'enfant. Ils décidèrent de poursuivre leurs tentatives pendant encore un an, mais ils échouèrent. Entre-temps, Cenoria commença à faire d'effrayants cauchemars et à rêver parfois qu'elle libérait des esprits. Selon l'interprétation locale, c'était le signe de la présence d'un mauvais esprit.

Cenoria et ses parents décidèrent donc de consulter à nouveau un guérisseur *gamba*. Pendant la première consultation, l'esprit prit possession de Cenoria et s'exprima. Il révéla qu'il se vengeait du mal causé par Zeca pendant la guerre civile et qu'il fallait que Zeca reconnaisse sa responsabilité et offre une réparation pour les dommages causés, faute de quoi Cenoria serait condamnée à souffrir davantage.

Il a été mentionné plus haut que les parents de Cenoria n'avaient plus aucun contact avec Zeca depuis la guerre civile. Ayant accusé Zeca de trahison, comment pourraient-ils aller le voir pour le convaincre de rencontrer un guérisseur *gamba* avec eux afin de répondre aux accusations de l'esprit *gamba* logé dans le corps de Cenoria ? D'une part, accuser Zeca pouvait déclencher un autre cycle d'amertume, voire de violence, entre le père de Cenoria et son frère aîné. D'autre part, si le père de Cenoria n'obéissait pas à la demande de l'esprit *gamba* et qu'il n'amenait pas Zeca à la séance de guérison, ce serait fatal pour Cenoria, qui passerait certainement à côté de sa vie.

Il n'y avait pas d'autre solution, car il est impossible de guérir définitivement d'un esprit *gamba* à moins que l'accusé et ses proches ne viennent reconnaître leurs méfaits devant les personnes assistant à la séance de guérison et n'acceptent d'offrir une réparation pour les troubles de la guerre (lorsque les esprits *magamba* se manifestent, leur voix ne s'adresse pas à une personne mais à la collectivité).

Compte tenu des circonstances, le père de Cenoria décida de présenter le problème à son frère Zeca. Il n'y eut aucune violence, mais Zeca nia tout méfait pendant la guerre civile et refusa avec véhémence de participer à une cérémonie liée à son frère cadet. Comme le père de Cenoria ne pouvait pas forcer son frère aîné, il décida de porter l'affaire devant le tribunal de la communauté. Zeca fut appelé devant le tribunal.

Les juges l'enjoignirent de participer à la séance de guérison pour le bien de Cenoria, avant d'envoyer l'affaire au siège de l'AMETRAMO, l'Association des guérisseurs traditionnels du Mozambique. Ainsi, toute la famille de Cenoria et des deux frères fut finalement réunie pour la première fois depuis de longues années. La présence d'un *gamba* réclamant justice avait rompu le silence et imposé aux personnes séparées de se rassembler et de faire face aux conflits nés de la guerre.

6.2. Amelia : étude du contexte

Amelia a quarante ans. Une partie des expériences traumatisantes qu'elle a vécues est décrite dans le contexte de la naissance de sa fille Cenoria. On peut ajouter que pendant la guerre, Amelia fut séparée de sa famille : père, mère, frères et sœurs. Dès le début de la guerre civile, les parents d'Amelia décidèrent d'abandonner leur *madembe* (lieu d'origine) pour vivre dans une région contrôlée par le gouvernement. Ils restèrent sous le contrôle du gouvernement jusqu'à la fin de la guerre civile. En revanche, Amelia resta au *madembe* avec son mari et sous le contrôle de la Renamo jusqu'aux derniers instants de la guerre, quand ils décidèrent de s'enfuir eux aussi vers une zone contrôlée par le gouvernement.

Les problèmes d'Amelia débutèrent pendant la guerre civile. Après la naissance dangereuse mais réussie de Cenoria, Amelia commença à avoir des problèmes de santé au niveau de son appareil reproductif. Elle se retrouva plusieurs fois enceinte, mais fit des fausses couches inattendues au bout de quelques mois. D'autres fois, elle put garder le bébé jusqu'à l'accouchement, mais celui-ci ne survécut pas plus de six mois. En d'autres occasions encore, elle fut tout simplement incapable de tomber enceinte.

Afin de trouver un traitement pour Amelia, son mari et elle rejoignirent un groupe religieux chrétien. Ils furent de fidèles chrétiens pendant de longues années, au point que le mari d'Amelia devint même pasteur, mais Amelia ne guérissait pas. Elle demanda de l'aide à son père, qui lui conseilla de ne pas renoncer à la prière, car il était lui aussi chrétien. Après de longues années sans solution, Amelia et son mari renoncèrent à la vie chrétienne, et son triste sort tomba quasiment dans l'oubli. C'est le cas de sa fille Cenoria qui fit naître celui d'Amelia.

6.3. Transmutation des voix et vérités du passé : Cenoria et Amelia

Dans le contexte d'impunité politique et de silence qui caractérisait la période de l'après-guerre civile mozambicaine, les esprits *magamba* émergents créèrent des espaces

sociaux où les personnes séparées pouvaient se rassembler pour aborder leurs conflits nés de la guerre. Pour que l'esprit *gamba* puisse apporter guérison et justice réparatrice, il faut accomplir une cérémonie de façon collective, sous la surveillance étroite du guérisseur *gamba*. À ce stade, le rôle du guérisseur est de s'assurer que la cérémonie se déroule comme il faut pour convaincre l'esprit *gamba* logé dans le corps du patient ou dans celui d'un de ses proches de se manifester en public.

Habituellement, lorsqu'un guérisseur (*madzoca* ou *gamba*) reçoit chez lui un patient qui a besoin de *ku socera* (une cérémonie de diagnostic), ce guérisseur joue du tambour pour informer les voisins de la cérémonie qui se prépare. Ceux-ci se présentent chez le guérisseur à la nuit tombée pour accomplir avec lui *ku socera*. Lors d'une séance de diagnostic et de guérison, le guérisseur *gamba* et les participants chantent des chansons évoquant les événements de la guerre, la souffrance et la mort. Pendant qu'ils chantent, le patient est assis au milieu des participants.

Le guérisseur *gamba* entre en transe, s'empare de sa baïonnette et commence à rejouer des événements de la guerre civile. On le voit ramper, tirer, se battre, faire des mouvements étranges, courir, fumer du *nbanje* (cannabis) et boire de l'alcool. L'objectif de cette représentation est de déclencher un mélange de peur et d'empathie chez le patient qui suscite l'état de possession. On voit alors le patient devenir surexcité, faire des mouvements incontrôlés, et les participants, qui ne chantent plus, se mettent à crier fort pour appeler l'esprit à se manifester.

C'est un instant de suspense dans le rituel, car les participants ignorent à ce moment-là si le patient sera capable de laisser l'esprit prendre totalement le contrôle de son corps. Juste avant que l'esprit ne se manifeste, le patient pousse un grand cri, comme si on lui faisait mal. Les patients acquièrent une force physique phénoménale ; leurs mouvements et leur discours deviennent violents et leur regard se fige. À Gorongosa, on estime que l'esprit revient se venger des crimes passés, ce qui explique pourquoi la présence du *gamba* s'accompagne d'actes extrêmement violents.

À ce stade de transe, le guérisseur *gamba* parvient à apaiser l'esprit *gamba* du patient en lui demandant avec empathie de révéler ce qui s'est passé pendant la guerre. Lorsque l'esprit *gamba* est calmé, le guérisseur retrouve son état normal, et on assiste alors à une transmutation des voix et des rôles. Toute l'attention se tourne désormais vers le patient qui est possédé par l'esprit. L'esprit commence à révéler ce qui lui est arrivé afin que tous les participants puissent entendre.

La *participation* du guérisseur *gamba* et des autres participants est primordiale, car l'esprit qui affecte le patient doit se manifester en public par le corps du patient. C'est une différence majeure avec les pratiques des guérisseurs *madzoca*. Comme on l'a dit plus haut, on prête aux guérisseurs *madzoca* des pouvoirs extraordinaires, au point que pendant le diagnostic, les patients n'étaient pas censés intervenir ; c'est la voix de l'esprit des ancêtres qui révélait toute la vérité. Les esprits *magamba* ont transformé cette logique en accordant la position centrale non pas au guérisseur, mais

au corps du patient. Lorsque l'esprit *gamba* est prêt à porter ses accusations, le rôle du guérisseur consiste à servir d'intermédiaire dans les délibérations publiques pour parvenir à un arrangement.

C'est dans cette attente – une cérémonie publique qui dévoilerait la vérité sur un passé violent et déterminerait les responsabilités individuelles – que Cenoria, ses parents, Zeca et les siens se rendirent à l'AMETRAMO. Les guérisseurs *magamba* membres de cette organisation accomplirent *ku socera* et l'esprit *gamba* sortit du corps de Cenoria. Il s'appelait Fernando. Il se présenta comme un ancien soldat de la Renamo mort au combat. Après sa mort, Zeca avait emporté en secret des parties de son corps pour créer un sortilège qui lui permettrait de supporter l'extrême famine de l'époque en augmentant sa production agricole.

Au départ, Zeca nia avec véhémence. Il avait vu beaucoup de cadavres pendant la guerre, mais il n'avait jamais touché le cadavre d'un soldat. La discussion fut vive ; le guérisseur *gamba* responsable servait de médiateur et toute l'assistance écoutait attentivement. L'esprit révéla également qu'après la guerre civile, Zeca avait décidé de le « lancer » (*ku tussira*), c'est-à-dire de l'envoyer dans la maison de son frère cadet pour qu'il vive dans le corps de Cenoria. Les autres guérisseurs *gamba* présents lors de la séance pressèrent Zeca d'avouer la vérité au sujet de ces accusations, afin d'apaiser l'esprit.

Au bout de longues heures de délibération, Zeca reconnut que quelqu'un lui avait conseillé pendant la guerre de chercher un sort de ce genre pour faire face à la famine. Il dit aussi que pendant la guerre, comme son frère n'essayait pas de le rencontrer pour qu'ils comptent leurs morts et les honorent ensemble, il avait décidé de lancer l'esprit pour qu'il vive dans le corps de Cenoria.

Zeca ayant reconnu le mal qu'il avait fait, les guérisseurs *magamba* demandèrent à l'esprit de déterminer comment il devrait réparer. Le *gamba* ordonna que Zeca ramène les parties éparpillées de son corps et lui bâtisse une maison dans la forêt voisine, à proximité d'un arbre appelé *mussequessa* (que l'on rencontre souvent dans les cimetières) où il pourrait vivre. Les guérisseurs demandèrent ensuite à Zeca et au père de Cenoria de rechercher les morceaux du corps dans le bush, et les guérisseurs tentèrent de trouver un site avec un *mussequessa*. Zeca et son frère construisirent alors la maison pour l'esprit *gamba*.

Le jour d'après, très tôt le matin, les guérisseurs *magamba* se rendirent dans le bush avec Cenoria, ses parents et Zeca pour accomplir la cérémonie de réparation et de clôture. Les quelques participants entonnèrent des chants d'appel et le même esprit *gamba* se manifesta à nouveau par le corps de Cenoria. Les guérisseurs montrèrent la maison à l'esprit, et Zeca et son frère durent prononcer des paroles de réconciliation devant l'esprit. Zeca, en particulier, présenta respectueusement ses excuses à l'esprit et lui demanda de quitter le corps de Cenoria. L'esprit *gamba* ordonna à toute la famille de Cenoria de cesser *ku dungunha* (de murmurer) en privé, d'effacer les rancunes de leur cœur et de vivre dans la paix (*mutendere*) et la compréhension (*ku verana*).

Tandis que les guérisseurs *magamba* accomplissaient *ku socera* pour Cenoria, il se passa quelque chose d'étrange chez Amelia, qui participait aux chants en tapant dans ses mains. Elle se mit subitement à *ku tekemuka* (trembler), ce qui était le signe de la présence d'un esprit. Les guérisseurs *magamba* et toute l'assistance remarquèrent son état ; un esprit avait bel et bien pris possession d'Amelia. Il s'appelait Alberto. Il révéla que le grand-père paternel d'Amelia l'avait tué au début de la guerre civile et qu'il avait offert Amelia en secret à l'esprit en guise de dédommagement. Malheureusement le grand-père était déjà mort. Dans ce cas, puisque le coupable était décédé, la seule personne pouvant servir de *ku himirira* (l'aîné d'une famille assumant la responsabilité de celle-ci) était le père d'Amelia. Comme il n'était pas présent cette nuit-là, les guérisseurs *magamba* conclurent la séance. Ils ordonnèrent à Amelia et à son mari de demander au père d'Amelia de venir à l'AMETRAMO pour s'occuper de leur séparation passée.

Les techniques de guérison traditionnelles sont holistiques, et les esprits *magamba* incarnent cette tradition. Ils évoquent autant la guérison que la justice réparatrice et la réconciliation.

Le cas d'Amelia était d'autant plus compliqué que, comme on l'a indiqué plus haut, son père était chrétien. Habituellement, les croyants chrétiens refusent de se mêler à ceux qu'ils appellent *wanu wa dzico* (les gens de ce monde), c'est-à-dire ceux qui ne suivent pas le mode de vie prescrit par le canon

chrétien. Amelia et son mari allèrent voir son père pour lui demander de prendre part à une séance de guérison à l'AMETRAMO, mais il refusa. Pire, il déclara qu'il préférerait mourir plutôt que d'entrer chez un guérisseur traditionnel. Malgré les nombreuses tentatives pour le convaincre, il fut impossible de le faire changer d'avis ; il maintenait que toute tentative de le forcer à entrer chez un guérisseur se solderait par une tragédie car il se tuerait.

Dans ces circonstances, ni Amelia et son mari, ni les guérisseurs *magamba* ne pouvaient aller plus loin. Il n'y eut pas de cérémonie publique, et aucune voix ou vérité collective sur le passé ne fut découverte, susceptible de contribuer à l'amélioration de la santé d'Amelia. Elle devrait vivre avec l'esprit d'un homme que son grand-père avait assassiné, lequel bloquait ses possibilités d'engendrer, ainsi que celles de son mari.

6.4. L'efficacité des interventions d'un guérisseur gamba

Les vies de Cenoria et de sa mère furent suivies pendant trois ans. Un an après l'intervention, Cenoria parvint à concevoir un enfant et à lui donner naissance. Au cours de la troisième année, elle réussit à nouveau à concevoir un autre enfant et à lui donner naissance. Elle mène aujourd'hui une vie paisible avec son mari et leurs trois enfants. Effet collatéral de l'intervention, le père de Cenoria et Zeca renouèrent leurs liens familiaux (accusé de cultiver du cannabis dans ses champs, Zeca se retrouva en prison, mais il fut libéré quelques mois plus tard, faute de preuve solide).

Pour Amelia, la mère de Cenoria, la situation ne connut aucune évolution. Elle ne parvint pas à tomber enceinte et ses relations avec son mari en pâtirent. Pour lui, s'ils ne

parvenaient pas à avoir d'enfants, c'était la faute de sa femme et de sa famille paternelle. Les relations entre Amelia et son père se dégradèrent puisqu'il refusait apparemment de donner à sa fille la possibilité de procréer, et donc de mener une vie digne et plus heureuse. Pour sa part, le père d'Amelia ne s'estimait pas en tort ; il préférait que sa fille continue d'aller à l'église et cherche une solution auprès du Dieu chrétien. Toutefois, le problème des groupes religieux chrétiens est qu'ils n'encouragent pas les discours et les actes de redécouverte du passé violent, et qu'ils n'exigent aucune forme de responsabilité de la part des personnes impliquées dans les conflits.

Pour des gens comme Amelia, la résolution des problèmes tire précisément sa source de la capacité des vivants à faire face à un passé violent.

Les groupes religieux chrétiens de Gorongosa se fient entièrement au pardon unilatéral, car Dieu est considéré comme le personnage le plus important dans la résolution des conflits. Nous ne suggérons pas qu'il s'agit d'une mauvaise stratégie.

Le problème est que lorsqu'un conflit perdure, et que cela cause à la population de grandes souffrances et une profonde détresse, l'approche chrétienne n'offre aucun moyen d'intervenir avec sensibilité pour répondre aux besoins réels des rescapés de la guerre. Pour des gens comme Amelia, l'approche religieuse chrétienne présente d'importantes limites, car la résolution de leurs problèmes tire précisément sa source de la capacité des vivants à faire face à un passé violent. C'est en revivant le passé violent par le biais des esprits *magamba* que l'on pourra dévoiler l'étiologie des problèmes actuels, parvenir à la guérison, à la justice et à la réconciliation et rétablir la stabilité collective.

7. Héritage de la guerre civile, esprits *magamba* et pratiques de justice réparatrice

Les cas de Cenoria et de sa mère Amelia ne sont pas exceptionnels. Ils reflètent le sort de nombreux rescapés de la période de la guerre civile à Gorongosa. Bien que les deux cas décrits ici touchent essentiellement des femmes, les hommes peuvent aussi être possédés par des esprits *magamba* et subir des procédures de résolution semblables. Les procédures suivies par le guérisseur *gamba* montrent de manière éclatante que la guérison et la justice après la guerre ne peuvent se concevoir séparément. Les techniques de guérison traditionnelles sont holistiques, et les esprits *magamba* incarnent cette tradition. Ils évoquent autant la guérison que la justice réparatrice.

Comme on l'a vu plus haut, la guerre civile a grandement affaibli les différentes caractéristiques du capital social, qui avait permis de préserver pendant de longues années les relations de confiance au sein des familles et la stabilité sociale des communautés. De nombreuses familles ont été séparées et leurs membres ont parfois été forcés de s'espionner les uns les autres, entraînant l'assassinat de leurs proches. À la fin de la guerre, rares furent les familles qui décidèrent de se rassembler pour compter leurs morts et honorer leurs esprits furieux.

Les familles voulaient oublier l'horreur. Elles essayèrent de se réfugier dans le silence et évitèrent de se réunir pour ne pas regarder en arrière et pouvoir ainsi se tourner vers l'avenir. La population de Gorongosa vit toutefois dans un milieu socioculturel dans lequel les histoires d'abus, d'humiliation et (surtout) de meurtres d'innocents ne disparaissent pas facilement. De fait, faute d'être correctement pris en compte, les crimes reviendront toujours hanter les coupables, leurs proches et la société tout entière.

L'esprit *gamba* incarne cette valeur : les immenses souffrances et les meurtres violents ne cesseront pas tant qu'on ne s'en occupera pas correctement. Dans ce contexte, les esprits *magamba* ont brisé les murs de silence que les autorités officielles de l'État, et bon nombre de rescapés de la guerre, avaient bâtis pour nier et oublier le passé. L'esprit *gamba* remet en cause la politique dominante de déni et oblige les rescapés de la guerre à faire face à certains contentieux non résolus liés à la guerre.

Les cas de Cenoria et de sa mère Amelia démontrent que les esprits *magamba* créent un espace social où l'on peut travailler sur le passé. Dans ces espaces sociaux d'après-guerre, la colère des esprits *magamba* est traitée en réunissant le plaignant, les accusés et leurs familles respectives. La plupart de ces familles se sont déchirées pendant la guerre civile et sont restées divisées après la guerre. Les esprits *magamba* les obligent à se réunir et à faire face aux aspects amoraux et honteux de leur passé. Mais surtout, ils permettent à beaucoup de gens de ressentir qu'ils sont des victimes et de réaffirmer qu'ils ont subi des torts pendant la guerre civile. Ils servent également de bureau des rescapés de la guerre, ce qui leur permet de redresser l'héritage de la guerre civile au niveau familial et communautaire.

Autrefois (avant la guerre civile), les guérisseurs *madzoca* étaient les personnages les plus importants des procédures de guérison ; les patients n'avaient guère la possibilité d'intervenir. Les esprits *magamba* ont réformé cette logique. À présent, c'est le rescapé lésé qui a la parole et qui doit assumer ses responsabilités. La voix acquiert force obligatoire et autorité par la présence de l'esprit *gamba*. C'est cette force et cette autorité qui permettent aux rescapés de la guerre de faire face à certaines vérités de leur passé violent.

Généralement, les esprits *magamba* n'évoquent pas de vérités sur des faits individuels. Ce qui compte dans les scènes de possession par un esprit *gamba*, ce sont les témoignages de vérités *collectives* sur la victimisation et les responsabilités après la guerre.

Pourtant, plusieurs questions méritent d'être posées.

Premièrement, quelle vérité les esprits *magamba* évoquent-ils ?

Généralement, les esprits *magamba* n'évoquent pas de vérités sur des faits individuels. Ce qui compte dans les scènes de possession par un esprit *gamba*, ce sont les témoignages de vérités *collectives* sur la victimisation et les responsabilités après la guerre. Cela vient du fait que, dans cette logique africaine, la responsabilité et la culpabilité sont collectives

(Amadiume, 2000, p. 52). Cela ne signifie pas que les témoignages n'évoquent pas des faits réels sur des agents précis pendant les séances de guérison *gamba*. Au contraire. Il serait peut-être plus adapté de citer ce qu'Annette Wieviorka écrit au sujet des processus de production culturelle des témoignages. Selon elle, « les témoignages, en particulier quand ils sont fournis dans le cadre d'un mouvement culturel plus large, expriment le ou les discours valorisés par la société au moment où les témoins confient leur histoire, tout autant qu'ils rapportent une expérience personnelle » (Wieviorka, 2006, p. xii).

En ce sens, on peut expliquer en quoi la présence de l'esprit *gamba* dans le cas de Cenoria a permis d'exprimer l'histoire traumatisante d'Amelia. Bien que le témoignage de son histoire personnelle n'ait pas été le facteur principal ayant conduit à la cérémonie de guérison, en plusieurs occasions au cours des délibérations, Amelia a soulevé des éléments de son passé pour faire valoir qu'il était temps que les souffrances qu'ils vivaient cessent. En l'une de ces occasions, Amelia a déclaré sur un ton désabusé : « J'ai beaucoup souffert avec cette enfant [Cenoria]. [...] Cette enfant est née au beau milieu du bush et nous avons failli mourir toutes les deux à cause de la guerre. Aujourd'hui la guerre est finie, mais nous continuons de souffrir. Comment est-ce possible ? Comment peut-on bâtir une maison [famille] de cette façon ? »

Le guérisseur *gamba* l'a regardée avant de répondre : « C'est pour cela que nous sommes ici ce soir. L'esprit est une personne ; il voit que nous nous préoccupons vraiment de ses griefs. Lorsque la famille de votre mari écoutera ce que dit l'esprit, lorsqu'elle paiera ce qu'il demande, alors votre problème sera réglé et l'affaire sera terminée. »

Un point très important de la réponse du guérisseur *gamba* est qu'elle n'est pas dépourvue de signification. Elle porte un profond message d'espoir, car elle reconnaît la souffrance du patient et promet de lui rendre sa dignité dès lors que l'on ne se détourne pas de l'histoire collective violente, que l'on applique les pratiques discursives de l'aveu et que l'on procède à la réparation. Ce type de récit évoquant des souffrances personnelles vécues survient souvent au milieu de séances de guérison *gamba* très agitées. Les récits les plus importants sont toutefois ceux qui évoquent des vérités *collectives*, et il incombe à l'esprit *gamba* d'exprimer cette vérité collective.

Comment se fait-il qu'un ancien criminel revienne dans le royaume des vivants pour exiger justice ? Les esprits *magamba* reflètent les profondes contradictions qu'implique de survivre à une guerre civile.

Autre point important à prendre en compte en ce qui concerne la voix de la victime que l'on entend par la présence de l'esprit *gamba* : en règle générale, le *gamba* est l'esprit d'un soldat mort, c'est-à-dire un ancien agresseur. Comment se fait-il qu'un ancien agresseur revienne dans le royaume

des vivants pour exiger justice ? De quelle victimisation et de quelle justice parle-t-on dans les cas de possession par un esprit *gamba* ? Il peut sembler paradoxal qu'un ancien agresseur ne revienne pas pour présenter ses excuses et demander pardon, comme le laisseraient supposer les pratiques religieuses chrétiennes.

Au lieu de cela, l'ancien agresseur revient en victime. En observant la dynamique de la guerre civile au Mozambique, il est probable qu'un grand nombre des jeunes gens qui ont pris une part active aux combats peuvent à juste titre se présenter comme des victimes. Les soldats de la Renamo ont généralement été enlevés, et ceux qui se sont battus dans l'armée gouvernementale du Frelimo ont dû le faire dans le cadre du service militaire obligatoire, imposé par la loi. Ne devrions-nous donc pas lutter pour obtenir justice par rapport aux responsables directs des enlèvements et du recrutement militaire forcé ?

Bien qu'il soit tout à fait raisonnable de poser une telle question, ce n'est pas la principale préoccupation des esprits *magamba* et de ceux qui croient en la logique interne de leur mode de fonctionnement. Au cœur de l'affaire, il se trouve que les esprits *magamba* reflètent les profondes *contradictions qu'implique de survivre* à une guerre civile, à l'épicentre même des combats.

Ces contradictions expliquent que les actions de réparation après la guerre ne peuvent être organisées selon des catégories fixes : « coupable », « victime », « spectateur », « lâche », etc. Survivre à une guerre interminable oblige les rescapés à reconnaître l'extrême plasticité des identités personnelles au moment de la guerre, et la reconnaissance qui en résulte de la nécessité de se montrer souples dans la conceptualisation de l'après-guerre. C'est la capacité à concevoir et à accepter la malléabilité des identités et des catégories qui permet aux rescapés de la guerre à Gorongosa de parvenir à la résolution de leurs conflits liés à la guerre.

Dans ce contexte de reconnaissance de la malléabilité ou plasticité, c'est-à-dire dans la perspective socioculturelle de la population de Gorongosa, c'est justement le fait qu'il soit impossible à un esprit de demander pardon qui donne la possibilité aux vivants de parvenir à la réconciliation et à la guérison via des mécanismes de justice réparatrice. Les auteurs d'abus et de crimes graves pendant la guerre reviennent sous la forme d'esprits *magamba* et de victimes.

La lutte des esprits crée l'espace social où les rescapés de la guerre qui ont été victimes d'abus se réunissent avec ceux qui ont commis des abus, avec leurs familles et avec la

communauté tout entière. Dans les espaces sociaux ainsi créés, la violence du passé est revécue : les rancunes, l'amertume et le mécontentement restés dans le cœur des survivants peuvent s'exprimer sans risque de déclencher un nouveau cycle d'abus et de violence.

Dans les espaces sociaux créés par les cérémonies de guérison *magamba*, la violence du passé est revécue : les rancunes, l'amertume et le mécontentement restés dans le cœur des survivants peuvent s'exprimer sans risque de déclencher un nouveau cycle d'abus et de violence. Ils canalisent les sentiments négatifs et rétablissent la dignité des différents rescapés de la guerre et de leurs familles.

En généralisant d'un point de vue ethnographique, les esprits *magamba* représentent (a) l'histoire violente de la région et du collectif des vivants et des morts : les *magamba* évoquent les actes

manhadzo (honteux) de la guerre passée ; (b) la possibilité, pour les rescapés de la guerre, de canaliser leurs sentiments négatifs et leurs mauvais souvenirs de façon positive : lorsque les esprits *magamba* surgissent, ils révèlent ce qui s'est passé ; (c) un espace social sûr permettant un dialogue collectif et la transformation de l'héritage commun de la guerre : les esprits *magamba* insultent les gens car ils sont très en colère contre ce qui s'est passé ; et (d) une justice réparatrice, en rétablissant la dignité des différents rescapés de guerre et de leurs familles, qui étaient jusque-là profondément divisés et vivaient dans la détresse : « votre problème sera réglé ».

La justice réparatrice se trouve renforcée dans l'esprit et dans la pratique car, dans les procédures de relation avec les esprits *magamba*, les faits ethnographiques montrent par exemple que les guérisseurs *magamba* n'utilisent pas les concepts collectifs de guérison ou de traitement (*ku lapa* ou *ku londziwa*). Ils préfèrent utiliser des concepts juridiques tels que *ku tongwa* (juger), *ku vundzissana* (s'interroger mutuellement), *ku bueca* (avouer), *ku lipa* (payer), *ku lekerera* (pardonner) et *ku verana* (comprendre).

Lorsque l'on explore l'élan créé par les esprits *magamba* dans sa dimension socioculturelle, les différentes victimes et leur famille sont capables de parvenir à la réconciliation et de reprendre le cours de leur vie dans la dignité et la stabilité sociale. Cela apparaît clairement dans le cas de Cenoria. D'un autre côté, lorsque les rescapés de la guerre persistent dans leurs dénégations, il en résulte de la tristesse et la prolongation des souffrances, comme l'illustre le cas d'Amelia.

Finalement, malgré ces aspects très positifs, il convient de faire preuve d'esprit critique à l'égard du contenu des *magamba*. Ils ne sont pas égaux. En effet, les femmes tuées au cours de la guerre civile mozambicaine n'ont pas la possibilité de revenir dans le royaume des vivants sous forme d'esprits pour réclamer justice. Seul l'esprit des hommes peut le faire. En ce sens, même si les esprits *magamba* rompent avec le silence du passé, d'un point de vue structurel, la justice qu'ils apportent contribue à renforcer le pouvoir patriarcal dans un pays qui lutte pour parvenir à l'égalité des sexes.

Dans ce contexte, il est nécessaire d'établir un agenda politique qui s'appuie sur les connaissances socioculturelles établies pour traiter l'inégalité des sexes imposée par les esprits *magamba*. Les rescapées de la guerre et les femmes de Gorongosa en général ont besoin d'interventions (extérieures) complémentaires qui leur donnent une voix et une place, non seulement dans le domaine de la guérison et par le langage des esprits, mais aussi dans d'autres domaines de l'organisation sociale, juridique et économique de leurs communautés, afin qu'elles puissent véritablement transformer leur situation présente difficile.

8. Conclusion

L'accord de paix mozambicain a mis un terme aux violences de la guerre civile et a apporté un soulagement aux horreurs et aux formes effroyables de souffrances humaines. Cependant, dans une perspective de justice transitionnelle, l'accord de paix repose sur

des fondations très injustes. Par sa culture de déni, l'élite politique mozambicaine interdit tout processus légal et politique visant à reconnaître les violations flagrantes des droits humains et les crimes commis pendant la guerre civile.

Au lendemain d'une guerre civile interminable, réconcilier des familles et des communautés profondément divisées est une tâche très complexe. C'est d'autant plus difficile lorsque les responsables directs des actes de violence abandonnent les rescapés de la guerre (victimes ou agresseurs) à eux-mêmes pour régler leurs conflits profonds liés à la guerre.

Pourtant, malgré la négligence délibérée officielle, les rescapés vivant dans l'ancien épïcentre de la guerre civile à Gorongosa n'ont ni recouru à la violence de représailles (que Richard Wilson [2001] décrit au sujet des *townships* sud-africaines post-Apartheid), ni écouté les pouvoirs publics, qui pressaient les rescapés de « pardonner et oublier ». Inspirés par leur propre sagesse culturelle, les rescapés de Gorongosa ont au contraire réussi à développer leurs propres mécanismes socioculturels pour favoriser la guérison et permettre la justice et la réconciliation au lendemain de la guerre civile.

Avec l'émergence des esprits *magamba*, des espaces sociaux se sont créés pour sortir du silence le passé macabre et forcer les individus, leur famille et les membres de la communauté à se réunir pour faire face à l'héritage de violence. Ces pratiques théâtrales et les processus qu'elles impliquent permettent de guérir les blessures liées à la guerre et de créer une forme locale de justice réparatrice qui rend leur dignité aux rescapés. D'un point de vue politique, le *gamba* n'est pas une réponse au fait que les institutions de l'État n'ont pas su fournir de mesures de responsabilité dans le cadre d'un processus de justice transitionnelle au lendemain de la guerre civile.

Les *magamba* font partie de l'évolution d'une tradition locale bien établie visant au règlement des comptes dans les histoires de violence personnelle et collective. Lorsqu'un innocent meurt de façon injuste, peu importe que la justice séculaire intervienne ou non, l'esprit du mort revient dans le royaume des vivants pour hanter les coupables, leur famille et leur communauté. S'ils n'accomplissent pas les rites appropriés, les coupables et la collectivité sont condamnés à souffrir. À cet égard, les esprits *magamba* évoquent des formes socioculturelles de justice et de réconciliation au lendemain d'un passé terrible qui permettent aux communautés dévastées par la guerre de contenir la violence, de rétablir l'ordre social et d'instaurer un sentiment de continuité et d'identité collective.

Dans la détermination de l'impact général des esprits *magamba* au Mozambique, il est clair que ces esprits et les pratiques qu'ils provoquent apportent une contribution décisive aux formes quotidiennes de reconstruction des institutions étatiques mozambicaines après la guerre, en dispensant des soins médicaux et en donnant accès à certains types de vérité et de justice. En outre, les esprits et les guérisseurs *magamba* renforcent l'idée de pluralité des institutions africaines de justice, de réconciliation et de guérison.

Les processus socioculturels comme ceux accomplis par les esprits et les guérisseurs *magamba* correspondent à ce que nous appelons des *vérités enchevêtrées*. Cela signifie

que les esprits et les guérisseurs *magamba* permettent aux rescapés de la guerre d'obtenir justice, ce qui crée la guérison et la réconciliation dans le centre du Mozambique.

Cependant, en exprimant ces importantes réussites locales, les *magamba* et autres phénomènes d'après-guerre similaires courent le risque d'être utilisés à mauvais escient par l'élite politique nationale. Celle-ci peut par exemple utiliser le succès des esprits et des guérisseurs *magamba* comme argument pour justifier son choix de l'amnistie, de l'impunité et du silence après la guerre. L'argument se fonde sur l'idée que « les Mozambicains ont leurs propres méthodes », et donc qu'il n'est pas nécessaire d'enclencher des processus de justice formelle pour prendre en compte les abus et les crimes commis pendant la guerre civile et la dictature marxiste-léniniste.

Les déclarations de l'ancien président Joaquim Chissano aux journalistes à l'occasion du 12^e anniversaire de l'Accord général de paix, le 4 octobre 2004, confirment cette position. Les journalistes mozambicains ont rapporté ses invectives contre toute enquête sur les crimes du passé : « Nous n'avons pas besoin de savoir lequel des deux camps a fait le plus de morts » (*Diário de Moçambique*, 2004). Selon le journal, « Chissano a répété qu'il était opposé à la création d'une Commission Vérité et Réconciliation, comme on en trouve dans l'Afrique du Sud "post-Apartheid", pour enquêter sur tout ce qui touche au conflit armé au Mozambique. [...] Pour Chissano, la réconciliation au Mozambique avance à la façon mozambicaine, par des gestes quotidiens, ce qui suscite des applaudissements dans le monde entier » (*Diário de Moçambique*, 2004, traduction de l'auteur).

La déclaration de Chissano est juste, dans la mesure où des phénomènes socioculturels comme ceux représentés par les esprits *magamba* témoignent à la fois d'expériences très violentes de la guerre et de formes quotidiennes d'engagement dans la justice, la réconciliation et la guérison après la guerre civile. Cependant, il s'égare sur deux points. D'une part, il confond responsabilités des communautés et responsabilités de l'État. D'autre part, il omet de développer une approche critique de la « façon mozambicaine » et des actions de l'élite politique nationale par le passé.

Au bout du compte, le fait que les rescapés de la guerre s'engagent dans des formes quotidiennes de justice, de réconciliation et de guérison ne doit pas servir d'excuse à l'inaction de l'État face au passé violent. La responsabilité des êtres et des familles qui ont survécu à la guerre dans les anciennes zones belligérantes est une chose ; la responsabilité des auteurs directs d'actes de violence systématiques qui ont causé la mort de milliers de gens et détruit de vastes régions du pays pendant seize ans en est une autre.

En ce qui concerne la responsabilité d'après-guerre, l'ancien homme d'État reste muet. Jusqu'à présent, aucun groupe organisé n'est apparu dans la société mozambicaine pour pousser systématiquement les autorités politiques à enquêter sur les crimes commis pendant la guerre civile. De ce fait, des hommes politiques issus tant du Frelimo que de la Renamo se servent des souvenirs de la guerre civile comme d'une arme, à des fins politiques.

Références et lectures complémentaires

Abrahamsson, Hans, et Nilsson, Anders, *Moçambique em transição* [Mozambique en transition], trad. Dulce Leiria, PDRI, Gothenburg et CEEI-ISRI, Maputo, 1994.

Amadiume, Ifi, « The Politics of Memory: Biafra and the Intellectual Responsibility » [La politique de mémoire : le Biafra et la responsabilité intellectuelle], Ifi Amadiume et Abdullahi An-Na'im (éd.), *The Politics of Memory: Truth, Healing and Social Justice* [La politique de mémoire : vérité, guérison et justice sociale], Zed Books, Londres, 2001, pp. 38-55.

Baptista-Lundin, Irae, « Uma leitura analítica sobre os espaços sociais que Moçambique abriu para colher e cultivar a paz » [Analyse des espaces sociaux que le Mozambique a ouverts pour recevoir et cultiver la paix], Brazão Mazula (éd.), *Moçambique: 10 anos de paz* [Mozambique : dix ans de paix], vol. I, CEDE, Maputo, 2002, pp. 96-139.

Boletim da República, série I, n° 42, Quarta Feira, 14 octobre 1992. Supplément.

Cohen, Stanley, *States of Denial: Knowing about Atrocities and Suffering* [Les états de déni : connaître les atrocités et les souffrances], Polity Press, Cambridge, 2001.

Coelho, João Paulo, « Da violência colonial ordenada à ordem pós-colonial violenta: Sobre um legado das guerras coloniais nas ex-colónias Portuguesas » [De la violence coloniale commandée à l'ordre postcolonial violent : l'héritage des guerres coloniales dans les anciennes colonies portugaises], *Lusotopie*, 2003, pp. 175-193.

Diário de Moçambique, Maputo, 5 octobre 2004.

Dolan, Chris, et Schafer, Jessica, *The Reintegration of Ex-combatants in Mozambique: Manica and Zambezia Provinces* [La réintégration des anciens combattants au Mozambique : les provinces de Manica et de Zambézie], Rapport final à l'USAID Mozambique, Refugee Studies Programme, Oxford, 1997.

Hanlon, Joseph, *Who Calls the Shots?* [Qui mène la barque ?], Indiana University Press, Bloomington, 1991.

Hayner, Priscilla, *Unspeakable Truths: Confronting State Terror and Atrocity* [Les vérités indicibles : affronter les atrocités et la terreur étatiques], Routledge, New York, 2001.

Honwana, Alcinda, « Spiritual Agency and Self-renewal in Southern Mozambique » [Organisation spirituelle et renouveau personnel dans le sud du Mozambique], thèse de doctorat, School of Oriental and African Studies [École d'études orientales et africaines], London University, 1996.

Igreja, Victor, « Why Are There So Many Drums Playing until Dawn? Exploring the Role of Gamba Spirits and Healers in the Post-war Recovery Period in Gorongosa, Central Mozambique » [Pourquoi entend-on autant de tambours jusqu'à l'aube ? Exploration du rôle des esprits et des guérisseurs *magamba* dans la période de reprise d'après-guerre à Gorongosa, dans le centre du Mozambique], *Transcultural Psychiatry*, vol. 40, n° 4, 2003, pp. 459-487.

Igreja, Victor, et Dias-Lambranca, Beatrice, « The Social World of Dreams and Nightmares in a Post-conflict Setting » [Le monde social des rêves et des cauchemars dans un contexte post-conflit], *Intervention*, vol. 4, n° 2, 2006, pp. 145-147.

Igreja, Victor, Kleijn, Wim et Richters, Annemiek, « Women's Posttraumatic Suffering after the War in Mozambique » [Souffrances post-traumatiques des femmes après la guerre au Mozambique], *Journal of Nervous and Mental Disease*, n° 194, 2006, pp. 502-509.

Jacobson, Ruth, « Gender, War, and Peace in Mozambique and Angola: Advances and Absences » [Sexes, guerre et paix au Mozambique et en Angola : avancées et absences], in Dyan Mazurana, Angela Raven-Roberts et Jane Parpart (éd.), *Gender, Conflict, and Peacekeeping* [Sexes, conflit et maintien de la paix], Rowman & Littlefield, Lanham, 2005, pp. 134-149.

Machel, Samora (président), Discours d'inauguration de la Reunião dos Comprometidos, Maputo, 2 juillet 1982 (1982a) (traduction de l'auteur).

— Discours de clôture de la Reunião dos Comprometidos, Maputo, 7 juillet 1982 (1982b) (traduction de l'auteur).

Thomashaussen, André, « Mozambique: A Case Study » [Mozambique : une étude de cas], intervention lors de la Conférence sur les politiques d'identité et d'exclusion en Afrique, University of Pretoria, 2001, disponible à l'adresse <http://www.kas.de/db_files/dokumente/7_dokument_dok_pdf_5094_2.pdf>.

Wieviorka, Annette, *The Era of the Witness* [L'ère des témoins], trad. Jared Stark, Cornell University Press, Ithaca, 2006.

Wilson, Richard, *The Politics of Truth and Reconciliation in South Africa* [Les politiques de vérité et de réconciliation en Afrique du Sud], Cambridge University Press, Cambridge, 2001.

CHAPITRE 4

CHAPITRE 4

Nord de l'Ouganda : pratiques traditionnelles dans la région acholi

James Ojera Latigo

Les normes et valeurs culturelles qui sont souvent au cœur du développement des êtres humains et de leur coexistence éclairée sont ancrées et soudées dans des ensembles spécifiques de principes qui guident le comportement humain. L'invocation de la culture ne doit donc pas être celée sous un voile primitif, mais doit viser à identifier des valeurs qui seront utiles à l'humanité.

1. Le conflit

1.1. *Chronologie descriptive*

Depuis son indépendance en 1962, l'Ouganda n'a cessé d'être ravagé par des vagues de violence d'origine ethnique et de motivation politique, décrites par certains comme des « cycles de revanche et de méfiance ». Les groupes ethniques du pays demeurent confrontés à de profondes divisions et à une très vive polarisation, qui ont été fortement exacerbées par le mode d'évolution politique qu'a suivi le pays depuis son indépendance. Le Mouvement de résistance nationale (NRM, *National Resistance Movement*) est au pouvoir depuis vingt et un ans et n'a ouvert que récemment l'espace politique, après dix-neuf ans d'hégémonie.

La domination du NRM a motivé la création de groupes de combat ou de milices de nature ethnique et a donné naissance à un certain nombre de structures militaires uniques, personnalisées et non institutionnalisées. Il y a peu, tous ces mouvements ont placé sur le devant de la scène la question de l'ethnicité, afin de se constituer un profil idéologique qu'ils pourraient brandir dans une quête de soutien politique. Les accusations de détournement du pouvoir ethno-régional et les confrontations sont allées bon train et sont illustrées par la succession de conflits armés, dont le plus dévastateur et le plus inextricable est celui qui sévit actuellement au nord de l'Ouganda.

Avant de circonscrire les problèmes qui assaillent le pays, en particulier le nord de l'Ouganda, il nous faut d'abord évoquer quelques aspects du contexte historique et politique.

1.1.1. Racines historiques : le joug militaire perçu par les populations du nord

Les colons britanniques considéraient la partie nord de l'Ouganda comme une « zone à problèmes ». La région était en effet décrite, à l'époque, comme « un territoire hostile, perturbé, occupé par quelques tribus suffisamment puissantes pour opposer une résistance ferme et prolongée » à l'occupation britannique (Barber, 1968, chapitres 10 et 11). Lorsque les Britanniques ont décidé de mettre le nord sous leur coupe, c'était pour des raisons de sécurité : ils jugeaient nécessaire de sécuriser le sud et l'ouest du pays, c'est-à-dire les territoires qu'ils occupaient effectivement, où ils souhaitaient implanter leur administration. Jusqu'en 1921, toute la zone du nord s'est donc trouvée sous occupation militaire, placée de fait sous l'égide de la Garnison du Nord – une velléité de pouvoir et d'autorité sur la zone « contre laquelle les tribus ne pouvaient rien faire » (Barber, 1968, p. 121).

Après la Première Guerre mondiale, les Acholi ont été utilisés dans le cadre d'une politique du « diviser pour mieux régner » que les Britanniques appliquaient pour « pacifier » le nord en opposant les Nubiens (tribu ethnique implantée au sud du Soudan, dont les membres avaient été employés pour conduire des expéditions punitives contre les Lango, groupe ethnique proche des Acholi) et les Baganda (royaume établi dans le sud de l'Ouganda) aux Banyoro (puissante dynastie lwo organiquement liée aux Acholi). Le mythe créé de toutes pièces par les Britanniques autour du peuple acholi du nord, qui présente celui-ci comme une « tribu martiale », date de cette époque. Ce mythe reposait entièrement sur des préjugés et des faits déformés et était utilisé à des fins politiques. Jusqu'alors, les Acholi avaient été considérés comme des ennemis et insuffisamment « martiaux » pour être engagés dans les guerres britanniques.

Par la suite, ils ont peu à peu été intégrés aux contingents britanniques, mais ces enrôlements ne se faisaient qu'en échange de récompenses aux chefs, qui recevaient 3 roupies pour chaque recrue acholi. Ces enrôlements en grands nombres dans l'armée étaient plus liés à la situation économique des Acholi qu'à des motivations d'ordre culturel. Les effectifs militaires acholi ont fortement régressé dans les années 1950, lorsque l'armée a entrepris de chercher ses recrues parmi les Lango et les Iteso (groupe ethnique nilo-chamitique implanté dans l'est de l'Ouganda).

1.1.2. L'expérience postcoloniale

La perpétuation par les Britanniques du mythe de la « tribu martiale » des Acholi et leur politique coloniale du « diviser pour mieux régner » sont parmi les facteurs qui ont créé un terrain propice aux troubles qui ont ensuite agité la région. Les élites politiques postcoloniales ont tiré profit des arguments avancés pour justifier ces mythes et les

divisions ethniques qu'ils ont induites. De fait, ils s'en sont servis avec le plus grand cynisme pour se livrer, à leurs seules fins, à diverses manipulations politiques. Le résultat de ce jeu politique a été le déferlement de conflits armés que le pays a connu.

Depuis l'indépendance en 1962, il y a quarante-cinq ans, l'Ouganda a eu neuf chefs d'État différents, avec des mandats de durée variable. Le Dr Milton Obote, qui a été investi par les Britanniques au moment de l'indépendance, a été le premier président doté de pouvoirs exécutifs et a ouvert la voie à ses successeurs. D'une certaine façon, il est devenu le mentor des présidents qui lui ont succédé, parmi lesquels Idi Amin et Yoweri Museveni. Obote, Idi Amin et Tito Okello Lutwa, qui étaient tous originaires du nord de l'Ouganda, ont dirigé le pays pendant vingt et un ans au total – une longévité qui n'a été surpassée que par Museveni, dont le règne semble pour l'heure infini.

Le grand tournant amorcé dans la construction des instances politiques de l'Ouganda – axées totalement sur la manipulation – a eu lieu en 1967, lorsque Obote a abrogé la Constitution issue de l'indépendance pour proclamer la Constitution républicaine (qui abolit les royaumes), conférant au président les moyens d'exercer à sa guise les pouvoirs exécutifs. Le président avait en effet tout loisir de promouvoir, muter, licencier et déployer des commandants et officiers militaires.

L'avènement de cette politique de manipulation a fait le jeu de la militarisation et des conflits armés dans le pays. L'encadré 4 présente une chronologie de quelques-uns des épisodes les plus marquants.

Encadré 4 : Les antécédents des conflits en Ouganda depuis l'indépendance

1966 : le premier conflit armé intérieur éclate. Le général Idi Amin Dada, commandant de l'armée pendant le premier mandat présidentiel de Milton Obote, prend la tête d'une opération militaire dirigée contre le palais Lubiri, qui abrite le siège du royaume de Buganda, contraignant le roi Frederick Edward Mutesa II à l'exil. Ce mouvement entraîne la chute du royaume de Buganda et, par la suite, le démantèlement de toutes les institutions culturelles du pays.

1971 : un coup d'État militaire est orchestré par le général Amin pour renverser le gouvernement UPC (*Uganda People's Congress*) de Milton Obote, plongeant le pays dans une brutale dictature militaire de neuf ans, au cours de laquelle on estime à 500 000 le nombre de personnes tuées, essentiellement des Acholi.

1979 : après l'invasion en 1978 par Amin de la région Kagera, à la frontière tanzanienne, les Forces de défense du peuple tanzanien (TPDF, *Tanzanian People's Defence Forces*), conjointement avec des Ougandais en exil (dont beaucoup étaient originaires du nord de l'Ouganda), organisent une guerre de libération qui renverse le régime militaire du président autoproclamé à vie de l'époque, le Dr Idi Amin Dada VC DSO MC, conquérant de l'Empire britannique.

1979-1980 : des querelles administratives, des mouvements de contestation et des changements de pouvoir font suite à la chute d'Amin pour culminer en 1980 avec les élections générales, « remportées » par le parti UPC d'Obote, qui entame alors son second mandat présidentiel. Apparemment, la victoire aurait dû revenir au Parti démocratique (DP, *Democratic Party*). Les

innombrables accusations de fraude électorale ont conduit d'autres groupes, dirigés par Yoweri Museveni, à prendre les armes dans la brousse de Luwero pour engager une guerre prolongée contre le gouvernement UPC nouvellement élu.

1980-1986 : plusieurs soulèvements (d'envergure modérée) impliquant des groupes armés ont lieu jusqu'en 1985, lorsque des soldats mutinés de l'armée nationale renversent le second gouvernement d'Obote (UPC) et placent à la tête du pays une Commission militaire dirigée par le général Tito Okello Lutwa (encore un homme du nord). Le nouveau chef d'État *de facto* ouvre aussitôt avec les différents groupes rebelles des négociations générales, qui deviendront les pourparlers de paix de Nairobi. En décembre 1985, un accord est conclu et signé par toutes les parties à l'exception de l'Armée nationale de résistance (NRA, *National Resistance Army*) de Museveni. La NRA rompt l'accord et l'enfreint impunément. En janvier 1986, la NRA renverse le gouvernement par les armes et y installe le Mouvement de résistance nationale (NRM, *National Resistance Movement*), encore au pouvoir à ce jour.

Les nouvelles instances lancent une idéologie dogmatiquement appelée « Programme en dix points », qui devait ostensiblement imposer un « changement fondamental » dans la gouvernance du pays. Une nouvelle ère semble s'ouvrir au peuple d'Ouganda. Cependant, cet optimisme de façade dissimule un autoritarisme croissant de la part du NRM, le parti au pouvoir. Aujourd'hui encore, la situation est loin d'être idéale.

Depuis 1987, une série de rébellions et d'insurrections (22 au total) conduite par différents acteurs sape l'autorité du gouvernement NRM.

Depuis qu'il a éclaté en 1986, le conflit qui fait rage dans le nord de l'Ouganda a traversé plusieurs phases de mutation, avec l'émergence de divers groupes en lutte contre le gouvernement du lieutenant général Yoweri Kaguta Museveni. Ces groupes comptent dans leurs rangs des soldats de l'ancienne Armée de libération nationale de l'Ouganda (UNLA, *Uganda National Liberation Army* – l'armée formée pour renverser le régime d'Idi Amin), de l'Armée démocratique du peuple ougandais (UPDA, *Uganda People's Democratic Army*) dirigée par feu le brigadier Odong Latek, des Forces mobiles du Saint-Esprit (HSMF, *Holy Spirit Mobile Forces*) dirigées par une prophétesse, la défunte Alice Auma Lakwena (décédée en février 2007 dans un camp de réfugiés du Kenya), du Mouvement du Saint-Esprit II (HSM II, *Holy Spirit Movement II*) dirigé par le père d'Alice, Severino Lukoya, et de l'Armée démocrate-chrétienne unie d'Ouganda (UCDA, *Uganda Christian Democratic Army*), dirigée par Joseph Kony, qui a pris en 1991 le nom d'Armée de résistance du Seigneur (LRA, *Lord's Resistance Army*), toujours en activité, avec des conséquences désastreuses dans le pays comme par-delà ses frontières.

Le principal fléau en Ouganda a été et demeure le pouvoir absolu et illimité.

Depuis qu'un accord de paix a été signé entre l'UPDA et le gouvernement NRM/NRA au Pece Stadium en 1988, le conflit a connu plusieurs mutations – depuis la première rébellion dirigée par l'UNLA/

UPDA jusqu'aux rébellions les plus récentes. Contrairement à ce que de nombreux auteurs ont prétendu, il n'y a pas d'argument « scientifique » ni cohérent au sens « politique » pour attribuer de façon générale la guerre en Acholiland à l'héritage des régimes d'Amin et

d'Obote. En effet, même si l'on omet les inexactitudes factuelles, cette généralisation ne fait aucun cas des nombreuses transformations politiques et spirituelles du conflit. C'est justement ce manque de nuance dans la perception du conflit du nord de l'Ouganda qui explique en partie sa persistance et sa durée. Ce conflit a connu trois grandes phases : premièrement, la guerre menée par les généraux de l'UNLA/UPDA en 1986-1988, deuxièmement, une rébellion paysanne d'inspiration spirituelle emmenée par Alice Auma et, troisièmement, la conversion des HSMF et de l'UCDA en la LRA, dirigée par Kony.

Chacune de ces phases a eu son lot d'influences et d'impacts. Quoique ces conflits soient caractérisés par une certaine continuité, ils ont aussi connu des discontinuités qui méritent d'être analysées. Des facteurs internes et de profondes frustrations issues de la dynamique du conflit expliquent un certain nombre des développements de l'Ouganda. Les rébellions précoces et isolées, qui ont éclaté en réaction au harcèlement et aux tueries de la NRA, ont été abandonnées, réprimées ou converties en de nouvelles formes de conflit. Ces transformations éclairent les causes internes du conflit.

1.2. Les causes du conflit

Il n'y a pas de consensus quant aux causes théoriques ou factuelles du conflit dans le nord de l'Ouganda, qui demeure encore largement irrésolu. La durée et la dynamique du conflit constituent des facteurs en soi qui ont eu tendance à brouiller les causes premières et à les perpétuer. En conséquence, il n'a jamais pu être déterminé, sur commun accord, si le conflit devait être réglé militairement ou par la voie du dialogue. Si tant est que l'on parvienne à arrêter à l'amiable une stratégie consensuelle pour le régler, il n'en demeure pas moins qu'il faut identifier et comprendre les causes structurelles de ce conflit, ses éléments déclencheurs et les facteurs qui l'ont fait perdurer.

Globalement, les troubles civils en Ouganda, en particulier dans le nord du pays, peuvent être considérés comme dus à l'interaction de plusieurs grands facteurs, à savoir la domination ethnique (ou polarisation), qui est source de stéréotypes et d'images de haine et de rivalité, les disparités économiques (marginalisation) et/ou le sous-développement, qui exacerbe la pauvreté, les régimes pseudo-démocratiques et autocratiques et d'autres facteurs aggravants. Ces facteurs sont synthétisés ci-après. Cependant, le principal fléau en Ouganda a été (et demeure) le pouvoir absolu et illimité.

1.2.1. Ethnicité, stéréotypes et images de haine et de rivalité

La plupart des commentateurs ont cherché à présenter le conflit comme un produit du schisme nord-sud, sous le couvert de la fameuse politique coloniale du « diviser pour mieux régner », habilement et impunément appliquée par les régimes coloniaux comme par les régimes postcoloniaux. L'entité coloniale dénommée Ouganda a été forgée à partir de plusieurs nationalités et de divers groupes ethniques. Pour gérer cette diversité d'une manière satisfaisant les intérêts impériaux, des mécanismes ont été mis en place,

qui ont conduit les différents groupes ethniques et nationalités à se percevoir comme manifestement distincts les uns des autres et, parfois, comme des ennemis.

D'après certaines explications avancées, une partie des causes structurelles du conflit ougandais est ancrée dans la « diversité des groupes ethniques qui se trouvaient à différents niveaux de l'organisation et du développement socio-économique » (Commission parlementaire ougandaise sur la Défense et les Affaires intérieures, 1997).

La politique coloniale perçue du « diviser pour mieux régner » a nourri des préjugés stéréotypés et déformé la réalité des faits pour des raisons purement politiques. C'est l'une des principales raisons pour lesquelles, depuis l'indépendance, les élites politiques ont politisé l'ethnicité, dans le but de prendre et de conserver le pouvoir dans le pays. Les qualificatifs stéréotypés – « attardé », « primitif » et « ignare » –, les images de rivalité et la stigmatisation dont sont souvent victimes les Ougandais du nord proviennent du tribalisme politique peu scrupuleux auquel se heurtent les groupes pour obtenir des ressources publiques.

Même les responsables gouvernementaux ont eu tendance à légitimer l'oppression en des termes ethniques. D'après la presse locale, le président Museveni en personne a comparé les Acholi à des sauterelles dans une bouteille « qui vont s'entre-dévorer avant de trouver la sortie ». Cette malheureuse remarque a suscité une vive émotion chez les Acholi, qui est venue s'ajouter au sentiment que la guerre dans le nord de l'Ouganda était conçue comme un instrument de gouvernance vindicative.

Les images de rivalité ont donné lieu à une certaine insensibilité, en ce sens que des gens perçus comme des rivaux ou des ennemis peuvent être considérés comme insignifiants. D'après des médias locaux, un ancien ministre, qui était l'un des chefs de file de l'Équipe présidentielle de paix (PPT, *Presidential Peace Team*) constituée en 2002, s'adressant à des sages du Lango au sujet des atrocités commises par la NRA dans les districts du nord de Gulu, Kitgum, Lira, Apac et Teso, les aurait avertis qu'« ils ne comptaient absolument pas tant que le sud était stable ». Le sentiment de trahison ressenti par les populations du nord a généré une forte vague de méfiance envers toutes les tentatives d'ouverture proposées aux rebelles par le gouvernement.

Certains arguments localisent le recours à cette stratégie par les rebelles NRM/A dans le « triangle Luwero », au centre de l'Ouganda, qui a été le théâtre de la guerre rebelle entre 1980 et 1986, pour gagner le soutien populaire. En réalité, leur motivation première était surtout « une soif de pouvoir politique absolu », avec un mépris total pour les moyens démocratiques (Odongo, 2003).

1.2.2. Disparités économiques, marginalisation, sous-développement et pauvreté

Bien que les plus hauts dirigeants en Ouganda de 1962 à 1985 soient venus du nord du pays, la région est restée économiquement marginalisée. En témoigne en effet le profond

déséquilibre observé entre le niveau de développement et d'investissement à l'est et au nord de l'Ouganda et celui du centre et de l'ouest du pays, zone perçue comme une « terre de lait et de miel ». Cette marginalisation, délibérée ou non, a engendré une grande pauvreté dans le nord.

Si, parfois, la pauvreté peut être traitée comme un facteur aggravant, source de ressentiment dans la société, son rôle dans le conflit du nord de l'Ouganda est indissociable des facteurs structurels qui sous-tendent ce conflit. Le *Poverty Status Report* (Rapport sur la situation de la pauvreté) de 2003 indique qu'« un tiers des pauvres chroniques (30,1 %) et une proportion démesurée [de personnes] sombrant dans la pauvreté se trouvent au nord de l'Ouganda » (ministère ougandais des Finances, de la Planification et du Développement économique, 2003, p. 102). Cela représente 7 % de la population totale de l'Ouganda.

Chez les jeunes, le chômage suffit à lui seul à les entraîner dans la violence par appât du gain. Toute intervention de développement dans le nord devrait viser à fournir de nouveaux moyens de subsistance à la population, de manière à accroître le coût d'opportunité du recours à la violence. Les gens pourraient ainsi obtenir un niveau de vie relativement décent qui les inciterait à préserver une société stable.

1.2.3. Un État qui s'affaiblit ?

La nature faible et instable de l'État constitue un facteur majeur et une source de différends dans le conflit au nord de l'Ouganda. Les soulèvements qui se sont simultanément produits dans la zone teso, dans l'est de l'Ouganda, et dans la zone acholi en 1987 ont eu lieu à une époque où les conditions politiques et économiques avaient mis l'État ougandais « sur la paille ». Et la situation n'a fait que s'aggraver avec les atrocités commises par la NRA contre la population. Le gouvernement NRM/A, qui s'était montré incapable de protéger la population, a vu sa légitimité entachée.

Cette question de la légitimité politique a été soulevée dans un rapport parlementaire de 1997 : « La question, qui en perturbe plus d'un, est de savoir s'il y a une autorité légitime en place, ayant pour mission de protéger la vie et les biens des citoyens. On peut aussi se demander si les forces gouvernementales savent ce qu'elles font lorsqu'elles répriment les rébellions étant donné leur terrible bilan en matière de violations de droits humains (Commission parlementaire ougandaise sur la défense et les affaires intérieures, 1997). L'incapacité du gouvernement à honorer sa mission de « protection » a créé un vide susceptible d'être exploité par différents acteurs : opportunistes politiques, gangs criminels ou des hommes armés avides de pouvoir politique ou d'autres butins.

Joseph Kony et la LRA sont apparus sur le devant de la scène après l'Accord d'Addis-Abeba conclu en 1988 entre le gouvernement Museveni et l'aile politique de l'UPDA et l'Accord de Pece Stadium, également conclu en 1988, qui a autorisé l'intégration des combattants dans la NRA. De fait, leur émergence a constitué une manifestation de la perte de

légitimité du gouvernement. Ce dernier n'est pas parvenu à protéger ses citoyens contre les atrocités commises par les rebelles et par les forces gouvernementales et la LRA a entrepris de défier et de contester cette maigre autorité. Lorsque les instances du Soudan se sont intéressées à la LRA et ont commencé à lui apporter leur soutien en 1994, l'autorité du gouvernement s'est encore amoindrie, engendrant un véritable chaos de gouvernance dans les zones de conflit.

1.2.4. Facteurs de complication et conclusions sur les causes

Dans le sillage de ces divers développements, d'autres facteurs de complication se sont fait jour dans la guerre de l'Acholiland, notamment le recours à des forces spirituelles invisibles censées combattre le mal. Ce recours est progressivement devenu une « extension de la politique par d'autres moyens », puisque la politique « normale » n'avait rien pu faire pour résoudre les problèmes de plus en plus complexes dont l'Acholiland en particulier et l'Ouganda en général étaient la proie. Des acteurs spirituels sont entrés en scène par des voies métaphysiques pour expliquer les événements et justifier moralement de nouvelles formes d'action, afin d'apporter un semblant d'ordre moral.

Les actions autocratiques de l'appareil politique ougandais ont ensuite créé les conditions nécessaires au climat de méfiance et de suspicion qui s'est installé sur les différentes communautés du pays. Cette méfiance a alors jeté les bases, encore persistantes aujourd'hui, d'un syndrome de revanche dans l'esprit de nombreux Ougandais. Des études socio-psychologiques de comportement collectif affirment, avec force arguments, que les sentiments de privation et de frustration peuvent générer et amplifier le cours violent des événements, d'autant plus si les armes légères sont faciles d'accès.

Le recours aux forces spirituelles est devenu une « extension de la politique par d'autres moyens », puisque la politique « normale » n'existait pas. Des acteurs spirituels sont entrés en scène pour expliquer les événements, justifier moralement de nouvelles formes d'action et ainsi apporter un semblant d'ordre moral.

Le gouvernement ougandais a cherché à minimiser le conflit dans le nord en le présentant comme un problème d'insécurité causé par des criminels et des terroristes et soutenu par des opportunistes des pays voisins. La propagande du gouvernement est ainsi devenue une arme pour récuser ou empêcher toute explication des points de vue des rebelles et de leurs programmes politiques.

La LRA a publié au moins trois manifestes en date des 4 avril 1996, 1998 et 1999. Le dernier d'entre eux reprenait les points soulevés par les deux premiers, mais introduisait aussi un certain nombre d'éléments nouveaux. Le manifeste de 1996 stipulait dix objectifs : la restauration du multipartisme, l'introduction du fédéralisme constitutionnel, la promotion des droits humains, l'équilibre économique national, la défense de la paix et de la sécurité nationales, l'élimination de la corruption, la tenue d'élections libres, les bonnes relations avec les pays voisins, la séparation entre les armées et le pouvoir

judiciaire et exécutif et la réforme du parlement en vue de lui conférer les moyens de traiter des problèmes politiques et économiques critiques du pays.

Le 28 décembre 2003, le brigadier Sam Kolo, commissaire politique en chef du *Lord's Resistance Movement* (LRM)/LRA, lors d'une interview accordée à une station de radio FM locale du nom de Radio Rhino, dans la ville de Lira, au nord de l'Ouganda, a fait allusion au fait que, pour le LRM/A, le conflit dans le nord de l'Ouganda s'inscrivait dans une longue « guerre du peuple » visant à renverser « le gouvernement dictatorial du lieutenant général Museveni » afin de « rétablir l'État de droit ». Il a précisé que « la LRA n'est pas une organisation terroriste, mais un mouvement de libération. L'emploi du mot terroriste est simplement dû au fait que quiconque s'oppose au gouvernement du lieutenant général Museveni est forcément un terroriste. C'est la propagande du NRM à laquelle veulent croire certains amis que Museveni possède dans la communauté internationale ».

Les arguments présentés par la LRA, qui semblent avoir été digérés au fil du temps, ne font que refléter les turbulences de l'histoire politique traversée par l'Ouganda depuis son indépendance. La LRA, qui est un produit de cette histoire troublée, n'aurait pas pu préconcevoir de tels griefs dès le départ. Cependant, comme elle est restée une grande force d'opposition dont le gouvernement devait tenir compte, elle est tout naturellement devenue le porte-flambeau de toutes les revendications controversées avancées par d'autres groupes politiques « d'opposition » au regard de la gouvernance du pays.

Le gouvernement ougandais, pour sa part, a agressivement propagé l'idée que les rebelles étaient des gangs criminels et a envisagé la possibilité de recourir à la force militaire pour les écraser ou, au mieux, à la demande des chefs locaux, pour les « amnistier ». Ce n'est qu'après avoir subi de considérables pressions extérieures (notamment du gouvernement du Sud-Soudan, qui a proposé ses services de médiation) que le gouvernement est convenu d'entamer, à contrecœur, une seconde série de pourparlers de paix. Une bonne partie des revendications des rebelles a ainsi été formulée et entendue lors des pourparlers de paix de Juba, qui ont démarré en juillet 2006.

Ainsi, pour ce qui est de comprendre, de prédire ou même de maîtriser les facteurs de risque à l'origine du déclenchement, de la poursuite et de la transformation du conflit, la communauté internationale s'est retrouvée avec une perspective unilatérale propagandiste, étatico-militariste et légaliste. Confirmation a été naïvement donnée par l'administration américaine dans une déclaration où elle affirme que « le conflit armé est soutenu par une minorité infime de la population et ne constitue aucune menace pour le gouvernement actuel, mais compromet effectivement la sécurité, l'État de droit et la croissance économique » (« Résumé du Plan stratégique intégré proposé USAID/Ouganda 2002-2007 »).

Le décor était alors planté pour le gouvernement ougandais et certains de ses alliés : ils pouvaient à loisir chercher une solution militaire, puisque Kony, le chef de la LRA, n'avait plus aucune raison valable de faire la guerre ; les motivations qui lui étaient désormais prêtées consistant simplement à poursuivre les pillages et les actes de sauvagerie

des extrémistes. Ces événements ont toutefois abouti à une impasse militaire, avec de graves conséquences et des effets dévastateurs pour les populations pauvres.

L'option choisie pour résoudre ce conflit contribuera soit à sauver des vies et à mettre un terme aux souffrances des Ougandais, soit à prolonger leur persécution silencieuse.

1.3. Degré d'internationalisation du conflit

Le conflit dans le nord de l'Ouganda s'inscrit géographiquement dans le « corridor des conflits » qui traverse de manière chronique la Corne et la région des Grands Lacs d'Afrique ; il constitue une manifestation des « guerres nouvelles » qui ravagent l'Afrique subsaharienne. (Les recherches sur les conflits ont créé le concept de « guerres nouvelles » après examen des méthodes de guerre, des objectifs et des ressources des conflits en Angola, en République démocratique du Congo [RDC], au Liberia, en Sierra Leone, en Somalie, au Soudan, en Ouganda et dans d'autres pays. L'Afrique est vue comme le témoin de guerres qui se fomentent sur des identités socio-ethniques et sur des systèmes de croyances métaphysiques et qui semblent, par conséquent, dénuées de tout fondement idéologique. Les objectifs sont qualifiés de bizarres, irrationnels, voire délirants. Et les mêmes qualificatifs sont souvent attribués aux instances dirigeantes.)

L'élément extérieur au conflit du nord de l'Ouganda est véritablement apparu à partir d'août 1986, lorsque quelques anciens officiers de l'UNLA vaincus à Kampala se sont retirés dans le sud du Soudan pour y trouver refuge. L'attaque de leur camp de réfugiés par les forces du Mouvement populaire de libération du Soudan (SPLM, *Sudanese People's Liberation Movement*) et de l'Armée populaire de libération du Soudan (SPLA, *Sudanese People's Liberation Army*) a exporté le conflit au-delà des frontières nationales, dépassant l'échelle de la rébellion interne. C'est ce qui a conduit des officiers de l'UNLA à solliciter le soutien du Soudan pour lancer leur premier mouvement de résistance contre le gouvernement NRM.

La LRA a ensuite reçu l'aide politique et militaire du gouvernement soudanais, lequel affirmait intervenir en représailles du soutien politique et militaire accordé par le gouvernement ougandais au SPLM/SPLA. Ce soutien a supposé le déploiement de la Force de défense populaire de l'Ouganda (UPDF, *Uganda People's Defence Force*) à l'intérieur du Soudan. De bien des manières, le gouvernement de Khartoum a apporté un soutien militaire considérable à la LRA, car il avait tout intérêt à se servir de la LRA pour saper les activités militaires de la SPLA et affaiblir le soutien que lui apportait le gouvernement ougandais.

Avec ce scénario du double soutien, les deux conflits, dans le sud du Soudan et dans le nord de l'Ouganda, se sont progressivement conjugués pour ne former qu'un seul et unique conflit complexe traversant des frontières internationales.

Tenant désespérément de trouver une issue, l'administration américaine a fait pression sur Khartoum pour qu'il autorise l'armée ougandaise à pénétrer dans le territoire soudanais

afin de « se débarrasser » de la LRA dans ce qui a reçu le nom de code « Opération Poing de fer ». Cette tentative n'est pas parvenue à faire cesser la rébellion mais, en revanche, a permis à la LRA de se rendre en RDC et en République centrafricaine, tuant sur son passage huit soldats de la paix des Nations Unies déployés en RDC.

1.4. Les héritages de la guerre dans le nord de l'Ouganda

Concernant le conflit du nord de l'Ouganda, la coalition des Organisations de la société civile pour la paix au nord de l'Ouganda (CSOPNU) a estimé le coût net du conflit (en novembre 2002) à « au moins 1,33 milliard d'USD sur les seize dernières années, ce qui représente environ 3 % du PIB ou 1 000 millions d'USD par an » (CSOPNU 2002). Le plus gros de ce coût procède des dépenses militaires (29 %), des pertes de bétail et de cultures (24 %) et des maladies et décès (21 %).

Plus de 1,6 million de personnes, soit 90 % de la population touchée en Acholiland, ont été forcées d'abandonner leur domicile, souvent autosuffisant, pour aller vivre dans des camps d'internement sordides, les fameux camps pour personnes déplacées à l'intérieur de leur propre pays, ravitaillés par l'aide alimentaire – une situation décrite par le secrétaire général adjoint aux Affaires humanitaires des Nations Unies, Jan Egeland, dans un message largement diffusé aux Nations Unies, comme étant « la crise humanitaire oubliée ». Dans un rapport d'enquête publié en juillet 2003, la CSOPNU a révélé qu'au moins 1 000 personnes, essentiellement des enfants, trouvaient chaque semaine la mort dans ces camps.

La protection des déplacés internes est restée précaire et la vie est devenue pour eux une lutte au quotidien. Des taux élevés de violence sexuelle et sexiste sont chroniquement constatés vis-à-vis des femmes et des fillettes, qui demeurent très exposées. On estime à 30 000 le nombre d'enfants, provenant essentiellement de la zone acholi, qui ont été enlevés et enrôlés comme enfants soldats et comme « épouses » de rebelles. Beaucoup d'entre eux ont vu leurs droits humains grossièrement bafoués : ils sont quotidiennement enlevés, battus, mutilés, torturés, violés et assassinés. Près de 40 000 enfants ont été contraints de devenir des migrants nocturnes, passant toutes leurs nuits dehors, en ville, dans des églises ou dans des hôpitaux, pour éviter l'enlèvement.

Les acteurs du conflit du nord de l'Ouganda sont souvent, à l'origine, des victimes d'enlèvement, forcées de prendre une part active au conflit pour démontrer leur fidélité vis-à-vis des rebelles. De plus, l'UPDF gouvernementale elle-même, qui était censée assurer la protection de la population, a souvent été impliquée dans des violations massives des droits humains. Cela ne fait que compliquer toutes les tentatives visant à appliquer un système juste et fiable permettant de faire répondre de leurs actes les responsables des atrocités. Cela ajoute une nouvelle dimension à la question de savoir si la justice doit avoir préséance sur la paix dans certaines circonstances.

1.5. *Précédentes tentatives d'intervention visant à mettre un terme au conflit et leur échec*

Depuis 1986, le gouvernement ougandais, des individus, des gouvernements étrangers, des organisations non gouvernementales (ONG) et les rebelles eux-mêmes ont amorcé de nombreux processus pour tenter de mettre un terme au conflit dans le nord de l'Ouganda.

1.5.1. *La carotte et le bâton gouvernementaux*

Dans un premier temps, le gouvernement ougandais a abordé son initiative de paix avec une politique de la carotte et du bâton, un savant mélange de moyens de pression militaire sur les rebelles, d'application de la loi, d'amnistie et de propagande. Cependant, à cause de cette approche, mais aussi d'autres facteurs, le conflit a repris de plus belle au point de devenir si dévastateur que les sceptiques ont commencé à douter de la capacité du gouvernement à remporter la guerre et à rétablir la paix par ses propres moyens.

Il semble que le gouvernement se soit mis lui-même sur la touche, le président Museveni ayant déclaré à plusieurs reprises que Kony allait essayer une défaite militaire. Il est alors devenu impossible pour Museveni d'admettre qu'il était incapable d'imposer cette défaite. Parallèlement, la victoire militaire n'a pas été une chose aisée, car l'armée était minée par les problèmes de commandement et de contrôle, de corruption et d'inefficacité. Elle était passablement démotivée et, suite à ses échecs, incapable de s'imposer favorablement dans l'esprit et le cœur des populations locales.

Certaines des tentatives avortées du gouvernement sont éloquentes. En août 1986, Museveni s'est rendu à Gulu pour parler au peuple d'Acholiland de la guerre rebelle, n'hésitant pas à condamner les anciens soldats de l'UNLA et à lancer un appel aux armes pour les anéantir. Il a juré de ne jamais parler de paix avec « des criminels qui n'ont aucune cause à défendre » et a catégoriquement refusé d'écouter les revendications des sages acholi concernant la tactique du poing de fer de ses propres soldats. Des tentatives ont alors été systématiquement mises en œuvre pour concrétiser cet appel par diverses manœuvres militaires, qui ont toutes échoué.

Après ces épisodes militaires infructueux, les chefs acholi locaux ont entrepris de faire pression sur le gouvernement afin qu'il vote une loi d'amnistie. Cette amnistie était préconisée pour deux raisons principales : la tournure que prenait le conflit et qui ne laissait entrevoir aucune issue viable, et l'impératif moral de venir en aide aux victimes qui avaient été enlevées contre leur gré. Le parlement a voté cette loi d'amnistie en 2000, instituant dans le même temps une Commission d'amnistie pour faciliter le retour et la réintégration des anciens combattants dans l'armée nationale ou la vie civile. Le raisonnement était d'endiguer les peurs de représailles judiciaires en empruntant largement aux approches qui préconisent le « pardon ». À ce jour, 23 000 personnes ont été amnistiées, dont 2 000 rebelles des Forces démocratiques alliées (ADF, *Allied Democratic Forces*), mais avec une majorité engagée dans des activités liées à la LRA.

Encadré 5 : Loi d'amnistie ougandaise, 2000 (chapitre 294, lois d'Ouganda), entrée en vigueur le 21 janvier 2000

Loi prévoyant l'amnistie des Ougandais impliqués dans des actes de guerre dans différentes parties du pays ou pour d'autres fins associées.

Déclaration d'amnistie.

(1) Une amnistie est déclarée pour tous les Ougandais qui, à un moment ou à un autre depuis le 26 janvier 1986, ont été ou sont engagés dans une guerre ou une rébellion armée contre le gouvernement de la République d'Ouganda de l'une ou l'autre des manières suivantes :

- (a) participation effective au combat,
- (b) collaboration avec les acteurs de la guerre ou de la rébellion armée,
- (c) perpétration de tout autre crime dans le cadre de la guerre ou de la rébellion armée ou
- (d) aide à la conduite de la guerre ou de la rébellion armée.

(2) Les personnes visées à l'alinéa (1) ne peuvent pas être poursuivies en justice ou être assujetties à de quelconques formes de punition pour leur participation à la guerre ou à la rébellion armée au motif d'un quelconque crime commis durant la guerre ou la rébellion armée.

Il semblerait que le gouvernement ait aussi vu là l'opportunité d'utiliser le processus d'amnistie à son propre avantage, à des fins de manipulation. La mise en œuvre du processus a en effet été suspecte, car les mesures ne vont pas assez loin pour rassurer les rebelles : plusieurs rapatriés ont été ultérieurement arrêtés par le gouvernement et accusés de trahison. De plus, la plupart des Ougandais du nord qui devraient bénéficier de l'amnistie sont victimes d'enlèvement. Les amnistier au sens légal du terme revient à les criminaliser injustement, ce qui ne fait qu'ajouter à l'amertume, déjà fort envahissante, que leur inspire leur expérience de l'enlèvement.

La paix par voie d'amnistie n'est jamais une paix véritable. Aussi pénible soit-elle, la vérité doit être dite et les responsabilités doivent être attribuées et assumées.

L'amnistie est souvent perçue comme une récompense pour les vainqueurs, quelle que soit leur légitimité, même si les perdants ont des revendications parfaitement valables. C'est pourquoi la paix par voie d'amnistie n'est jamais une paix véritable. Elle élude

la vérité. Aussi pénible soit-elle, la vérité doit être dite et les responsabilités doivent être attribuées et assumées.

L'amnistie repose aussi sur l'hypothèse de la culpabilité des rebelles, l'idée que le gouvernement est plein de clémence, et sur celle que les deux bords vont respecter l'esprit de la déclaration et accepter l'amnistie. Aucune de ces hypothèses n'est valable. Il ne fait aucun doute que les rebelles ont commis une multitude d'atrocités, mais le gouvernement en a fait tout autant. Rien ne garantit que, si les rebelles acceptent l'amnistie, il ne leur arrivera rien, puisque le président continue de menacer de tuer les chefs rebelles. Rien ne prouve, non plus, que les deux parties ayant pris part au conflit aient mis en place un mécanisme garantissant la stricte application des conditions d'amnistie. Le fait de donner

ou d'accepter l'amnistie sans en négocier soigneusement, sérieusement et honnêtement les modalités revient à mettre la charrue avant les bœufs.

Dans le cadre de l'approche de la carotte et du bâton, ce programme d'amnistie a été conçu pour isoler les dirigeants rebelles en encourageant les défections parmi leurs rangs. Au vu de la tournure qu'ont prise les choses, les rebelles qui ont fait défection ont été fort déçus, car certains d'entre eux n'ont fui une situation difficile que pour être recrutés dans l'UPDF et envoyés au combat contre leurs anciens compagnons rebelles, déployés en RDC ou intégrés aux rangs de l'Unité de défense locale.

Cependant, si l'amnistie n'est pas parvenue à satisfaire les attentes des gens en matière de paix, elle s'est pour le moins révélée très utile à la propagande en faveur du régime, se substituant à de véritables efforts afin de trouver une issue pacifique à la guerre. Dans le même temps, les personnes qui avaient été enlevées et qui n'avaient initialement pas besoin d'amnistie sont devenues les effigies du retentissant succès de l'amnistie.

La loi d'amnistie doit être constamment amendée pour être élargie, mais aussi pour conférer aux ministres la prérogative de la refuser à certains individus.

Encadré 6 : Loi d'amnistie ougandaise (amendement), 2006
Amendement à la loi d'amnistie ougandaise, chapitre 294

[...]

3. Insertion de la section 2A

La loi d'amnistie est amendée par insertion, aussitôt après la section 2, de la nouvelle section suivante :

« 2A. Personnes ayant droit à l'amnistie

Nonobstant les dispositions de la section 2 de la loi principale, l'amnistie ne peut être consentie aux personnes qui ne sont pas déclarées éligibles par le ministre, par texte réglementaire dressé avec l'approbation du Parlement. »

4. Insertion de la section 16

La loi principale est amendée par substitution de la section 16 par ce qui suit :

« 16. Durée

(1) La loi principale demeurera en vigueur pendant une période de deux années à compter de la date d'entrée en vigueur de la présente loi.

(2) Le ministre peut, par texte réglementaire, prolonger la période visée à l'alinéa (1).

(3) Le ministre peut, par texte réglementaire, déclarer la déchéance de l'application de la partie II de la loi principale. »

1.5.2. Interventions de la société civile

Entre 1994 et 1996, alors qu'il devenait de plus en plus évident que l'issue du conflit n'était pas à l'ordre du jour, de nombreux pacifistes de la communauté et quelques Acholi

de la diaspora se sont mis à explorer les voies et les moyens qui permettraient de trouver une solution pacifique au conflit. Des organisations comme Kacoke Madit (terme acholi signifiant « grande réunion ») ont vu le jour. D'autres initiatives ont consisté, par exemple, en des forums pour la paix.

Sages/chefs traditionnels et initiative de paix des chefs religieux acholi

Les sages et les chefs traditionnels, fidèles à leur rôle culturel de conseillers dévoués à la communauté, sont peu à peu devenus des acteurs importants dans la quête de paix au nord de l'Ouganda. Leurs efforts ont été étayés par le soutien primordial qu'ont apporté les chefs religieux. Ceux-ci ont été étroitement associés au processus de dialogue dès le début du conflit. En 1997, les chefs religieux catholiques, anglicans, musulmans et, plus tard, orthodoxes des Acholi ont formalisé leur coopération approfondie sur les questions de paix en concevant l'Initiative de paix des chefs religieux acholi (ARLPI, *Acholi Religious Leaders' Peace Initiative*).

Instituée à une époque où les perspectives de règlement amiable du conflit semblaient effectivement des plus sombres, l'ARLPI a entrepris de rechercher une issue pacifique négociée au conflit et, ce faisant, est apparue comme l'un des acteurs les plus crédibles du processus de dialogue. Sa force réside dans sa crédibilité et dans les liens étroits qu'elle entretient avec la communauté et les réseaux mondiaux. Par exemple, elle s'est servie des liens qu'elle avait au Soudan pour établir le contact avec Joseph Kony et ses commandants, lesquels ont jugé plus agréable de discuter avec elle qu'avec le gouvernement. L'archevêque Odama, président de l'ARLPI, a dirigé une délégation de six personnes dépêchée aux Nations Unies, aux États-Unis, au Canada, au Royaume-Uni et en Union européenne (UE) afin de faire pression en faveur d'un règlement de la guerre par le dialogue.

Forums pour la paix

Les trois districts qui forment la sous-région acholi ont mis sur pied des forums pour la paix afin d'encourager, de formuler et de diffuser des messages pacifiques. Se sont ainsi tenus le Forum commun de Kitgum pour la paix (*Kitgum Joint Forum for Peace*), le Forum de Pader pour la paix (*Pader Peace Forum*) et, à Gulu, l'Équipe de réconciliation et de paix du district (*District Reconciliation and Peace Team*). Ces forums étaient constitués d'un large éventail de membres de la communauté locale, depuis les instances supérieures du district jusqu'aux niveaux locaux de base, avec des représentants de la société civile, des chefs traditionnels et religieux, des officiels des autorités locales, des femmes et des jeunes. Ces trois forums ont ensuite fusionné pour donner naissance au Forum sous-régional acholi pour la paix (*Acholi Peace Forum*).

À l'origine, ces forums avaient pour but de promouvoir la loi d'amnistie et le dialogue en général. Ils se réunissent régulièrement pour partager leurs expériences et coordonner leurs activités au niveau régional. Ils ont traduit et distribué des versions lwos de la loi d'amnistie et ont régulièrement organisé des réunions avec les différentes équipes de paix pour étudier les possibilités de poursuivre le processus d'amnistie et de dialogue. De fait, leurs efforts ont contribué à la création de la Commission d'amnistie. Cependant, ils ont

aussi joué un rôle capital dans les processus traditionnels acholi de réconciliation et en préparant la communauté à recevoir des anciens combattants.

Avec l'aide de l'Initiative de paix pour le nord de l'Ouganda (NUPI, *Northern Uganda Peace Initiative*), financée par l'Agence américaine pour le développement international (USAID, *United States Agency for International Development*), ces mêmes structures ont ensuite été reproduites avec des objectifs élargis, couvrant les vingt-quatre districts du nord de l'Ouganda. Toutes ont alors été réunies sous la bannière d'une seule et même organisation, le Forum pour la paix au nord de l'Ouganda (*Northern Uganda Peace Forum*), avec un bureau permanent à Gulu.

1.6. La situation actuelle du conflit et le débat sur la justice et la paix

En novembre 2003, le gouvernement ougandais a sollicité l'intervention de la Cour pénale internationale (CPI) de La Haye. La CPI a promptement commencé ses investigations et, en août 2005, a émis les tout premiers mandats d'arrêt de son histoire contre les cinq commandants en chef de la LRA, à savoir Joseph Kony (le chef de la LRA), Vincent Otti, Okot Odhiambo, Dominic Ongwen et Raska Lukwiya (récemment décédé).

Le 14 juillet 2006, un dialogue a été amorcé entre les deux belligérants dans la ville de Juba, dans le sud du Soudan, en vue de trouver un accord général de paix. La médiation était assurée par le Dr Riek Marchar, vice-président du gouvernement de transition du Sud-Soudan. La voie vers un accord de paix définitif doit nécessairement passer par de longs pourparlers, qui sont pavés d'inextricables obstacles. La LRA voulait que le gouvernement ougandais discute et traite des causes politiques, économiques et sociales sous-jacentes du conflit, et a clairement manifesté cette volonté dès le départ. Le gouvernement, pour sa part, s'est dérobé et a évité de se lancer dans des discussions politiques sur ce qu'il préférerait considérer comme un problème militaire avant tout, espérant négocier une solution dite « d'atterrissage en douceur » pour la LRA.

Cette dissension a été résolue par la définition d'un programme en cinq points pour les pourparlers, couvrant à la fois des questions militaires et des questions structurelles. Les points retenus pour le programme des pourparlers de Juba étaient ainsi les suivants : la cessation des hostilités, des solutions complètes au conflit, la réconciliation et la responsabilité, un cessez-le-feu officiel et le désarmement, la démobilisation et la réintégration.

Le 26 août 2006, après de longues heures d'âpres négociations, un accord de cessation des hostilités était signé. Cet accord prévoyait treize points d'action : la déclaration de cessation des hostilités, la question de la propagande hostile, le « retour à la surface » des forces de la LRA (invitation à sortir au grand jour et à se présenter à des points de rencontre), un processus de rassemblement des forces de la LRA au Soudan, une voie de passage sécurisée pour les forces de la LRA, la surveillance et la protection des forces de la LRA dans les zones de rassemblement, la diffusion de la déclaration de cessation des hostilités, le déplacement complet des forces de la LRA jusqu'aux zones de

rassemblement, la supervision/surveillance de la mise en œuvre, la prestation de services de base, la reconduction des conditions et modalités de l'accord, l'entrée en vigueur de l'accord et le règlement des litiges.

En août 2005, la Cour pénale internationale de La Haye a émis ses tout premiers mandats d'arrêt contre les cinq commandants en chef de la LRA. Ces inculpations constituent depuis une pierre d'achoppement dans les pourparlers de paix.

Entre-temps, les inculpations prononcées par la CPI sont devenues l'un des principaux points d'achoppement et menacent de faire capoter le processus de paix. En effet, la LRA souhaite que la CPI retire ses mandats d'arrêt pour que les pourparlers de paix puissent se poursuivre dans le calme, alors que le gouvernement insiste pour que

la CPI ne fasse pas obstacle à un accord général et estime qu'un processus de paix réussi, conjugué au mécanisme éprouvé des pratiques traditionnelles de réconciliation acholi, pourrait suffire à convaincre la CPI de se rétracter. Quoi qu'il en soit, la CPI n'a encore montré aucune intention de revenir sur ses inculpations.

Alors que cette impasse demeure sans solution, le camp de la LRA, qui a perdu foi dans l'impartialité des instances soudanaises, a présenté de nouvelles demandes pour exiger un nouveau lieu juridictionnel et un nouveau médiateur. Ces demandes ont eu pour effet de bloquer les pourparlers de paix en janvier 2007. Après deux mois d'incertitude, les parties – le gouvernement ougandais et la LRA – se sont mises d'accord sur le principe de se rencontrer et de reprendre les négociations. Cet accord faisait suite à d'intenses consultations et interventions avec l'envoyé de l'ONU Joaquim Chissano, ancien président du Mozambique, et des leaders nord-ougandais. Dans le compromis atteint, cinq pays (la RDC, le Kenya, le Mozambique, l'Afrique du Sud et la Tanzanie) sont convenus d'envoyer des observateurs de haut niveau pour contrôler le processus de paix entamé par le gouvernement du Sud-Soudan.

Un accord général semble n'être possible qu'une fois que trois questions controversées seront réglées : la confiance, la transparence et la justice transitionnelle. Concernant la question de la justice transitionnelle, le gouvernement ougandais a réitéré sa position et promis de demander la révocation des mandats d'arrêt de la CPI contre les chefs de la LRA, mais uniquement *après* la conclusion d'un accord général. La LRA continue d'exiger des garanties plus fermes quant à la sécurité de ses membres. Il est essentiel de prévoir un mécanisme de substitution – comme les rituels de justice traditionnelle – pour servir de « troisième voie » viable entre les pôles opposés de la CPI et de l'impunité. La CPI doit prendre conscience qu'il faut davantage de sensibilité et de souplesse vis-à-vis des besoins locaux.

Il est essentiel de prévoir un mécanisme de substitution – comme les rituels de justice traditionnelle – pour servir de « troisième voie » viable entre les pôles opposés de la CPI et de l'impunité.

L'autre face de la justice concerne l'exclusion politique, de longue date, des victimes de guerre, qui sont pour l'essentiel des Ougandais du nord. Ni le gouvernement ougandais, ni la LRA ne peuvent honnêtement prétendre représenter leurs

meilleurs intérêts. Enfin, une paix juste supposera des processus d'émancipation et de prise de conscience des Ougandais du nord, de manière à ce qu'ils puissent exprimer et surmonter leurs griefs. Un bon début consisterait à laisser aux autochtones la possibilité de faire renaître leurs croyances, valeurs, normes et pratiques culturelles et de les intégrer au processus de paix. Voilà qui aurait au moins le mérite de rappeler aux parties que les négociations ne relèvent pas uniquement de la politique, mais concernent aussi la vie des gens.

Les pourparlers de paix ont repris le 26 avril 2007, avec l'assurance du commandant adjoint de la LRA, Vincent Otti, que la LRA allait signer l'accord général, sans toutefois abandonner ses positions, et n'enverrait pas ses forces vers les zones de rassemblement tant que la CPI n'aurait pas retiré ses mandats d'arrêt. Si les choses ne se passent pas ainsi, la poursuite de la guerre reste une éventualité.

Le point n° 3 du programme des pourparlers de paix de Juba prévoyait l'application du processus de justice traditionnelle et celle du rite traditionnel appelé *mato oput*.

Avant d'entamer les discussions du troisième point du programme (réconciliation et responsabilité), Ruhakana Rugunda, ministre ougandais des Affaires intérieures et chef de l'équipe gouvernementale de négociation aux pourparlers de Juba, a défendu le

système de justice traditionnelle *mato oput* en le présentant comme une alternative aux procès de la CPI : « Les méthodes traditionnelles sont à la fois symboliques et réelles. Elles fonctionnent. Plutôt que de nous précipiter sur les solutions occidentales, nous avons bien fait de les ressusciter. » Il a ajouté que le système serait optimisé pour être mis aux normes internationales (*New Vision*, 1^{er} juin 2007).

Même si les mandats d'arrêt de la CPI ne constituent qu'un problème parmi tant d'autres à résoudre, il n'en demeure pas moins qu'ils ont suscité d'intenses débats sur la dichotomie entre la paix et la justice. Laquelle doit prévaloir ? Ce dilemme fait figure de confrontation entre le système de justice traditionnelle et le système de justice internationale.

Avant d'essayer d'évaluer le rôle de la CPI dans le conflit actuel au nord de l'Ouganda et d'aborder le concept de justice traditionnelle et de réconciliation acholi, il convient d'en identifier et analyser les aspects pertinents.

Paix ou justice : laquelle doit prévaloir ? Ce dilemme fait figure de confrontation entre le système de justice traditionnelle et le système de justice internationale.

Le premier d'entre eux concerne la compréhension que l'on a aujourd'hui du droit international sur les conflits intra-étatiques et, sous cette perspective, du rôle de la CPI dans les conflits de cette nature. Non sans provocation, je dirais

que l'actuel système de relations internationales sur lequel repose le droit international ne peut pas être défendu ni maintenu. Des institutions comme la CPI font peser de nouveaux fardeaux sur des États nations en plein effondrement, qui ne peuvent même pas appliquer les lois qu'ils promulguent.

Dans ces circonstances, il est moralement et politiquement contraire au bon sens de créer de nouvelles institutions qui perpétuent les inégalités du passé et les imposent à des communautés marginalisées telles que les Acholi, dans un total mépris de leurs normes et de leurs institutions – lesquelles sont d'ailleurs souvent fondées sur des principes éthiques bien plus sains que ceux d'un système laïque et positiviste.

L'autre aspect, plus vaste encore, concerne le rôle de l'État postcolonial en Afrique et les corrélations entre ce rôle et l'interprétation traditionnelle de son fonctionnement, censée justifier le monopole de l'usage de la force. Il s'agit ici d'un problème de légitimité posé par la participation supposée du gouvernement ougandais, par l'entremise de ses agents, dans les crimes contre l'humanité qui auraient été commis par des acteurs non étatiques, telle la LRA. L'autre face de la même pièce concerne la question de savoir si le monopole qu'il revendique sur l'usage légitime d'armes lui donne le droit de revendiquer aussi un pouvoir sur des individus qu'il ne peut pas même protéger. Quelle est alors la nature des États africains postcoloniaux et quelle est leur légitimité aux yeux des membres de leurs communautés ?

Point intéressant dans la tournure des événements, il est instructif de noter que, lors des pourparlers de paix de Juba, le 29 juin 2007, la LRA et le gouvernement ougandais ont signé un arrangement global en matière de responsabilité et de réconciliation – un point de cohésion dans le programme –, faisant ainsi progresser l'accord de paix. Cet arrangement recommande un système alternatif de justice traditionnelle : « 3.1. Il faut promouvoir le recours à des mécanismes de justice traditionnelle, comme *culo kwor*, *mato oput*, *kayo cuk*, *ailuc*, *tonu ci koka* et d'autres, tels qu'ils sont pratiqués dans les communautés touchées par le conflit, avec les modifications requises, en pilier du cadre de la responsabilité et de la réconciliation » (Accord sur la responsabilité et la réconciliation entre le Gouvernement de la République d'Ouganda et l'Armée/le Mouvement de résistance du Seigneur (LRA/LRM), Juba, Soudan, 29 juin 2007).

On y lit aussi : « des mécanismes de responsabilité doivent être mis en œuvre par le biais des cadres légaux adaptés en Ouganda » (article 4.4) et « la législation doit introduire un régime alternatif de punitions et de sanctions pour appliquer et remplacer les punitions existantes pour les crimes graves et les violations de droits humains commis par des acteurs non étatiques pendant le conflit » (article 6.3). Cela exclut toute double justice pour les mêmes crimes. « Lorsqu'une personne a déjà fait l'objet de poursuites judiciaires, a été disculpée d'un crime, d'actes commis dans le domaine civil ou d'omissions ou a été traduite en justice pour des motifs de responsabilité ou de réconciliation en raison de sa conduite pendant le conflit, cette personne ne doit faire l'objet d'aucune autre poursuite judiciaire au regard de cette conduite » (article 3.10).

Les parties se sont engagées à honorer les souffrances des victimes en promouvant une paix et une justice durables, en prévenant l'impunité et en défendant le principe de réparation conformément aux obligations constitutionnelles et internationales, en particulier les prescriptions du Statut de Rome qui a donné naissance à la CPI. La réparation inclurait le relèvement, la restitution, le dédommagement, la compensation, les garanties de non-

réurrence d'actes de violence et d'autres mesures symboliques comme les excuses, les dons commémoratifs et les commémorations. Le gouvernement s'est également engagé à rayer la LRA de la liste des organisations terroristes aussitôt que les rebelles auront renoncé à leur rébellion, signé un accord général de paix et soumis leurs membres au processus de désarmement, de démobilisation et de réintégration.

En signant ce document de onze pages, les délégués ont mis un terme à un mois de négociations sur ce point litigieux du programme des pourparlers, décrit comme le pivot du processus. Cependant, l'accord ne présente que les principes généraux. Des consultations sont en cours pour en définir précisément les détails.

2. Les mécanismes de justice traditionnelle et de réconciliation sous leur forme « originale »

2.1. Contexte et description

Pour comprendre ce que peuvent apporter les traditions acholi à la gestion des conflits, il importe de faire une mise au point sur le système autochtone de gouvernance qui exploite ces traditions. À l'époque précoloniale, et avant que le peuple de l'Acholiland ne soit scindé de force et condamné à l'exil, pratiquement tous les conflits de l'Acholiland étaient réglés à l'amiable par des mécanismes bien développés de règlement des conflits dès leur apparition. Avant la formation de l'État d'Ouganda, qui est venu se substituer à l'administration coloniale britannique, le peuple acholi avait un gouvernement traditionnel fermement enraciné dans ses croyances religieuses, ses normes et ses coutumes, qui faisait régner la paix et la stabilité dans l'Acholiland au nom de sa philosophie de la vie. Cette structure était maintenue par des chefs consacrés par le peuple acholi, les *rwodi moo*.

Dans cette société, la religion traditionnelle était la source des principes de gouvernance. Les *rwodi* (les chefs) qui dirigeaient le gouvernement traditionnel acholi étaient censés avoir été choisis par les puissances surnaturelles et étaient intronisés et spécifiquement oints de graisse de carcasses de lions à l'occasion de cérémonies religieuses solennelles. Après ces cérémonies, ils devenaient initiés et nouaient une relation ésotérique avec le monde des divinités et des esprits invisibles des ancêtres. Ils étaient ainsi tenus en haute estime, adorés et respectés de leur peuple.

Ces chefs traditionnels n'avaient pas de pouvoirs exécutifs pour gouverner seuls le peuple, de sorte que les dictatures étaient impossibles. Ils travaillaient ou gouvernaient strictement par le truchement de « maîtres de cérémonie » ou d'un aide de camp (le *luted-jok*) et suivant les conseils du puissant Conseil des sages du clan, le *Ludito Kaka*. Les membres de ce conseil étaient démocratiquement choisis par le clan pour siéger au Grand Conseil, le *Gure Madit*. En tant que gardiens de la société, les sages, rassemblés au sein du Grand Conseil, identifiaient les problèmes et les besoins urgents de leur peuple et, tous ensemble, imaginaient et formulaient des solutions aux problèmes de la société et cherchaient les moyens de satisfaire ses besoins urgents.

Leur principal objectif était d'éliminer les nombreuses et complexes causes sociales de malheur en Acholiland. Le Grand Conseil faisait également office de « cour suprême » pour juger les affaires de massacres collectifs et de litiges fonciers entre différents clans, gérant de fait toutes les affaires de nature criminelle et civile. Il édictait des lois et prenait des décisions sous forme d'injonctions religieuses à observer et à appliquer par les membres de la société acholi pour leur propre bien, à l'instar des fonctions judiciaires, parlementaires et exécutives des systèmes gouvernementaux « modernes ».

De par ces fondements religieux du système de gouvernance, il était impossible aux impies d'accéder à des fonctions politiques et tous les personnages publics étaient des gens pieux qui gouvernaient leur société en stricte conformité avec leurs croyances, normes et coutumes. Ainsi, nul ne pouvait commettre un crime sans rester impuni, même en l'absence d'institutions formelles d'application de la loi, comme les forces de police et les services pénitentiaires. En tant qu'entités gouvernantes, les Conseils des sages à tous les niveaux géraient les individus et les groupes récalcitrants et faisaient en sorte qu'ils se conforment strictement à la vision du monde des Acholi.

Malheureusement, les colons britanniques ont dépouillé les chefs de leur pouvoir politique, leur substituant des administrateurs coloniaux. Les chefs culturels n'ont regagné une certaine reconnaissance qu'avec la réforme constitutionnelle de 1995. Quand bien même, la réémergence de Ker Kwaro Acholi (KKA) – institution culturelle des Acholi présidée par un chef suprême – était largement inspirée de la structure administrative coloniale héritée des Britanniques, sans aucun lien avec les croyances traditionnelles, la culture et les normes qui avaient été pratiquées jusque-là. Ainsi, le statut et l'autorité populaire de cette institution culturelle, autrefois considérée comme un guide spirituel et un guide du peuple, ont été gravement affaiblis.

2.2. Le rite de réconciliation appelé mato oput

Les équipes de négociation engagées dans les pourparlers de Juba sont convenues en principe que l'application de ce rite traditionnel, entre autres, constituait l'un des mécanismes appropriés pour traiter des questions de responsabilité et de réconciliation.

La société acholi croyait fermement qu'un homme est un être sacré dont le sang ne doit pas être versé sans juste cause. Leur religion leur interdit strictement de tuer des êtres humains. La communauté devait strictement observer cette règle en faisant acte de dévotion envers la même divinité suprême, Nyarubanga, par le truchement d'une divinité intermédiaire appelée le *jok-ker*, « divinité régnante ». Dans une telle communauté, si une personne s'aventurait à en tuer une autre du même clan ou d'un autre clan, ce meurtre provoquait aussitôt la colère des divinités et des esprits des ancêtres de la victime.

Les Acholi étaient et sont toujours convaincus que les divinités et les esprits en colère autorisent et même invitent les esprits du mal à envahir les foyers et à persécuter leurs habitants. De plus, ces meurtres créent automatiquement une barrière surnaturelle entre

le clan du meurtrier et le clan des victimes. Au moindre meurtre, les membres des deux clans cessent immédiatement de manger et de boire dans la même assiette ou le même bol et interrompent toute forme d'interaction sociale. Cette barrière surnaturelle reste en place jusqu'à ce que le crime soit expié et qu'un rite religieux de réconciliation soit exécuté pour réparer la faute.

Pendant ce temps, le meurtrier est ostracisé et traité comme un paria ou une personne souillée. La souillure du meurtre, qui fait du meurtrier un homme mauvais, est appelée *ujabu*. Le meurtrier a alors interdiction de pénétrer dans tout autre foyer que le sien, de peur que les esprits du mal qui l'accompagnent du fait de l'*ujabu* ne polluent le sol des maisons. L'*ujabu* peut être créé ou invoqué pour des meurtres délibérés ou accidentels.

Dans tous les cas, que le meurtre soit délibéré ou accidentel, le clan du meurtrier doit payer le prix du sang au clan de la victime. Le Conseil des sages nomme un responsable issu d'un autre clan pour faire fonction de médiateur entre les deux clans. Ce médiateur, qui doit être totalement impartial, coordonne les modalités de paiement du prix du sang. Il est strictement inadmissible d'acquitter cette dette en tuant le meurtrier (il n'y a pas de peine de mort), car un tel moyen ne ferait que réduire la main-d'œuvre des clans sans profiter à aucun des camps. Le paiement d'une compensation est préférable car l'argent versé à la famille de la victime peut être utilisé pour épouser une autre femme et faire des enfants qui viendront remplacer le défunt – une forme de réparation.

Une fois l'argent versé (réparation), les sages organisent un rite coutumier de réconciliation pour rassembler les clans en litige de manière à ce qu'ils nouent à nouveau des relations normales. La cérémonie de réconciliation a toujours lieu dans un champ inculte, quelque part entre les villages ou les terrains communautaires, loin de toute route ou de tout lieu fréquenté par des femmes et des enfants.

Pour cette cérémonie de réconciliation, le meurtrier doit amener un bélier et un taureau (*dyang me dog bur*) et un proche de la victime une chèvre. Des cuves neuves sont disposées sur les lieux et une grande quantité de bière est brassée pour l'occasion. Au jour J, les maîtres de cérémonie, les conciliateurs et les sages des deux clans se rassemblent au lieu convenu et se tiennent debout, tournés vers l'ouest, dans un silence solennel. Une invocation est ensuite effectuée au nom de l'esprit tout entier et de l'intention de réconciliation. La procédure se déroule toujours comme expliqué dans l'encadré 7.

Encadré 7 : Le rite de réconciliation *mato oput* dans le nord de l'Ouganda

Les maîtres de cérémonie :

« Vous, nos ancêtres, et les enfants de la Divinité suprême ! Je vous implore et vous demande de reconnaître que le péché fait partie de la vie d'un homme. Ceux qui nous ont précédés l'ont initié. Cet homme, dont la faute nous réunit ici aujourd'hui, n'a fait que répéter le PÉCHÉ perpétuel dont l'homme n'a pu se libérer depuis des temps immémoriaux. Il a tué son propre frère. Mais, depuis,

il s'est repenti de son acte maléfique. Il a payé le prix du sang, qui pourra être utilisé pour prendre une femme en mariage et faire des enfants qui honoreront le nom de ce frère mort en hommage à notre postérité. Nous vous conjurons maintenant, vous nos ancêtres, de laisser les deux familles renouer des relations fraternelles... »

Tous les sages réunis se rapprochent alors pour entonner tous ensemble le chant suivant :
« Laissez l'homme qui va recevoir le prix du sang épouser une femme, qu'il soit avisé et choisisse une femme prolifique, une femme vierge qui lui donnera de nombreux enfants sains, qui grandiront et rempliront la maison vide. »

Un autre maître de cérémonie du clan de la victime répond à l'invocation solennelle par le discours suivant :
« Nous ne sommes pas le premier clan à subir un décès prématuré de cette nature. Le tueur s'est repenti de son méfait. Il a payé. Nous vous supplions maintenant, vous nos ancêtres, de bénir le prix du sang versé à la famille pour épouser une femme et faire des enfants qui viendront remplacer notre frère mort. »

Tous les sages se joignent à l'invocation et chantent en chœur :
« Laissez-nous accepter le prix du sang, purifier nos cœurs et commencer à vivre et à travailler tous ensemble comme nous l'avons fait par le passé... Nos ennemis ont eu vent de cette réconciliation et déplorent qu'elle apporte paix et prospérité à nos deux clans... Laissez leur ressentiment être emporté vers l'ouest par le soleil et disparaître au loin, très loin... »

Dans l'une des cuves neuves, les maîtres de cérémonie mélangent des extraits concassés de racines de l'arbre *oput* avec de l'alcool. Le meurtrier et le proche de la victime s'agenouillent et commencent à boire simultanément la mixture de la cuve, tandis que les femmes des deux clans poussent des cris stridents et les cris de guerre des deux clans. Les membres des deux familles s'approchent pour boire à la même cuve. Pendant ce temps, le maître de cérémonie tranche la tête du bélier apporté par le meurtrier et la tête de la chèvre apportée par le proche du défunt.

La tête du bélier est cérémonieusement offerte au proche du défunt et la tête de la chèvre est donnée au meurtrier. Le taureau est rituellement poignardé et dépecé et la viande est préparée et mangée par tout le monde. D'autres mets préparés par les deux clans sont servis aux sages, qui peuvent participer librement aux agapes. Dès lors, les membres des deux clans reprennent leurs relations sociales normales. Ainsi, les Acholi transforment en une action positive les dommages causés par le versement du sang sacré des êtres humains.

La NUPI financée par USAID, par l'intermédiaire de KKA, a apporté un soutien à cinquante-quatre de ces cérémonies entre 2004 et 2006.

2.3. Le rite de la « marche sur un œuf » (*nyono tong gweno*)

Soucieuses de préserver le caractère sacré et la stabilité sociale des foyers, les cérémonies de purification acholi nourrissent cet idéal. Le rituel le plus courant et le plus connu est le *nyono tong gweno* (la « marche sur un œuf »), qui sert avant tout à accueillir les membres d'une famille qui ont été éloignés du foyer pendant une période prolongée. Il procède de la croyance selon laquelle les gens qui sont partis peuvent avoir été contaminés par des esprits qui, s'ils ne sont pas purifiés, risquent d'altérer la communauté et/ou de lui apporter le malheur. La cérémonie permet de rétablir la confiance dans les approches traditionnelles de la justice et précède éventuellement le rite *mato oput*. Toutefois, cette pratique va au-delà de la simple cérémonie de purification et peut même concerner des gens qui ont quitté le clan après une querelle ou un désaccord irrésolu avec ses membres et qui, parfois, ont juré de ne jamais revenir. Le rite *nyono tong gweno* est alors pratiqué comme un geste de bienvenue, un engagement de la part de la communauté et de la personne qui revient à vivre à nouveau tous ensemble en harmonie.

Le rituel de la marche sur l'œuf est idéalement effectué au niveau de la famille ou du clan, mais a parfois été organisé à une plus grande échelle pour accueillir collectivement des rapatriés, à qui il est alors demandé de marcher sur des œufs à l'occasion d'une seule et même cérémonie. Cette organisation collective a toutefois été fermement condamnée par des sages réputés, qui affirment que le rituel n'a de valeur que s'il est appliqué sur une base individuelle au niveau familial/clanique.

Presque tous les rapatriés de la LRA (leur nombre est estimé à plus de 12 000) se sont prêtés à cette cérémonie, y compris les victimes de tribus autres que les Acholi dans le cadre de cérémonies collectives organisées par KKA et par les familles, dont certaines étaient soutenues par l'USAID/NUPI.

2.4. Autres rituels

Le rituel de la « purification corporelle » (*moyo kum*) est une cérémonie plus complexe qui s'effectue avec des personnes de retour de captivité. À cette occasion, les sages se rassemblent pour bénir la personne, la purifier de ses méfaits, chasser les esprits du mal et demander la bénédiction des ancêtres. La pratique varie d'un clan à l'autre. Dans certains cas, la tête d'une chèvre est tranchée et traînée dans une enceinte pour chasser le *cen* (l'esprit du mal en maraude) du clan alors que, dans d'autres, la personne de retour doit reproduire la vie perdue en rejouant des tranches de leur vie dans le cadre d'une cérémonie qui peut durer plusieurs jours. Ce rituel s'observe aussi dans d'autres pratiques de réconciliation post-conflit, par exemple en Angola, au Mozambique et en Sierra Leone.

La « purification d'une zone » (*moyo piny*) est un autre rituel qui, dans le contexte du conflit, implique un sacrifice de chèvres en vue d'apaiser les ancêtres et de purifier une zone que l'on croit habitée par les esprits du mal. Ce rituel s'effectue aux endroits où des

massacres ont été commis, notamment à l'occasion d'embuscades mortelles, de batailles ou de tueries collectives. Beaucoup d'autochtones hésitent à rentrer chez eux lorsque de tels massacres y ont été perpétrés, par crainte des esprits en maraude, tant que cette cérémonie n'a pas été effectuée.

Le rituel de la « torsion de lance » (*gomo tong*) est un vœu de cessation des hostilités entre deux parties en conflit. Il est considéré comme un acte hautement sacré, invoquant les ancêtres. Une fois qu'il a eu lieu, plus aucun sang ne doit être versé. En 1985, le rituel *gomo tong* a été notablement pratiqué pour résoudre les graves tensions opposant d'un côté les Acholi, qui avaient été massacrés par Idi Amin et ses hommes de main sous le régime dictatorial et, de l'autre, le peuple de la rive occidentale du Nil (d'où était originaire Amin), qui avait essuyé de violentes représailles en 1980 après la chute d'Amin.

Il est instructif de noter que, par la suite, le Front de la rive occidentale du Nil (*West Nile Bank Front* – WNBFF) I et II, ayant rejoint l'armée de Museveni, a refusé de combattre la LRA, invoquant la cérémonie *gomo tong* tenue en 1985 entre les deux communautés, qui a une valeur éternelle. (La cérémonie de la « torsion de la lance » aurait été appropriée pour apaiser les tensions entre les Acholi et les communautés voisines du Lango, du Teso, du Madi et du Soudan du sud causées par les incursions de la LRA dans ces zones si la LRA avait agi au nom des Acholi, ce qui n'était manifestement pas le cas.)

D'autres rites pratiqués par des communautés ethniques voisines et fondés sur des principes et usages analogues sont cités dans l'accord de Juba sur les principes de responsabilité et de réconciliation, parmi lesquels : *kayo cuk* (« morsure dans du charbon de bois »), rituel traditionnel pratiqué par les Lango, communauté ethnique voisine des Acholi, pour réconcilier des parties en conflit après pleine acceptation de leurs responsabilités, *tonu ci koka*, rituels traditionnels pratiqués par les Madi pour réconcilier des parties en conflit après pleine acceptation de leurs responsabilités et *ailuc*, rituels traditionnels pratiqués par les Iteso pour réconcilier des parties en conflit, encore une fois après pleine acceptation de leurs responsabilités.

2.5. La substance des mécanismes de justice traditionnelle

Le principe du règlement des conflits chez les Acholi consiste à organiser une réconciliation en rassemblant les parties belligérantes par l'entremise des sages, de manière à les amener à accepter leurs responsabilités et à faire acte de repentance. Le précurseur de tous ces processus de redressement sociétal est la reconnaissance. Le pardon ouvre la voie à la guérison individuelle et collective.

À partir de tous ces cas de figure, nous pouvons isoler quelques-uns des principes essentiels du régime acholi, qui ont été illustrés par le comportement et les pratiques du peuple et de leurs dirigeants des générations passées. Mais ce n'est absolument pas la fin de l'histoire. Il demeure nécessaire de retracer les processus qui ont conduit à l'avènement de certaines pratiques traditionnelles originales, à la déchéance et à l'apparition

d'autres, et ont autorisé diverses formes de guérison thérapeutique en Acholiland comme dans d'autres régions d'Afrique.

Le principe du règlement des conflits chez les Acholi consiste à organiser une réconciliation en rassemblant les deux parties belligérantes par l'entremise des sages de manière à les amener à accepter leurs responsabilités et à faire acte de repentance. Les conditions du dédommagement sont ensuite fixées. Le précurseur de tous ces processus de redressement sociétal est la reconnaissance, dont le but ultime est de perpétuer l'acte et le processus de pardon en renouant des relations de confiance et en restaurant la cohésion sociale.

Le rituel *mato oput* est fondé sur l'acceptation pleine et entière de sa propre responsabilité dans le crime qui a été commis ou dans la violation d'un tabou. En pratique, la rédemption est possible, mais uniquement si l'on admet volontairement ses méfaits, si l'on accepte sa responsabilité et si l'on demande pardon, ce qui ouvre la voie à la guérison.

La tolérance et le pardon sont imbriqués dans les principes de *mato oput* et d'autres rituels associés. Ce rite embrasse la culpabilité collective comme la culpabilité individuelle. Par ce processus, les parties s'étant engagées dans un conflit s'accordent à gérer les conséquences de celui-ci et ses implications sur l'avenir d'une manière collective, mutuellement et démocratiquement acceptable. Ce processus reconnaît et cherche à sauver et affirmer la valeur morale et la dignité des personnes impliquées – les victimes, les criminels et l'ensemble de la communauté – afin de donner lieu à une société décente, vivant dans une coexistence harmonieuse et renouant des relations avec ses anciens ennemis pour prévenir la récurrence de crimes affreux.

La rupture des relations entre des sociétés en conflit jusqu'à la tenue de la cérémonie de purification est un acte de condamnation du mal. Elle permet aux victimes, pendant toute sa durée, d'évacuer le ressentiment et la haine qu'elles ont nourris en attendant le début d'une nouvelle relation. Le fait d'abattre une chèvre et un bélier et d'échanger leurs têtes rappelle aux coupables et aux témoins de la cérémonie qu'il y a un prix à payer lorsque l'on

viole des règles convenues de coexistence. *Mato oput* part du principe que la société et le coupable contribuent, dans toute la mesure du possible, au redressement émotionnel et à la réparation du confort physique et matériel de la victime.

Il existe dans le nord de l'Ouganda un fonds très riche de systèmes traditionnels de loi et de justice qui reproduisent les principes de la gestion des conflits, avec des éléments à la fois punitifs et réparateurs, l'objectif étant de réintégrer les coupables dans leurs communautés respectives et de les réconcilier avec les victimes par un processus de vérité, de confession, de réparation, de repentance et de pardon.

De fait, ses principes sous-jacents, que les Acholi sont parvenus à exploiter avec brio pendant des générations pour régler des conflits, constituent les principes mêmes des mécanismes de justice transitionnelle

qui sont aujourd'hui brandis par les études modernes comme des « modèles ». Ils s'appuient en effet sur les mêmes idées de vérité, de responsabilité, de dédommagement et de reprise des relations.

Il y aurait beaucoup à gagner à rapprocher les systèmes de justice punitive et de justice réparatrice pour élaborer sur cette base une approche synthétisée complète de la paix et de la guerre.

Le conflit dans le nord de l'Ouganda a révélé la présence d'un fonds très riche de systèmes traditionnels de loi et de justice qui reproduisent les principes de la gestion des conflits, avec des éléments à la fois punitifs et réparateurs, l'objectif étant de réintégrer les coupables dans leurs communautés

respectives et de les réconcilier avec les victimes par un processus de vérité, de confession, de réparation, de repentance et de pardon. Ces pratiques traditionnelles sont inspirées d'une théorie des plus saines, qui privilégie la paix par rapport à la justice. Elles contrastent avec l'approche punitive et confrontationnelle qui place la justice avant la paix. Les différences ne sont pas seulement conceptuelles, mais aussi cosmologiques et épistémologiques, comme le démontrent les processus décrits plus haut. Il y aurait beaucoup à gagner à rapprocher les deux systèmes de pensée – justice punitive et justice réparatrice – pour élaborer sur cette base une approche synthétique complète de la paix et de la guerre.

3. Les mécanismes traditionnels de justice réparatrice aujourd'hui

3.1. *L'impact du conflit et le potentiel des mécanismes traditionnels de justice réparatrice*

Le conflit dans le nord de l'Ouganda a érodé le tissu social acholi, qui avait résisté jusque-là grâce au rempart que formaient ces normes traditionnelles, ces systèmes de croyance et ces pratiques consciencieusement et efficacement réglementées. Plusieurs pratiques et croyances sont encore très présentes dans certaines zones de l'Acholiland, mais plus rares dans d'autres. De plus, certains rituels peuvent ne pas avoir été pratiqués pendant de longues périodes dans une zone donnée, car l'insécurité générée par la guerre et l'extrême pauvreté qui en découle peuvent avoir empêché de réunir toutes les conditions requises.

Quoi qu'il en soit, ils peuvent demeurer applicables et être ressuscités par la communauté. Le dynamisme inhérent à ce conflit a inévitablement modifié la forme d'identité culturelle chez les Acholi, qui ne sont désormais plus exclusivement mus par la tradition, mais également par la foi chrétienne ou musulmane, ainsi que par la « modernité ». Et pourtant, les piliers de l'actuelle identité acholi sont corrélés à certaines croyances, attitudes et pratiques – et s'expriment à travers elles –, comme les rituels, les prières et les audiences. Ce mélange complexe et dynamique d'identités et de croyances ne doit jamais être oublié.

Même si les approches « traditionnelles » ont conservé tout leur sens et toute leur importance en Acholiland, il est vrai qu'elles sont quelque peu négligées par certains de ses habitants. C'est le cas notamment des jeunes, qui ont grandi en temps de guerre, avec très peu d'opportunités de s'essayer ou de participer à de telles pratiques. Certains croyants chrétiens rejettent catégoriquement ces pratiques traditionnelles, qu'ils jugent « sataniques ». Pourtant, dans la psyché africaine, ni le christianisme, ni aucune autre

religion « importée » ne peuvent se substituer aux croyances spirituelles d'Afrique ; elles ne peuvent, tout au plus, que « s'ajouter » au système de croyance original qui était déjà pratiqué bien longtemps avant l'introduction des religions étrangères.

Pareillement, la LRA, qui défend majoritairement les principes chrétiens, n'a jamais divorcé des valeurs enracinées dans les pratiques traditionnelles. De surcroît, ces pratiques ont toutes les chances de mieux convenir à la LRA parce que (à mon avis) sa crainte réelle n'est pas la condamnation de la CPI, mais plutôt la peur de se confronter et de se mêler à des communautés auxquelles elle a infligé diverses formes d'atrocités à l'issue de la rébellion.

Pendant les deux décennies qu'a duré la guerre, de nombreuses croyances et pratiques traditionnelles ont régressé, alors que d'autres restées vivaces ont été adaptées aux circonstances évolutives. De nouvelles croyances et pratiques se sont fait jour, souvent des hybrides inspirés de pratiques religieuses chrétiennes. Il sera compliqué pour la communauté acholi d'engager un dialogue ouvert et complet afin de déterminer les manières dont ses rituels et ses croyances traditionnels pourront être exploités pour promouvoir des processus de guérison et de réconciliation dans un Acholiland ravagé par la guerre, à quelque niveau que ce soit des différents secteurs de la communauté.

3.2. Relations avec d'autres politiques et instruments de justice transitionnelle

Dans la jurisprudence acholi, il n'y a aucune contradiction entre la responsabilité et la réconciliation ; ces deux concepts sont en parfaite correspondance. Et, par-dessus tout, l'impunité n'est jamais acceptée. Le système traditionnel de justice et de réconciliation acholi est une émanation et une application pratique du concept naissant de justice transitionnelle, à savoir la conduite de contre-enquêtes sur les événements passés et présents en vue de bâtir l'avenir. Cette investigation peut permettre de générer des options pour la mise en œuvre d'un processus post-conflit centré sur la victime. Il est possible, avec un tel processus d'interrogatoire ou de sondage, d'identifier et de circonscrire les causes et les conséquences des violations des droits humains. Les informations ainsi obtenues permettront de progresser et de trouver les moyens de prendre en compte ces violations des droits humains après le conflit. Ce type d'enquête rétrospective sur les trahisons du passé par le biais d'un processus consultatif concerté donne en outre la possibilité de mettre en œuvre un plan national.

Le système traditionnel de justice et de réconciliation acholi est une émanation et une application pratique du concept naissant de justice transitionnelle, à savoir la conduite de contre-enquêtes sur les événements passés et présents en vue de bâtir l'avenir.

L'Ouganda est allé bien plus loin que n'importe quel autre pays en reprenant certains principes de la justice traditionnelle réparatrice dans la loi d'amnistie qui est actuellement appliquée. L'un des obstacles posés à la poursuite des pourparlers de paix de Juba est la question de la procédure menée par la CPI. Pour sortir de cette impasse, rien

ne paraît mieux que les mécanismes traditionnels : les travaux visant à codifier le processus selon des normes « occidentales » admissibles et faisables sont déjà à un stade avancé.

Dans le scénario ougandais, la consolidation de la paix doit s'inscrire en dernier lieu dans un programme national. Cependant, les atrocités ont été concentrées dans la région du nord. Ainsi, seules les personnes concernées par la « vérité » doivent prendre part au processus de table rase. En réalité, celui-ci fonctionnerait comme un processus

Au lieu de remplacer ou d'entraver la justice punitive occidentale, la réconciliation doit être considérée comme une sorte de « pont » entre un passé qui refusait cette forme de justice, un présent où sa mise en pratique n'est pas encore possible et un futur où nous espérons qu'elle fera partie intégrante de l'ordre social.

de silence ou « d'oubli social », où des personnes partageant des connaissances intimes confient celles-ci aux bons soins de groupes sociaux de confiance.

La confiance est l'une des pierres angulaires de tout développement social et la mise en relation de cette confiance avec le renforcement d'institutions civiques et le rétablissement de relations sociales peut

avoir d'importantes implications pour la transition d'une société divisée et en plein dysfonctionnement. Cette confiance, que la politique n'est pas parvenue à nourrir, ne peut prendre corps que si elle est ancrée dans les cultures et les valeurs traditionnelles des personnes concernées. La réintégration réussie des anciens combattants est un facteur essentiel dans le processus de paix et ne peut être efficacement menée à bien que dans le contexte des traditions vécues qui garantissent l'évidente « alternative à la vie en brousse ».

Pour simplifier, notre quête de réconciliation nationale devrait s'appuyer aujourd'hui sur un système traditionnel africain efficace et adapté de justice réparatrice en alternative au système occidental de justice.

3.3. Principaux acteurs, parties prenantes et degré d'inclusion

L'approche holistique appliquée pour résoudre les délicats problèmes susvisés est incroyablement difficile, mais nécessaire. Elle exige des efforts concertés de la part de divers acteurs et parties prenantes, qui ont tous un rôle à jouer.

Il faut activement revitaliser le système traditionnel acholi mis en œuvre pendant le conflit – par des consultations, la négociation de solutions aux problèmes, le consensus et le respect de l'autorité des chefs/sages. Les sages et les chefs traditionnels devraient assumer leurs fonctions spéciales de médiateurs afin de rompre la méfiance profondément enracinée entre les parties et de combler le fossé (en tant qu'émissaires de la paix), d'insuffler de la confiance en promouvant les débats et en désamorçant les hostilités, en nouant des contacts directs avec les belligérants, en réintégrant les rapatriés par des cérémonies traditionnelles de purification et en prévenant et apaisant les querelles entre individus et sous-clans nées du conflit. De surcroît, ils pourraient jouer un rôle de mobilisation et de lobbying en établissant des réseaux avec différents individus et groupes – locaux, nationaux et internationaux.

La société civile, domaine de la vie sociale organisée, volontaire, autogénératrice, autosuffisante, indépendante de l'État et respectueuse de l'ordre légal ou d'un ensemble de règles partagées, a un rôle crucial à jouer dans les efforts de paix et de réconciliation grâce aux moyens de communication, aux institutions et aux réseaux sociaux indépendants de l'État et de l'économie. Les acteurs de la société civile peuvent, grosso modo, être répartis entre différentes catégories : les organisations économiques, les organes culturels, les organisations de développement, les organisations civiques, les organisations d'intérêt spécial, les organisations focalisées sur un problème déterminé et le « marché idéologique », à savoir les médias indépendants et les institutions du secteur autonome des activités culturelles et intellectuelles.

Ces entités sont privées par nature, mais possèdent une orientation publique, c'est-à-dire qu'elles œuvrent à l'avantage de la communauté tout entière. Elles restent certes liées à l'État, mais en conservant une distance prudente vis-à-vis du pouvoir officiel et, parallèlement, travaillent pour obtenir des concessions, des avantages, des changements politiques, de l'aide, des réparations et que l'État rende compte de ses actes.

Le domaine d'intervention de la société civile devrait recouper tous les éléments qui portent atteinte à la pleine jouissance des droits humains, dont la paix en premier lieu.

La société civile devrait donc jouer un rôle de régulation, d'arbitrage, de négociation, de médiation et de conciliation.

La société civile, royaume de la vie sociale organisée, volontaire, autogénératrice, autosuffisante, indépendante de l'État et respectueuse de l'ordre légal ou d'un ensemble de règles partagées, a un rôle crucial à jouer dans les efforts de paix et de réconciliation grâce aux moyens de communication, aux institutions et aux réseaux sociaux indépendants de l'État et de l'économie.

D'autres acteurs peuvent être ajoutés à la liste aux niveaux des instances supérieures (chefs militaires, politiques et religieux, comme les chefs de l'ARPLI à forte visibilité), des instances intermédiaires (dirigeants respectés dans les secteurs, chefs ethniques/religieux, universitaires, intellectuels, ONG et médias) et des instances locales (chefs locaux, dirigeants d'ONG autochtones,

responsables en charge du développement communautaire, responsables médicaux locaux ou guérisseurs traditionnels et chefs de camps de déplacés).

Dans tous ces cas, les femmes et les jeunes participent activement en jouant des rôles complémentaires vis-à-vis de leurs homologues masculins adultes, sans discrimination aucune.

4. Analyse des points forts, des points faibles, des opportunités et des défis

Les diverses initiatives qui ont été tentées pour rechercher une solution au conflit du nord de l'Ouganda nous ont fourni de précieux enseignements pour alimenter les efforts de paix et de réconciliation. Dernièrement, toute l'attention et tous les espoirs se sont

portés sur les systèmes traditionnels de gestion des conflits afin de sortir de l'impasse dans laquelle est apparemment embourbé le processus de paix.

Cette section résume le point de vue de l'auteur sur les points forts, les points faibles, les opportunités et les défis du système de justice traditionnelle acholi quant à son applicabilité au règlement du conflit qui ravage la région depuis vingt ans et à son éventuelle adaptation à d'autres scénarios conflictuels dans le monde.

4.1. Points forts

1. Le système de justice traditionnelle promeut la culture du *dialogue et de l'inclusion* qui est intrinsèquement ancrée dans le processus. Dans n'importe quelle situation de conflit, le dialogue est une porte ouverte sur un règlement pacifique.
2. Il est *culturellement spécifique* et répond à des méthodes testées et éprouvées qui ont porté leurs fruits dans le passé. Cela complique la tâche des inévitables « parasites » et les empêche de manipuler le processus à des fins politiques cyniques.
3. La *nature ouverte* du processus appliqué constitue en soi une force importante de dissuasion pour tous ceux qui seraient tentés de commettre des crimes analogues.
4. Le système de justice traditionnelle promeut un plus grand *sens de l'unité* en permettant à de nombreux membres de la communauté d'être les témoins du processus et/ou d'y participer activement, mais aussi en dissipant les doutes quant au caractère équitable de la justice dispensée.
5. Le système de justice traditionnelle produit souvent des résultats *axés sur la communauté*, qui ont un impact positif sur elle.
6. Les pouvoirs communautaires et humains entérinent les accords conclus. L'accord conclu est normalement inattaquable et doit être mis en œuvre à la satisfaction de la communauté tout entière. Il est souvent extrêmement bien *respecté*.

Le rôle des chefs traditionnels et des cérémonies communautaires de réconciliation pour lesquelles ils font office de médiateurs est indispensable pour instaurer la confiance et promouvoir une authentique réconciliation.

7. La *possibilité de voir les coupables nier ou éviter le processus* est limitée car ce dernier est essentiellement intracommunautaire.

Ces atouts inhérents aux processus de justice traditionnelle constituent des options pratiques et viables pour donner véritablement corps à la paix et à la

réconciliation. Après des années de coûteuse activité militaire, le conflit du nord de l'Ouganda n'a pas encore atteint le stade où une seule et unique approche pourrait tout résoudre.

4.2. Points faibles

1. Le système de justice traditionnelle est *culturellement spécifique et n'est pas souple*. Il apparaît souvent difficile aux personnes qui n'appartiennent pas ou ne souscrivent pas à cette culture de répondre positivement aux processus de justice traditionnelle. Il y a très peu de marge de manœuvre et il n'y a aucune possibilité de modifier ou de contourner les règles jusqu'alors prescrites pour les adapter à des circonstances particulières.
2. Le système repose massivement sur l'apport des *connaissances et expériences des sages* dans différentes circonstances, par opposition aux médiateurs professionnels. Actuellement, lorsque les sages ne sont pas immédiatement disponibles, la communauté peut être tentée de repousser le processus de justice traditionnelle.
3. L'absence de structures ou de cadres écrits clairs pour *coordonner* tous les processus peut compliquer ceux-ci ou les rendre totalement inutiles.
4. Le processus de justice traditionnelle doit être mis en œuvre *à un moment convenable* suivant une formule déterminée d'un accord commun, ce qui risque de retarder les prestations de justice.
5. Les *accords conclus sont verbaux* et leur respect dépend de l'engagement, de la bonne volonté et du caractère des parties concernées.
6. La pratique *peut ne pas être immédiatement acceptable par les communautés voisines*, ce qui peut en limiter l'application.
7. Les pratiques *peuvent ne pas être parfaitement cohérentes et homogènes* parmi les différentes communautés claniques acholi.
8. De par son caractère tribal, le système de justice traditionnelle acholi est toujours considéré comme un moyen approprié pour réconcilier les soldats acholi captifs de la LRA avec leur communauté locale lorsqu'ils ont été forcés de commettre des crimes atroces contre l'humanité. Cependant, dans sa forme originale, le système n'a pas été conceptualisé pour se prononcer sur les *crimes de guerre et les crimes contre l'humanité*, car ces concepts n'existaient pas dans l'Acholiland précolonial. Il ne peut donc pas constituer la seule mesure de réconciliation concernant les architectes de la terreur de la LRA. De plus, en droit ougandais, les autorités et lois coutumières ne peuvent pas se prononcer sur les affaires criminelles, et encore moins sur les crimes contre l'humanité et les crimes de guerre.
9. L'un des grands points faibles de l'application de *mato oput* comme moyen de recours est que, conceptuellement, elle fait de l'insurrection de la LRA une affaire acholi locale. En réalité, cette guerre avait des dimensions *nationales et internationales*.
10. Les fonctions judiciaires des mécanismes traditionnels acholi sont étroitement liées à l'intense *éducation sociale* reçue dans le foyer et dans la communauté par

les enseignements dispensés lors des célébrations et des activités journalières de la communauté. Au fil des années, cet espace et ce tissu social ont été détruits par le

Les fonctions judiciaires des mécanismes traditionnels acholi sont étroitement liées à l'intense *éducation sociale* reçue dans le foyer et dans la communauté. Au fil des années, cet espace et ce tissu social ont été détruits par le conflit prolongé et par l'internement de communautés entières dans les camps, de sorte que les jeunes générations peuvent avoir des difficultés à appréhender l'application des systèmes traditionnels.

conflit prolongé et par l'internement de communautés entières dans les camps, de sorte que les jeunes générations peuvent avoir des difficultés à appréhender l'application des systèmes traditionnels. La résurgence massive de ces principes fondamentaux dans la société acholi constitue une priorité absolue et stratégiquement importante à l'heure où la population s'apprête à regagner son lieu de vie d'origine.

4.3. Opportunités

1. Le système de justice traditionnelle offre des *opportunités d'apprentissage expérimentales*, en particulier aux membres de la communauté. Ce n'est qu'une fois le rituel accompli que toute son importance se révèle. Il a le potentiel indéniable d'assainir la société.

2. *Les membres de la communauté sont témoins* des décisions prises. Ils sont les témoins de promesses fondées sur une « parole d'honneur », qui leur serviront de point de référence pour contrôler ultérieurement le comportement du scélérat. La communauté a en soi pour fonction d'infliger certaines peines tout en laissant les coupables poursuivre leurs activités productives habituelles et contribuer au bien-être de leur famille et de leur communauté. Le système judiciaire « moderne » ou occidental condamnerait le coupable à une peine d'emprisonnement, le coupant ainsi de la communauté pendant toute la durée de sa condamnation.

3. Les acteurs du système de justice traditionnelle ont l'opportunité de montrer que l'inclusion et la flexibilité de ce processus leur ont permis de tirer des enseignements et de réagir en conséquence. Cela crée un *sens et un esprit de responsabilité collective* dans la communauté.

4. Le processus est *ouvert* à tous, puisque les séances sont conduites sous un arbre, à l'air libre. Tous peuvent ainsi se rendre compte que justice a été rendue et y répondre par un pardon mutuel.

5. Le système de justice traditionnelle concerne le *rétablissement des normes sociales, des valeurs et des systèmes de croyance*, soit autant d'occasions de résoudre les problèmes sociaux de la communauté.

6. Les processus de justice traditionnelle sont largement *gratuits et volontaires* et les services des médiateurs ne coûtent rien, alors que le système occidental de justice suppose des

frais juridiques exorbitants, sans parler des honoraires des avocats, magistrats et juges. Son application est donc potentiellement peu onéreuse.

7. Les pratiques culturelles confèrent aux communautés impliquées un *sens de l'identité* qui peut être mis à profit pour viser des objectifs collectifs positifs de développement social.

Ces opportunités peuvent être exploitées en donnant aux communautés concernées et, par extension, au pays tout entier un point de référence parfait pour réexaminer leur turbulente histoire et concevoir des solutions à leurs problèmes qui s'accordent avec les coutumes autochtones. Souvent, notre incapacité à nous, Africains, d'apprécier notre philosophie de vie nous a conduits à accepter les yeux fermés tout ce qui était européen, sans aucune analyse critique des concepts étrangers. Dans les sociétés africaines, chaque culture est appréciée à sa juste valeur par ses détenteurs, c'est ce qui explique pourquoi elles sont préservées et transmises de génération en génération. Toute la difficulté consiste à améliorer les méthodes de manière à réduire les souffrances et atténuer les risques liés au ressentiment larvé.

4.4. Défis

1. Les *compétences et l'habileté* des médiateurs influencent l'issue. Si un médiateur faible ou incompetent est choisi, alors l'issue peut tarder à venir ou la véritable importance ou gravité du processus tout entier peut être diluée.

2. Une médiocre *coordination* des processus peut compromettre l'issue souhaitée.

3. Le postulat qui sous-tend le processus de justice traditionnelle est que les parties lésées et la communauté ont la volonté de pardonner. Mais le *pardon* est quelque chose d'extrêmement délicat et personnel, qui peut être *influencé, mais non pas forcé*.

Si le pardon doit servir de canal pour la cohésion sociale et la guérison, les gens doivent avoir la volonté et la capacité de se pardonner les uns aux autres, ce qui constitue en soi un processus pour surmonter le ressentiment et la colère qui peuvent persister. Les processus de reconnaissance et de pardon sont très exigeants et donnent de meilleurs résultats lorsqu'ils sont déployés au niveau personnel. Le pardon, la guérison et la réconciliation sont des processus profondément personnels et les besoins et réactions de chacun vis-à-vis de la paix et de la vérité peuvent être très différents.

En effet, on ne peut jamais vraiment dire si le pardon est authentique ou non. Le simple fait de prononcer les mots « je te pardonne » n'a pas nécessairement à être suivi d'actes, contrairement aux promesses. Ce n'est pas un événement, mais plutôt un processus, qui exige du travail et qui suppose de changer ou de surmonter des attitudes. Il faut pour ce faire s'approprier le règlement des conflits en laissant de côté tous les autres efforts de pacification, comme les pourparlers de paix et la question de la CPI.

La question est de savoir si le « bras » de la justice pour les crimes passés n'est pas affaibli par la pratique du pardon. Dans la perspective d'un système de justice punitive, la pratique de l'amnistie et du pardon peut être perçue comme contraire à la justice, avec des inconvénients non négligeables en termes de responsabilité. Mais, une fois encore,

Le conflit du nord de l'Ouganda n'a pas encore atteint le stade où une seule et unique approche pourrait tout résoudre.

qui est responsable de ce qui est arrivé ? Des crimes ont-ils aussi été commis par des personnes n'appartenant pas à la LRA, au nom de la LRA, ou par les forces armées de la nation ? Si ces questions devaient être portées devant un tribunal, encore

faudrait-il que chacun ait accès à la justice lorsqu'il le faut. Or, ce n'est guère le cas dans le nord de l'Ouganda. Les pratiques locales de justice réparatrice recherchent, à la place, d'autres formes de justice, tout comme l'a fait le gouvernement ougandais lorsqu'il a promulgué l'option d'amnistie en 2002 pour inciter les insurgés à renoncer au conflit.

Cependant, la dénonciation par le gouvernement de la LRA à la CPI et les condamnations qui se sont ensuivies vont à l'encontre du principe même de l'amnistie et du pardon. Les complications résident dans le fonctionnement simultané des deux systèmes, l'un visant la punition des dirigeants de la LRA pendant que les soldats du rang se voient offrir l'amnistie par le gouvernement mais, dans le même temps, sont laissés aux mains des systèmes locaux de justice réparatrice.

5. Conclusions et recommandations

5.1. Synthèse des découvertes

Depuis son indépendance en 1962, l'Ouganda a connu un cycle de violations des droits humains à différents niveaux, des luttes pour le pouvoir et la domination à la répression massive et brutale d'Idi Amin, en passant par les atrocités commises sur la population acholi par la mystérieuse LRA. Souvent, même dans un laps de temps si restreint, le nord et les habitants du nord se sont trouvés au cœur de la scène, comme acteurs ou comme victimes. Au cours des années de violence qui ont fait suite à l'indépendance, les gouvernements du pays sont parvenus à militariser l'espace public en faisant de l'armée la garante de la domination politique des instances au pouvoir. Mais, en tant qu'instrument politique, l'armée a elle-même été l'objet ou la victime de rivalités ethniques.

Il est impossible d'attribuer ce cycle de conflits à une seule cause précise. Or, il est essentiel de comprendre les causes et les facteurs des conflits pour que l'Ouganda soit en mesure de faire cesser ou de prévenir la violence ou la guerre. Non seulement la nature complexe de ces causes permet à peine de s'accorder sur les origines des conflits mais, en plus, il y a de fortes chances que de nouvelles dimensions et de nouveaux facteurs se fassent jour au fur et à mesure de l'évolution et de la mutation de ces conflits. La preuve en est le fait que le conflit de la LRA semble avoir été soutenu ou alimenté par l'aide croissante venue du Soudan, ce qui confère au conflit du nord de l'Ouganda une dimension internationale.

Confrontés aux désastreux effets humanitaires d'un conflit étalé sur vingt ans, les interlocuteurs en Ouganda ont tendance à négliger l'histoire de cette guerre, estimant plus urgent de mettre un terme aux souffrances immédiates.

Les résultats de notre étude suggèrent que le peuple acholi doit préserver ses croyances culturelles sophistiquées sur le monde des esprits et l'ordre social qui, en grande partie, façonnent les perceptions de la vérité, de la justice, du pardon et de la réconciliation qu'il souhaiterait invoquer et appliquer.

Le caractère unique et exceptionnel du système traditionnel acholi est que les gens qui ont commis des atrocités pourront rester dans la société après la conclusion d'un accord de paix. Contrairement au processus appliqué par le tribunal de Nuremberg, où le vainqueur n'avait qu'à partir lorsque les comptes étaient réglés de manière « judiciaire », le règlement du conflit de la LRA créera un avenir social où les coupables et les victimes, ainsi que leurs familles respectives, vivront tous ensemble.

Les enseignements générationnels et sociaux autour de ces concepts ont été sérieusement perturbés par le déracinement de quelque 1,8 million de personnes hors de leurs foyers et leur transfert dans des camps d'internement. L'affaiblissement de l'autorité et des rôles essentiels joués par les sages et les chefs dans la compréhension et le respect des normes locales est manifeste. C'est dans ce contexte que les résidents des camps d'internement demandent la revitalisation et l'autonomisation des structures et pratiques traditionnelles locales de leur société, jugeant qu'il s'agit du seul moyen de sortir de leur situation désastreuse, par opposition à un système de justice abstrait et étranger.

Le caractère unique et exceptionnel du système traditionnel acholi est que les gens qui ont commis des atrocités pourront rester dans la société après qu'un accord de paix aura été trouvé. Le règlement du conflit créera un avenir social où les coupables et les victimes, ainsi que leurs familles respectives, vivront tous ensemble.

La culture et la société acholi sont très complexes et en évolution constante, et ces mouvements ont été à la fois perturbés et refaçonnés par les horreurs et les démantèlements dus à vingt années de guerre. Dans un tel contexte, les simplifications

ne sont pas de mise. Ceux qui ont besoin d'aide pour soulager leurs souffrances n'ont que faire ni de la glorification des approches traditionnelles en tant que panacée, ni de l'attitude méprisante qui les relègue dans le royaume du mal. C'est simplement faire acte de prudence que de reconnaître le potentiel positif des rituels et croyances traditionnels, qui ne sont nullement en contradiction ou en concurrence avec d'autres approches, toutes ces mesures étant complémentaires. Il serait insensé d'ignorer ou de mépriser les moyens traditionnels qui ont fonctionné dans le passé. Cependant, ceux-ci ne peuvent panser toutes les plaies.

Un aspect important à reconnaître et à promouvoir est le rôle crucial joué par les chefs traditionnels et religieux acholi. Dans ce qui a été un long conflit fratricide, le rôle des chefs traditionnels, des cérémonies communautaires de réconciliation et d'autres rituels pour lesquels ils font office de médiateurs constitue un mécanisme indispensable pour

Ceux qui ont besoin d'aide pour soulager leurs souffrances n'ont que faire de glorifier les approches traditionnelles en en faisant la panacée ou de les reléguer dans le royaume du mal.

instaurer la confiance et promouvoir une authentique réconciliation. Il faudrait considérer que la force de persuasion la plus efficace ne vient pas du processus formel de dialogue, mais implique les membres de la communauté touchée et leurs familles, ainsi que les chefs religieux et traditionnels,

qui sont tous d'incalculables alliés dans la recherche de solutions pratiques et plus réalistes au conflit. Les équipes de négociation des belligérants ont brillamment accepté ce principe lorsqu'elles ont signé le litigieux point n° 3 du programme des pourparlers de paix de Juba, qui prévoyait l'application – partielle – du processus de justice traditionnelle, débloquent enfin une situation paralysée depuis longtemps.

La piètre coordination qui a caractérisé les diverses initiatives et tentatives génère une nouvelle leçon critique. L'absence de structures ou de cadres clairs pour coordonner toutes ces tentatives ne peut que les compliquer, si ce n'est les rendre totalement inutiles.

L'enjeu consiste maintenant à comprendre et à employer toutes ces différentes approches de manière à ce qu'elles se complètent en parfaite synergie, plutôt que de se faire mutuellement obstacle. Ainsi, les moyens traditionnels de promotion de la réconciliation et de la guérison peuvent utiliser des contributions du christianisme et d'autres croyances religieuses, des méthodes psychothérapeutiques occidentales et des tribunaux modernes, ainsi que de nombreux autres mécanismes et outils comme les commissions vérité et réconciliation, les rituels de purification, les commémorations, etc. C'est un aspect important dans l'actuel contexte de conflit persistant et de déplacements continus, et encore plus dans le scénario de l'après-conflit, lorsque les questions de réinstallation, de réintégration et de redressement deviennent essentielles.

L'enjeu consiste maintenant à comprendre et à employer toutes ces différentes approches de manière à ce qu'elles se complètent en parfaite synergie, plutôt que de se faire mutuellement obstacle.

5.2. Recommandations

Il peut sembler très difficile d'établir la « vérité » au sujet d'un conflit qui a duré plus de vingt ans. La seule insolubilité du conflit suppose de sérieux désaccords qui reflètent des différences fondamentales au sein de la société. La caractérisation de ce conflit (qui dépend de la personne à qui l'on parle) pose ses propres problèmes, notamment concernant la définition des méthodes de résolution du problème. Les efforts non coordonnés se sont révélés totalement inefficaces.

Au nord de l'Ouganda, la paix et la justice ne seront acquises que grâce à un processus inclusif regroupant une grande variété d'acteurs – victimes, spectateurs, agresseurs et toutes autres parties prenantes. Il faut procéder à une large sensibilisation quant à la

faisabilité et l'applicabilité du système de justice traditionnelle, tout en laissant une place à ceux qui ont le plus souffert de la violence et en leur offrant la possibilité d'employer leurs processus traditionnels uniques.

Une approche politique multiple du conflit est donc souhaitable, car c'est le moyen de traiter des questions politiques qui ont fait éclater le conflit. Une telle approche doit être inclusive, rassemblant tous les acteurs et tous les ennemis d'antan, et doit éviter de ne laisser la part belle qu'aux gagnants. Il est vital de régler ce conflit à la satisfaction de tous. La confiance pourra ainsi être rétablie et favorisera le processus de réconciliation dont l'Ouganda a besoin, de préférence à la vindicte fondée sur quelque justice abstraite. Bien que l'impunité ne soit naturellement pas concevable, l'objectif de justice doit être tempéré par des considérations de guérison de la communauté affectée.

Bien que l'impunité ne soit pas concevable, l'objectif de justice doit être tempéré par des considérations de guérison de la communauté affectée.

Les anciens, qui sont les gardiens des traditions de leur peuple, peuvent mourir avant d'avoir le temps de transmettre leur savoir, avant de le mettre par écrit afin qu'il soit préservé. Si cela devait se produire, une partie de la contribution unique apportée

par de nombreux peuples à la culture humaine serait perdue à tout jamais, ce qui nous appauvrirait tous. Il importe de tenir compte de ce que ces traditions représentent dans la vie des êtres humains de l'Acholi-land, de l'Afrique et du monde en général. Peut-être ne sont-elles pas encore reconnues à leur juste valeur. De toute évidence, les pratiques traditionnelles et la culture des Acholi et d'autres peuples africains contiennent une somme colossale de savoirs et proposent des principes crédibles pour gérer les conflits et vivre en harmonie dans la société mondiale. Comme l'affirme le professeur Kwesi Kwaa Prah, « la signification de l'Afrique vis-à-vis de la connaissance est défendable par des arguments, non seulement elle est défendable, mais aussi manifestement viable. Cela revient à reconnaître l'existence de traditions, d'histoires, de chronologies distinctes dans des sociétés spécifiques où l'on peut retracer un mouvement distinct de production et d'articulation du savoir, avec un fond épistémologique dans un délai spécifique » (Prah, 2005).

Références et lectures complémentaires

Allen, Tim, *Trial Justice: The International Criminal Court and the Lord's Resistance Army* [Procès et justice : le Tribunal pénal international et l'Armée de résistance du Seigneur], Zed Books, Londres, 2006.

Baines, Erin *et al.*, *Roco Wat I Acholi. Restoring Relationships in Acholi-land: Traditional Approaches to Justice and Reconciliation* [Roco Wat I Acholi, la restauration des relations en Acholi-land : approches traditionnelles de la justice et de la réconciliation], Vancouver et Gulu, Liu Institute for Global Issues, Gulu District NGO Forum et Ker Kwaro Acholi, septembre 2005, à consulter sur le site Web du Liu Institute for Global Issues, <<http://www.ligi.ubc.ca>>.

Barber, J., *Imperial Frontiers* [Frontières impériales], East African Publishing House, Nairobi, 1968.

Caritas Gulu Archdiocese, *Traditional Ways of Coping in Acholi* [Méthodes traditionnelles d'adaptation des Acholi], rapport établi par Thomas Harlacher, Francis Xavier Okot, Caroline Aloyo Obonyo, Mychelle Balthaard et Ronald Atkinson, 2006. Copies disponibles à l'adresse <caritasgulu@iwayafrica.com>.

Organisations de la société civile pour la paix au nord de l'Ouganda (CSOPNU), *The Net Economic Cost of the Conflict on the Acholiland Sub-region of Uganda* [Le coût économique net du conflit dans la sous-région de l'Acholiland en Ouganda], Kampala, 2002.

Executive Summary of the Proposed USAID/Uganda Integrated Strategic Plan 2002-2007 [Synthèse du plan stratégique intégré USAID/Ouganda proposé], rapport de consultants.

Latigo, James, *The Acholi Traditional Conflict Resolution in Light of Current Circumstances: National Conference on Reconciliation, Hotel Africana, Kampala* [Le règlement traditionnel des conflits acholi à la lumière des circonstances actuelles : conférence nationale sur la réconciliation, Hôtel Africana, Kampala], *Law Reform Journal* (Uganda Law Reform Commission), n° 4, septembre 2006.

New Vision (journal) 1^{er} juin 2007.

Odongo, Onyango, *Causes of Armed Conflicts in Uganda* [Causes des conflits armés en Ouganda], document de synthèse, Conférence du Centre for Basic Research (CBR), Hôtel Africana, 2003 (synthèses dans le cadre du projet sur la mémoire historique).

Prah, Kwesi Kwaa, *African Knowledge Production, Language and Identity* [Production de savoir, langue et identité africaines], discours d'ouverture de l'inauguration du Marcus Garvey Pan-African Institute (MPAI), Mbale, Ouganda, 9 juillet 2005.

Commission ougandaise d'amnistie, *Amnesty Commission Report 2004-2005* [Rapport de la commission d'amnistie 2004-2005], Kampala, <<http://www.amnestycom.go.ug>>.

Ministère ougandais des Finances, Planification et développement économique, *Poverty Status Report* [Rapport sur la situation de la pauvreté], 2003.

Commission parlementaire ougandaise sur la Défense et les Affaires intérieures, *Report on the War in Northern Uganda* [Rapport sur la guerre dans le nord de l'Ouganda], 1997.



CHAPITRE 5

CHAPITRE 5

Réconciliation et justice traditionnelle : pratiques traditionnelles des Kpaa-Mendé en Sierra Leone

Joe A.D. Alie

1. Le conflit

1.1. Chronologie descriptive

En mars 1991, la Sierra Leone a brutalement sombré dans l'anarchie lorsqu'une force insurgée, le Front uni révolutionnaire (RUF, *Revolutionary United Front*) a envahi le pays en trois mouvements depuis la frontière entre la Sierra Leone et le Liberia. Le premier groupe est entré dans Bomaru (district de Kailahun) le 23 mars sous la houlette de Foday Sankoh, un officier limogé de l'armée sierra-léonaise (SLA, *Sierra Leone Army*). Le deuxième groupe a pénétré le même district quatre jours plus tard depuis Koindu. Enfin, le troisième groupe est arrivé par le sud-est et a occupé Zimmi, ville stratégique du district de Pujehun, le 28 mars. Les rebelles ont vite pris possession du district de Kailahun, où ils ont implanté de puissantes bases pendant toute la durée du conflit. La présence gouvernementale n'était guère affirmée dans ces districts, après des années passées sous le joug de l'administration inepte et excessivement centralisée du Congrès de tout le peuple (APC, *All People's Congress*). De fait, les districts de Kailahun et de Pujehun constituaient d'ardents foyers de l'opposition à l'hégémonie de l'APC.

Les rebelles étaient composés de trois groupes distincts de combattants : ceux qui avaient été militairement formés en Libye, les dissidents sierra-léonais basés au Liberia et un noyau dur de combattants du Front national patriotique du Liberia (NPFL, *National Patriotic Front of Liberia*), comprenant des mercenaires libériens et burkinabés. La force d'invasion comptait une centaine d'hommes. Leur but était de renverser le gouvernement monopartite du président Joseph Saidu Momoh, que les instances rebelles qualifiaient de corrompu et de tribaliste, dénué du moindre mandat populaire. Les rebelles ont ainsi fait savoir que leur ambition était d'instituer une dictature du prolétariat et de laisser les citoyens ordinaires participer activement à tous les processus décisionnels. En outre, le RUF comptait promouvoir vigoureusement le développement socio-économique, notamment la régénération rurale. Au départ, des

jeunes marginalisés et des pauvres ruraux, dont des enseignants, ont été attirés par la rhétorique du RUF et ont rejoint le mouvement.

L'invasion du RUF a pris le gouvernement et les armées par surprise, même si le chef rebelle du NPFL, Charles Taylor, avait indiqué plusieurs mois auparavant qu'il allait attaquer la Sierra Leone, où la force de maintien de la paix de la Communauté économique des États d'Afrique de l'Ouest (CEDEAO), le Groupe de contrôle de la CEDEAO (ECOMOG) déployé au Liberia, avait établi une base. C'est donc de Sierra Leone que les avions de l'ECOMOG ont attaqué les bases rebelles au Liberia. Démoralisée, la SLA était mal préparée au combat, mais devait mener des attaques contre les insurgés. Les officiers ont essayé de compenser les lacunes que présentait la force en termes de moral, de formation et d'équipement en procédant à des recrutements massifs et sans discernement. Le résultat a été un afflux de recrues indisciplinées et dépourvues des qualifications requises, parmi lesquelles des toxicomanes, des repris de justice, des aventuriers ou des jeunes qui ont été déscolarisés très tôt. Ce groupe d'inadaptés et de criminels allait dominer l'armée, avec de désastreuses conséquences.

Alors que le gouvernement APC tentait de contenir l'assaut des rebelles tout en inventant des moyens discutables de rester indéfiniment au pouvoir, un groupe de jeunes officiers de la SLA du front de la province de l'Est a pris d'assaut Freetown, la capitale, au petit matin du 29 avril 1992, afin de protester contre les mauvaises conditions sur le champ de bataille. Au milieu de la journée, ce qui avait commencé sous la simple forme d'une mutinerie était devenu un véritable coup d'État. Le président Momoh fut emmené à Conakry, en Guinée, par des soldats de l'ECOMOG. Les officiers de l'armée ont alors institué le Conseil national provisoire de gouvernement (NPRC, *National Provisional Ruling Council*), présidé par le capitaine Valentine Strasser. Le NPRC souhaitait mettre rapidement un terme à la guerre et rétablir le cadre constitutionnel dans le pays. Au départ, le NPRC jouissait d'une très forte popularité, en particulier auprès des jeunes.

Entre 1992 et 1993, les forces rebelles du RUF ont connu un sort pour le moins fluctuant. Le nouveau régime militaire de Freetown avait entrepris de faire appel à des chasseurs traditionnels, dont certains s'étaient constitués en unités de défense civile au début de la guerre, afin qu'ils l'aident à poursuivre les rebelles, grâce à leur très bonne connaissance du terrain. Mais la coopération entre les soldats gouvernementaux et les unités de défense civile a été de courte durée, car ces dernières ont commencé à discerner une alliance contre nature entre certains soldats et les rebelles. Les civils ont attribué à ces couples soldats-rebelles le sobriquet de « sobelles ». En 1994, le RUF avait occupé les principales zones de gisement de diamants et utilisait les produits de la vente des diamants pour alimenter le conflit.

La situation dans l'armée devenait elle aussi critique, avec la défection de nombreux soldats. Ceux qui restaient dans les rangs n'étaient motivés que par l'appât du gain. Le capitaine Strasser s'est vu contraint de se rapprocher des Nations Unies (ONU) pour solliciter de l'aide. En avril 1995, les rebelles du RUF n'étaient qu'à quelques kilomètres de Freetown. D'après certaines estimations, les effectifs du RUF se situaient entre 3 000 et 4 000 hommes, avec un noyau dur de 500 à 600 combattants seulement.

Des élections démocratiques se sont tenues en Sierra Leone aux mois de février et mars 1996. Elles ont remis à la tête du gouvernement le Parti populaire de la Sierra Leone (SLPP, *Sierra Leone People's Party*), qui avait déjà gouverné de 1961 à 1967 mais avait été battu par le parti d'opposition APC en 1967. Le président Alhaji Ahmad Tejan Kabbah, du SLPP, a engagé des pourparlers de paix avec les rebelles et un accord de paix, l'Accord de paix d'Abidjan, a été signé le 30 novembre 1996. Il a été très éphémère.

Le 25 mai 1997, un autre coup d'État militaire a brièvement interrompu le processus démocratique. Le gouvernement du président Kabbah et plusieurs organismes ont été contraints de se réfugier en Guinée. La junte, qui s'était elle-même baptisée Conseil révolutionnaire des forces armées (AFRC, *Armed Forces Revolutionary Council*) sous la direction du Commandant Johnny Paul Koroma (qui était alors en attente de jugement pour une tentative présumée de coup d'État), a invité les rebelles du RUF à se joindre à elle pour administrer le pays. La période du règne de l'AFRC (25 mars 1997- février 1998) a été caractérisée par le chaos et l'anarchie. Elle a également été marquée par une désobéissance civile sans précédent contre le régime.

Les troupes de l'ECOMOG, conjointement avec les Forces de défense civile (CDF, *Civil Defence Forces*) et des soldats et policiers demeurés fidèles, sont parvenues à repousser la junte AFRC hors de Freetown en février 1998. Un mois plus tard, le gouvernement du président Kabbah était rétabli. Les rebelles se sont réfugiés dans les campagnes, où ils ont continué de commettre toutes sortes d'exactions.

Le RUF et ses alliés sont réapparus aux portes de Freetown le 6 janvier 1999, prenant le gouvernement et l'ECOMOG au dépourvu. Utilisant des femmes et des enfants comme boucliers humains, certains combattants du RUF et de l'AFRC sont parvenus à déjouer les troupes de l'ECOMOG et à rejoindre leurs camarades qui avaient déjà infiltré la ville. Les combats qui ont alors éclaté ont fait 5 000 morts, dont des ministres, des journalistes et des juristes, qui étaient spécialement visés. Avant que les rebelles ne soient expulsés de Freetown, de grandes parties de la ville ont été incendiées et quelque 3 000 enfants ont été enlevés par les rebelles pendant leur retraite.

En dépit de ces atrocités, ou à cause d'elles, le gouvernement, de concert avec des groupes de la société civile et la communauté internationale, a tenu des pourparlers de paix avec les rebelles et, le 7 juillet 1999, l'Accord de paix de Lomé était signé. Après la signature de l'accord, les troupes de l'ECOMOG ont été progressivement remplacées par des troupes de l'ONU, qui ont contribué au maintien de la paix. Le 18 janvier 2002, le président Kabbah a officiellement prononcé la fin du conflit civil.

1.2. Les causes du conflit

La Sierra Leone, petit pays de la côte ouest africaine d'une superficie de 71 740 km² et d'une population de 5 millions d'habitants, a eu une histoire en dents de scie depuis qu'elle a reconquis son indépendance vis-à-vis des Britanniques en 1961. Après

l'indépendance, le pays semblait pourtant promis à un bel avenir : ses institutions éducatives, politiques, administratives, judiciaires et autres organes indispensables au bien-être de l'État fonctionnaient relativement bien. Il y régnait un haut degré de tolérance ethnique, politique et religieuse et la Sierra Leone suscitait l'envie des autres pays de la région. Néanmoins, comme dans tant d'autres pays africains indépendants, l'euphorie qui avait accueilli la naissance d'une nation nouvelle, avec son lot d'espoirs et d'attentes, a rapidement tourné à la déception et à l'abattement, essentiellement à cause des actions (et de l'inaction) des instances politiques. La rébellion du RUF avait été précédée d'une période prolongée de déclin politique, économique et social, ainsi que d'une longue histoire d'injustice sociale. Les raisons qui ont fait sombrer le pays dans le chaos et l'anarchie sont donc diverses et variées.

La première d'entre elles a été sa mauvaise administration. Sous le règne de l'APC (1968-1992), les avantages acquis lors des premières années d'indépendance ont été systématiquement ruinés par une mauvaise gouvernance et une gestion économique irresponsable, caractérisée par le pillage aveugle des ressources du pays pour entretenir le clientélisme. Le régime de l'APC, de surcroît, a développé des tendances dictatoriales et a largement usé de la violence comme instrument de concurrence politique.

Par ailleurs, l'appareil d'État était excessivement centralisé. Ce phénomène de centralisation a débuté en 1971 et a atteint son paroxysme en 1978, avec la promulgation d'un système de gouvernement monopartite. Cette centralisation excessive a conduit à l'effritement systématique du tissu étatique, à un point tel que l'État s'est rapidement trouvé au bord du gouffre, avec une perte totale de contrôle sur l'espace politique et économique. L'affaiblissement de l'État généré par cet excès de centralisation a ouvert la porte à certains pays étrangers, dont le Burkina Faso, la Côte d'Ivoire, le Liberia et la Libye, qui sont parvenus à empiéter sur la souveraineté de la Sierra Leone en s'impliquant directement dans sa politique et en accueillant des groupes dissidents, ce qui laissait à ces derniers tout loisir de faire leur jeu politique depuis leurs refuges voisins.

De plus, la concentration du pouvoir dans la capitale, Freetown, a généré un développement tronqué dans les zones rurales et créé les conditions d'une « désautonomisation » de la population rurale en particulier. Le système a exacerbé la corruption, le népotisme et d'autres fléaux préjudiciables au bon fonctionnement de l'État. L'administration publique était totalement dénuée de transparence et de sens des responsabilités. L'appareil judiciaire était tout aussi compromis. Ce système monopartite trop centralisé, inefficace et proche de la faillite récompensait la flagornerie et sanctionnait le travail, le patriotisme et l'esprit d'indépendance. Les effets étaient évidemment désastreux.

Le deuxième facteur était de mauvais choix en matière de politique économique et le déclin de l'économie. Le gouvernement n'avait pas réussi à tirer profit de la richesse du pays en ressources minérales et marines, ni même de l'immensité de ses terres arables, pour améliorer le niveau de vie de la majorité de la population. Les années 1970 et 1980 ont été caractérisées par des contraintes budgétaires et par une production en berne. Le taux d'inflation annuel est passé de 5 % en 1970 à 13 % en 1980, puis à 85 % en 1985. Le pays

était aussi fréquemment frappé de pénuries de matières premières importées extrêmement importantes, comme le pétrole et le riz. Ces problèmes ont été aggravés par les chocs pétroliers des années 1970 et 1980, qui ont eu un effet dévastateur sur l'économie.

Dans les années 1980, les indicateurs de développement humain et social de la Sierra Leone, notamment l'espérance de vie, l'alphabétisation, la scolarisation, la mortalité infantile et la mortalité maternelle, figuraient parmi les plus mauvais du monde. Le pays était en effet classé 126^e sur 130 selon l'Indice du développement humain du Programme des Nations Unies pour le développement (PNUD) en 1990, un an avant que n'éclate le conflit civil.

Le troisième facteur était le manque d'accès à la justice. La corruption et la politisation d'importantes institutions étatiques, comme l'appareil judiciaire et le système de justice traditionnelle, ont motivé des abus de pouvoir chez les magistrats, les juristes et les employés judiciaires locaux. Dans les zones provinciales en particulier, de jeunes hommes étaient la proie de toutes sortes d'abus de la part d'autorités locales corrompues et désinvoltes. Par la suite, pendant le conflit civil, certains de ces jeunes sont retournés dans leur communauté pour se venger de leurs anciens oppresseurs.

Quatrièmement, les jeunes ont été mis à l'écart. Au fil des années, le manque de structures éducatives, l'inadaptation des programmes scolaires et l'absence de débouchés professionnels ont acculé les jeunes à la marginalisation et à la rébellion. Beaucoup de jeunes ont grandi dans un climat social de violence, de drogue et de criminalité et les chefs rebelles n'ont eu aucun mal à puiser dans ce gisement de marginaux pour recruter leurs premiers effectifs de combattants. Les jeunes hommes étaient au cœur de la crise sierra-léonaise, car ils alimentaient les groupes rebelles tout comme l'armée gouvernementale et les milices civiles.

Enfin, il y avait des lacunes dans la sécurité d'État. Depuis les années 1970, la sécurité nationale était progressivement tombée en lambeaux à cause de la politisation de l'armée et de la police, de la création d'organisations de sécurité aux allégeances personnelles ou politiques et de la corruption systématique. L'appareil sécuritaire national s'en était trouvé gravement amoindri.

Tous ces facteurs indiquent qu'il sévissait en Sierra Leone de nombreuses formes de violence, structurelles ou non, avant que le conflit civil n'éclate. Les chefs rebelles tiraient profit des souffrances du peuple pour se présenter comme des libérateurs.

1.3. Degré d'internationalisation

La crise civile s'est lourdement internationalisée à cause de l'intervention des « États voyous » voisins, dont les intérêts étaient souvent purement économiques, motivés avant tout par l'accès aux ressources de la Sierra Leone, en particulier ses diamants. Il a été prétendu, à juste titre, que sans le soutien de certains pays étrangers, la guerre n'aurait

probablement pas été aussi longue et meurtrière. Le Burkina Faso, la Côte d'Ivoire, le Liberia et la Libye ont notoirement nourri ce conflit. La Libye a fourni des bases et a assuré l'entraînement militaire des insurgés, tandis que le Burkina Faso a dépêché une multitude de combattants pour étoffer les rangs rebelles.

Le gouvernement, pour sa part, a fait appel à des troupes étrangères : des combattants anti-Taylor du Liberia, les Gurkha du Népal et la société de sécurité sud-africaine Executive Outcomes. Étroitement associés à différents segments de l'armée sierra-léonaise, ces combattants étrangers ont remporté quelques succès. Par exemple, en l'espace de quelques mois à peine après son arrivée en 1995, Executive Outcomes est parvenue à sécuriser Freetown et les gisements de diamants de Kono ainsi qu'à reprendre les mines de bauxite et de rutile dans le sud du pays.

Les rebelles qui avaient envahi Freetown le 6 janvier 1999 comptaient également parmi leurs rangs de nombreux mercenaires. Eux aussi avaient reçu une aide logistique et un précieux soutien du président Charles Taylor du Liberia. Les envahisseurs regroupaient ainsi plusieurs nationalités, dont plus de 3 000 Libériens du NPFL de Taylor, 300 à 500 Ukrainiens, ainsi que des Burkinabés, des Libyens, des Sud-Africains, des Israéliens et des Taïwanais (Abraham, 2000).

Tout au long du conflit, la CEDEAO a déployé d'intenses efforts pour rechercher une solution pacifique. Avec l'aide de l'ONU, de l'Organisation de l'unité africaine (aujourd'hui l'Union africaine), du Commonwealth et d'autres entités, elle a contribué à la conclusion des deux accords de paix – l'Accord de paix d'Abidjan de 1996 et l'Accord de paix de Lomé de juillet 1999.

Entre mai 1997 et février 1998, les dirigeants de la CEDEAO ont à plusieurs reprises tenté de raisonner les conspirateurs et leurs alliés du RUF pour les convaincre de rétablir le cadre constitutionnel dans le pays. L'une de ces tentatives a d'ailleurs abouti à l'Accord de Conakry, négocié par la CEDEAO et l'AFRC le 23 octobre 1997. Les principales dispositions de cet accord étaient la cessation de toutes les hostilités, la reprise de l'aide humanitaire et le rétablissement du gouvernement du président Kabbah le 22 avril 1998. Les représentants du gouvernement Kabbah n'étaient présents à ces pourparlers qu'en qualité d'observateurs. En dépit du plan de paix, les combats se sont poursuivis, les forces de défense civile, en particulier la milice des Kamajors, rendant la vie difficile à la junte, notamment dans le sud-est du pays. Après l'invasion du 6 janvier 1999, les troupes de l'ECOMOG sont parvenues à expulser les rebelles de Freetown.

1.4. La nature de la transition

Plusieurs acteurs ont joué un rôle clé dans la transition entre la guerre et la paix, notamment des organisations internationales (gouvernementales et non gouvernementales) et leurs homologues locaux. Après l'invasion de Freetown, en janvier 1999, l'ONU, la CEDEAO et quelques pays occidentaux, principalement le Royaume-Uni et les États-Unis, ainsi que

des organisations locales de la société civile, ont apporté leur soutien au gouvernement Kabbah dans ses efforts de paix avec les rebelles. La capitale togolaise, Lomé, a été choisie pour accueillir des pourparlers de paix entre le RUF et le gouvernement sierra-léonais car le président togolais, Gnassingbé Eyadema, était aussi le président de la CEDEAO.

Après de longues et souvent tortueuses délibérations, le président Kabbah et le chef du RUF, Foday Sankoh, flanqués des présidents du Burkina Faso, du Liberia, du Nigeria et du Togo, ont finalement signé l'Accord de paix de Lomé le 7 juillet 1999, apportant d'importantes améliorations à l'Accord de paix d'Abidjan de 1996. L'Accord de paix de Lomé s'attachait aux points suivants : cessation des hostilités, gouvernance (p. ex. la conversion du RUF en un parti politique et la possibilité pour ses membres d'occuper des charges publiques), pardon et amnistie pour les anciens combattants, vérité et réconciliation, questions militaires et sécuritaires post-conflit (p. ex. la transformation de l'ECOMOG et un nouveau mandat pour la Mission d'observation des Nations Unies en Sierra Leone ou MONUSIL), garanties de sécurité pour les observateurs de la paix, désarmement, démobilisation et réintégration (DDR), restructuration des Forces armées de Sierra Leone et traitement des questions humanitaires, socio-économiques et relatives aux droits humains.

Le sentiment général était que l'accord offrait les meilleurs espoirs possibles pour rétablir la paix. Les rebelles en ont tiré d'énormes avantages. En effet, leurs membres ainsi que leur chef Foday Sankoh, étaient amnistiés de toutes leurs exactions depuis leur soulèvement armé en 1991. Cependant, le représentant spécial de l'ONU (Francis Okelo) a fait remarquer que, selon l'interprétation de l'ONU, l'amnistie et le pardon ne s'appliquaient pas aux crimes de génocide, aux crimes contre l'humanité et aux crimes de guerre internationaux, ni aux autres violations graves du droit humanitaire international (Lord, 2000, p. 83). En vertu de l'accord, quelques chefs du RUF et soldats renégats se sont vu offrir des sièges ministériels et d'autres postes clés au sein du gouvernement. Par exemple, le chef du RUF, Foday Sankoh, a été nommé président d'une commission chargée de la gestion des ressources stratégiques, dont les diamants. Le RUF devait aussi devenir un parti politique et participer aux élections nationales.

1.4.1. Le maintien de la paix

Après la signature de l'accord de paix, en octobre 1999, le Conseil de sécurité de l'ONU a mis sur pied la Mission des Nations Unies en Sierra Leone (MINUSIL), forte de 6 000 membres, en vertu des dispositions du chapitre VII de la Charte des Nations Unies, afin de remplacer l'ECOMOG. Au mois de décembre, des troupes de la MINUSIL ont commencé à arriver du Bangladesh, d'Inde, de Jordanie, du Kenya et de Zambie et, en février 2000, le Conseil de sécurité décide d'augmenter les effectifs des soldats de la paix pour les porter à 11 000. Le programme de DDR était aussi en route, mais progressait à petits pas. En mai 2000, la semaine même où les derniers contingents de l'ECOMOG quittaient la Sierra Leone, le RUF cernait, désarmait et enlevait environ 500 membres de la MINUSIL, tuant plusieurs d'entre eux.

Le Conseil de sécurité de l'ONU a alors nommé un groupe d'experts pour enquêter sur les liens entre le commerce illicite de diamants et l'accès aux armes du RUF. Une faction croupion de l'AFRC, surnommée les « West Side Boys », a kidnappé et détenu plusieurs soldats britanniques contre rançon. Le 25 août 2000, une opération de sauvetage britannique spectaculaire a permis de libérer les prisonniers et de démanteler les West Side Boys. Cette mission de sauvetage a démontré la volonté des Britanniques de rester en Sierra Leone pour soutenir à la fois la MINUSIL et la nouvelle armée sierra-léonaise, que le Royaume-Uni avait commencé à recruter, à former et à équiper.

Tout au long de l'année 2001, le processus de paix a continué de progresser à grands pas. Le RUF a encore réaffirmé son engagement envers le processus de paix. Le président nigérian Olusegun Obasanjo a promis d'offrir des bourses aux membres du RUF désireux d'étudier et a demandé au gouvernement sierra-léonais d'aider le RUF à se convertir en parti politique. Le 18 janvier 2002, le président Kabbah a officiellement déclaré la cessation du conflit. Pour célébrer l'événement, 3 000 armes ont été symboliquement brûlées à l'aéroport international de Freetown, à Lungi. Lors de la cérémonie, le représentant spécial du secrétaire général de l'ONU, l'ambassadeur Oluyemi Adeniji, a déclaré que cette journée marquait un nouveau départ dans la vie de plus de 46 000 anciens combattants.

Quelques mois plus tard, des élections présidentielles et parlementaires étaient organisées dans tout le pays. Le RUF, qui était entre-temps devenu un parti politique doté d'une nouvelle appellation, le Parti du front uni révolutionnaire (RUF, *Revolutionary United Front Party*) a réalisé un piètre score, avec seulement 2 % des suffrages, ce qui lui conférait deux sièges au Parlement en vertu du système de représentation proportionnelle. Aucun membre du RUF n'a été nommé ministre à l'issue de ces élections post-conflit.

2. Justice transitionnelle

Le conflit civil en Sierra Leone a été caractérisé par une brutalité sans nom. Des crimes de guerre de la pire espèce ont été systématiquement commis contre des Sierra-Léonais de tous âges et les souffrances infligées à la population civile ont été profondes. Si

La Sierra Leone s'est retrouvée dans la situation unique d'expérimenter en parallèle deux types de systèmes de justice transitionnelle : la Commission Vérité et réconciliation, destinée à établir la vérité sur le conflit et à promouvoir la guérison et la Réconciliation, et le Tribunal spécial, institué pour juger les personnes qui « portent la plus grande responsabilité » des graves violations du droit humanitaire international et du droit sierra-léonais commises durant la guerre.

tous les bords ont certes violé les droits humains, les forces rebelles sont toutefois à l'origine d'une écrasante majorité de ces abus. Il ne faut pas oublier non plus que les Sierra-Léonais avaient subi une grande violence structurelle avant même le début du conflit civil en 1991. Au vu de ces cruelles réalités, la fin de la guerre posait de multiples problèmes, le plus aigu d'entre eux étant la question de savoir s'il fallait punir ceux qui avaient déclenché ce chaos ou leur pardonner.

L'Accord de paix de Lomé prévoyait la mise en place d'un système de justice transitionnelle, la Commission Vérité et Réconciliation (TRC, *Truth and Reconciliation Commission*), dans le cadre du processus de paix. Cependant, la suite des événements a imposé la nécessité de créer un autre système, le Tribunal spécial. Le gouvernement a également institué la Commission dans le cadre de son programme général de bonne gouvernance.

2.1. La Commission Vérité et Réconciliation (TRC)

Le Parlement sierra-léonais a promulgué la loi instituant la Commission Vérité et Réconciliation le 22 février 2000. Les objectifs de cette commission étaient les suivants :

- créer un registre historique impartial des violations et abus des droits humains et du droit humanitaire international liés au conflit armé de la Sierra Leone, depuis son début en 1991 jusqu'à la signature de l'Accord de paix de Lomé en 1999 ;
- traiter le problème de l'impunité, afin de répondre aux besoins des victimes ;
- promouvoir la guérison et la réconciliation ;
- prévenir la répétition des violations et abus (loi de 2000 instituant la Commission Vérité et Réconciliation).

La loi confère aussi à la commission le droit de « solliciter l'assistance de chefs traditionnels et religieux afin de faciliter ses séances publiques, de régler les conflits locaux procédant de violations ou d'abus passés et de promouvoir la guérison et la réconciliation » (loi de 2000 instituant la Commission Vérité et Réconciliation, § 7.2).

La TRC est devenue pleinement opérationnelle mi-2002 et a achevé ses travaux en 2004. Au cours de cette période, elle a collecté plus de 8 000 déclarations de victimes, de criminels et d'autres personnes en travaillant respectivement une semaine dans la capitale de chacun des douze districts provinciaux du pays : Kabala, Makeni, Magburaka, Port Loko et Kambia (province du Nord), Bo, Moyamba, Bonthe et Pujehun (province du Sud), Kenema, Koidu et Kailahun (province de l'Est) et Freetown (Zone de l'Ouest). De vastes zones du pays ont donc été négligées. L'incapacité de la TRC à couvrir la totalité du territoire sierra-léonais était principalement due à des contraintes financières.

La commission faisait intervenir des sages traditionnels, civils et religieux dans ses séances de recherche de la vérité et de réconciliation (avec des rites traditionnels de pardon), en particulier dans les zones provinciales. Elle n'encourageait pas les rituels locaux d'imprécation mais, en collaboration avec les sages locaux, faisait construire des monuments commémoratifs, notamment sur les sites comportant des sépultures collectives, dans les districts. Elle apportait également un soutien aux cérémonies traditionnelles de réconciliation, comme les libations et les rituels de purification.

Les audiences de district parvenaient rarement à obtenir des aveux sincères et détaillés de la part des anciens combattants, essentiellement par manque de temps. Néanmoins, la

TRC et les communautés locales se contentaient de vagues expressions de regret tant que les anciens combattants faisaient montre d'humilité envers la communauté pendant ces audiences. La commission organisait des cérémonies générales de réconciliation dès lors que les criminels admettaient leurs méfaits et demandaient pardon, et elle encourageait les victimes à accepter ces excuses et à œuvrer pour le pardon et la réconciliation. Tim Kelsall, conférencier en politique africaine ayant observé les audiences de cette commission, a fait remarquer que la tenue d'une cérémonie de réconciliation soigneusement orchestrée en sus des procédures judiciaires revêtait une extrême importance (Kelsall, 2005, p. 363).

Si les recommandations de la TRC, telles qu'elles apparaissent dans son rapport final soumis au gouvernement sierra-léonais en octobre 2004, sont intégralement appliquées, elles devraient indéniablement avoir un effet catalyseur en faveur de la réforme sociale et légale requise pour traiter de l'impunité et instaurer une culture de respect des droits humains en Sierra Leone, tout en contribuant à la régénération sociale des communautés meurtries.

Un progrès important dans la consolidation de la paix a été réalisé en août 2006, lorsque le gouvernement sierra-léonais a chargé la Commission nationale pour l'action sociale (NaCSA, *National Commission for Social Action*) de mettre en œuvre les réparations. La NaCSA, créée en 1996 sous la forme d'un ministère, est le principal organe gouvernemental responsable de la reconstruction et du redressement de la Sierra Leone. Elle a commencé à recevoir des subventions du gouvernement et d'institutions internationales pour aider au paiement des réparations.

2.2. Le Tribunal spécial pour la Sierra Leone

La mise en place d'un Tribunal spécial est le fruit de certains développements négatifs survenus après l'Accord de paix de Lomé de 1999. Des factions du RUF continuaient ouvertement à bafouer les droits de citoyens, violant ainsi totalement les dispositions de l'accord de paix. Certains groupes de défense des droits humains ont alors argué que ce type de délits criminels devait être punissable en vertu du droit sierra-léonais. La plus grave et la plus mortelle des violations qui a contraint le gouvernement à engager des poursuites judiciaires contre le RUF s'est produite le 8 mai 2000, lorsque les hommes de main de Foday Sankoh ont tiré sur des manifestants pacifiques, tuant au moins une vingtaine d'entre eux. C'est à cette occasion que le gouvernement sierra-léonais a pris contact avec l'ONU pour solliciter la création d'un Tribunal spécial.

Les Sierra-Léonais semblent mitigés quant à la capacité du Tribunal spécial à rendre justice, bien qu'il ait déjà condamné trois anciens dirigeants de l'AFRC à de longues peines d'emprisonnement. Ses inculpations ont fait l'objet de controverses.

Conformément à la Résolution 1315 du Conseil de sécurité des Nations Unies, en date du 14 août 2002, le Tribunal spécial a été institué pour juger les personnes qui « portent la plus grande responsabilité » des graves violations du droit humanitaire international et du droit sierra-léonais commises durant la guerre.

Le Tribunal spécial a procédé à quelques arrestations depuis mai 2003. Les détenus les plus notables ont ainsi été Sam Hinga Norman, chef de la milice progouvernementale des Kamajors (ancien adjoint au ministre de la Défense et, jusqu'à son arrestation, ministre des Affaires intérieures), Foday Sankoh et Issa Sesay du RUF, le grand prêtre des Kamajors Aliu Kundorwa et quelques anciens dirigeants de l'AFRC. Depuis, Foday Sankoh et Sam Hinga Norman sont décédés en prison. L'ancien chef de la junte, Johnny Paul Koroma, et l'ancien président libérien Charles Taylor, ont également été inculpés, mais seul Taylor a été placé en détention à La Haye, aux Pays-Bas. On craignait alors que le fait de juger Taylor en Sierra Leone puisse avoir un effet déstabilisateur.

Les Sierra-Léonais semblent mitigés quant à la capacité du Tribunal spécial à rendre justice, bien qu'il ait déjà condamné trois anciens dirigeants de l'AFRC à de longues peines d'emprisonnement et les dirigeants du CDF à des peines plus courtes. Ses inculpations ont déjà fait l'objet de controverses. En effet, les opposants au tribunal pensent que les colossales sommes d'argent dépensées pour ces procès seraient mieux utilisées si elles étaient investies pour améliorer la vie des victimes de guerre et d'autres personnes vulnérables.

Traiter la double question de la justice et de la réconciliation par le truchement de la TRC et du Tribunal spécial est nécessaire, mais insuffisant. Si l'on souhaite consolider la paix, le plus important est de traiter les causes de la guerre, à savoir un mélange de mauvaise gouvernance, de droits fondamentaux bafoués, de mauvaise gestion économique et d'exclusion sociale.

Ils déplorent aussi que l'inculpation des quelques personnes détenues par le tribunal ne puisse pas suffire à éliminer la culture d'impunité en Sierra Leone. Seul le temps nous le dira.

La Sierra Leone s'est alors retrouvée dans la situation unique d'expérimenter en parallèle deux types de systèmes de justice transitionnelle : la Commission Vérité et

Réconciliation et le Tribunal spécial. Il y a certes eu quelques tensions, à un moment ou à un autre, entre les deux systèmes, puisque chacun appliquait un type distinct de justice. Le Tribunal spécial semblait s'intéresser surtout à une justice punitive. Mais, en dépit de ces tensions, les deux institutions se sont mutuellement complétées.

Traiter la double question de la justice et de la réconciliation par le truchement de la TRC et du Tribunal spécial est nécessaire, mais insuffisant. Si l'on souhaite consolider la paix, le plus important est de traiter les causes de la guerre, à savoir, d'après le consensus populaire, un mélange de mauvaise gouvernance, de droits fondamentaux bafoués, de mauvaise gestion économique et d'exclusion sociale dans le contexte de toutes les initiatives de pacification.

3. Mécanismes de justice traditionnelle et de réconciliation

3.1. Contexte et description

Le terme « traditionnel », par ses connotations eurocentriques, a souvent tendance à suggérer l'existence de structures normatives profondément internalisées, de modèles

« hors du temps » appliqués dans des circonstances économiques et sociales statiques. Il faut garder à l'esprit que les institutions africaines, qu'elles soient politiques, économiques ou sociales, ne sont jamais restées inertes. Elles réagissent aux changements résultant de plusieurs forces et facteurs. D'aucuns peuvent donc préférer employer le terme « autochtone » plutôt que le terme « traditionnel ». Tel qu'il est employé dans ce chapitre, le terme « traditionnel » implique un processus dynamique.

Les institutions africaines, qu'elles soient politiques, économiques ou sociales, ne sont jamais restées inertes. Elles réagissent aux changements résultant de plusieurs forces et facteurs. Tel qu'il est employé dans ce chapitre, le terme « traditionnel » implique un processus dynamique.

Ici, la « justice » désigne le fait de rechercher ou d'établir la vérité sans crainte ni indulgence, après avoir laissé à chacune des parties l'occasion de s'exprimer. Elle est aussi empreinte d'impartialité et d'équité. Il convient de signaler encore que le fait de dire la vérité, comme dans le cas des Mendé, fait partie intégrante du système de justice dans les sociétés autochtones.

Le fait de dire la vérité, comme dans le cas des Mendé en Sierra Leone, fait partie intégrante du système de justice dans les sociétés autochtones.

Dans le contexte traditionnel, justice et réconciliation sont généralement indissociables.

La « réconciliation » est l'acte de réunir des groupes ou des parties qui ont été fracturé(s) suite à un conflit. Elle peut aussi s'accompagner de l'octroi de réparations à la partie lésée, sous une forme ou une autre. Dans le contexte traditionnel, justice et réconciliation sont généralement indissociables.

3.2. Les caractéristiques et les principaux acteurs des pratiques traditionnelles

Les mécanismes de justice traditionnelle présentent certaines caractéristiques essentielles. Ils sont généralement dominés par des hommes, bien que des dispositions soient prises en Sierra Leone pour garantir une certaine représentation féminine. Quelques mécanismes de recherche de la vérité sont en effet dirigés par des femmes. En revanche, il n'est fait aucune place aux jeunes, qui sont considérés comme immatures et encore trop ignorants des coutumes communautaires. Ces outils sont ouverts et transparents, axés sur les communautés. Les croyances surnaturelles (Dieu, prêtres et prêtresses, ancêtres) sont très fortes et les personnes auxquelles on prête des dons spéciaux (devins, sorciers, etc.) jouent un rôle essentiel dans les processus judiciaires. Les mécanismes supposent aussi des rituels, par exemple des cérémonies de purification, des chants et des danses.

Les mécanismes de justice traditionnelle sont généralement dominés par les hommes et il n'est fait aucune place aux jeunes, qui sont considérés comme immatures et encore trop ignorants des coutumes communautaires.

Il y a plusieurs acteurs. Les principaux acteurs sont, entre autres, les administrations des chefferies, les tribunaux locaux, les chefs communautaires et religieux et les devins. Un type formalisé d'administration de chefferie en Sierra Leone (qui portait autrefois le nom d'administration autochtone) est entré en vigueur en 1937. Chaque unité de chefferie est divisée en sections, en villes et en villages, lesquels sont respectivement dirigés par un chef de section, de ville et de village. Le dirigeant administratif de la chefferie, qui peut être un homme ou une femme, est le chef suprême. Il est assisté d'un conseil. Le chef suprême et ses subordonnés sont responsables de la justice et de l'ordre public et sont les gardiens des traditions et coutumes de leur peuple. Ils sont élus à vie, mais peuvent être destitués par le chef de l'État en cas de faute grave. Jusqu'en 1963, le chef suprême et les sous-chefs présidaient aux affaires portées en justice. Par la suite, leur compétence a été limitée à des affaires civiles mineures. Ces affaires étaient habituellement réglées à l'amiable par le chef.

Ces outils sont ouverts et transparents, axés sur les communautés. Ils supposent aussi des rituels, par exemple des cérémonies de purification, des chants et des danses.

La loi de 1963 instituant les tribunaux locaux a créé des tribunaux locaux placés sous l'égide de présidents. Ces tribunaux constituent la structure la plus formalisée du système de justice coutumière dans les zones provinciales. La grande majorité des

Sierra-Léonais (jusqu'à 80 %) relève de la compétence du droit coutumier. Les présidents des tribunaux sont généralement considérés comme des personnes avisées, capables de juger des affaires civiles en droit coutumier. Ils sont assistés d'un groupe de sages, d'employés et de fonctionnaires mineurs et sont généralement nommés pour une période initiale de trois ans. Le ministre du gouvernement local a le pouvoir de les révoquer. Les avocats ne peuvent pas être présents dans les salles de tribunal, mais ils sont supervisés par un agent de droit coutumier qui est lui-même un avocat expérimenté. L'agent de droit coutumier forme les présidents des tribunaux.

La plupart des villes ont des chefs tribaux. Ceux-ci ont été intégrés à l'administration locale à l'époque de la Colonie de Sierra Leone (la Zone de l'Ouest, aujourd'hui), suite à la promulgation du Règlement de 1924 sur l'Administration tribale (Colonie). Certains de leurs pouvoirs et fonctions étaient de nature judiciaire (l'administration de la justice parmi les membres de leur groupe ethnique), mais aussi sociale et administrative. Les règlements ultérieurs ont tenté de les priver de leurs fonctions judiciaires, car bon nombre d'entre eux étaient jugés incompetents, mais les chefs tribaux ont continué de se prononcer sur des affaires civiles mineures.

Une autre nouveauté est ensuite apparue dans le processus judiciaire : l'arrivée de non professionnels (des personnels parajuridiques) qui travaillent avec les pauvres et d'autres groupes défavorisés pour trouver des solutions aux problèmes. Ces personnels parajuridiques ont rencontré de vifs succès grâce à leur engagement aux côtés de chefs, de policiers et d'autres agents en charge de l'application de la loi au niveau communautaire. Leurs interventions visent avant tout à mobiliser et à éduquer les membres de la communauté. Ils ont pour la plupart une très bonne connaissance du droit coutumier et des institutions (Wojkowska, 2006, p. 35).

3.3. Étude de cas : les Kpaa-Mendé

La Sierra Leone est un pays multiethnique, où vivent quelque dix-huit groupes ethniques. Cependant, deux grands groupes dominent : les Temné et les Mendé. Les Temné vivent essentiellement dans les régions nord et ouest du pays, tandis que les Mendé sont implantés au sud et à l'est. Ils représentent respectivement 29 % et 31 % de la population. Toutes les communautés coexistent librement, sans aucune barrière pour les séparer les unes des autres.

Néanmoins, d'après Pettersson (2004), il semblerait qu'une certaine tension existe entre les Temné et les Mendé, tension qui devrait être prise en compte. Les Mendé dominent le SLPP, tandis que les Temné constituent la majorité des membres de l'APC. La guerre civile a été déclenchée par le chef du RUF, Foday Sankoh (un Temné, venu du nord), même si les premiers combats ont éclaté au cœur du territoire mendé (province de l'Est). Pour de nombreux Mendé, la guerre a donc été perçue comme une invasion des Temné depuis le nord du pays. Pour de nombreux Temné, en revanche, la guerre est perçue comme un complot fomenté par Sankoh, agent rémunéré pour déstabiliser le gouvernement APC.

Il semble que, au début de son action, le RUF ait brandi des feuilles de palme en symbole de sa « révolution ». La feuille de palme a une signification politique chez les Mendé. Le palmier est l'emblème du SLPP. Le RUF espérait probablement que, dans un bastion traditionnel du SLPP, cet emblème rallierait des gens à sa cause.

Ces divisions ethniques et ces interprétations de la guerre ont évidemment des conséquences sur le processus de réconciliation.

Au fil des années, chaque groupe ethnique a développé des systèmes sociaux complexes, notamment en matière d'administration de la justice. Étant donné la nature diversifiée des mécanismes de justice et de réconciliation des différentes communautés, associée à un manque de temps et à d'autres contraintes, il n'a pas été possible de conduire une étude exhaustive sur le terrain. En conséquence, un seul groupe (les Mendé) a été étudié et, dans celui-ci, un seul sous-groupe (les Kpaa-Mendé) a été examiné en détail aux fins de cet ouvrage. Les autres sous-groupes Mendé sont les Sewama-Mendé, les Wanjama-Mendé et les Koo-Mendé. Les Kpaa-Mendé sont le sous-groupe le plus important et surtout, ceux qui font le plus d'efforts pour préserver leurs coutumes face à la modernisation et à d'autres défis. Ils possèdent une puissante société secrète qui les unit tous, dénommée Wonde. On observe également un haut degré de « nationalisme » dans ce groupe.

La vie culturelle des Kpaa-Mendé est dictée par certains codes de comportement et leurs activités sont régies par des croyances religieuses. Le pilier des croyances culturelles des Kpaa-Mendé (et des autres sous-groupes) est l'idée que l'être humain est une entité spirituelle. Les croyances surnaturelles sont donc très puissantes chez eux. Trois grandes notions se distinguent dans le concept des forces surnaturelles. La première est la foi en un être suprême, le créateur de l'univers, la source ultime de pouvoir, qui contrôle les

forces de la nature et détient la vérité et la justice : c'est le Ngewo. La deuxième est la vénération des ancêtres et la troisième est la croyance en des divinités de la nature.

3.3.1. Transgression et justice

Les Kpaa-Mendé ont mis au point des méthodes complexes pour traiter les crimes et leurs punitions. Ils ont, fondamentalement, deux méthodes de justice corrélées : la justice *réparatrice* et la justice *punitrice*. La forme de justice appliquée à chaque cas peut être déterminée par la gravité du crime ou par l'objet de la punition. En général, les pratiques traditionnelles des Kpaa-Mendé visent à réparer et à restaurer (justice réparatrice), même s'il arrive que certaines formes de punition soient mises en œuvre durant le processus. La justice réparatrice repose en grande partie sur la reconnaissance par le malfaiteur de son crime ou de son acte, la présentation d'excuses à la personne qui a été lésée et l'expression de remords sincères. Elle peut aussi exiger du malfaiteur qu'il aide la victime à faire face à la situation critique dans laquelle il l'a mise, par exemple en lui versant un dédommagement.

Une série de réglementations régit la vie sociale des Kpaa-Mendé. Ces injonctions relèvent de deux grandes catégories : celles qui ont trait à la famille et celles qui concernent l'ensemble de la communauté. L'être humain est un individu, mais il fait aussi partie d'une communauté. Ses actes individuels peuvent donc porter atteinte au bien-être de la communauté tout entière. Cette notion transparaît, par exemple, dans les lois régissant les conduites sexuelles licites ou illicites. Les relations sexuelles incestueuses sont interdites. La société Humoi, qui est dirigée par une femme, régit les conduites sexuelles. La loi sur l'inceste (*simongama*) interdit toute relation sexuelle avec sa sœur, avec la sœur de son épouse, etc. Elle interdit aussi à un frère de s'asseoir sur le lit de sa sœur, et inversement. De plus, un homme n'a pas le droit de serrer la main de la mère d'une femme avec qui il a eu des relations sexuelles.

Au niveau communautaire, il est illégal d'avoir des relations sexuelles avec une fille n'ayant pas encore atteint l'âge de la puberté (ou n'ayant pas encore été initiée à la société secrète féminine, Bondo [Sande]), avec une quelconque personne dans la brousse, avec une femme enceinte (autre que son épouse) ou avec une mère qui allaite. De telles infractions (profanations) risquent d'apporter le malheur et d'altérer la prospérité économique de la communauté.

Une faute grave, comme l'est celle d'avoir des relations sexuelles dans la brousse, entraîne une cérémonie de purification très complexe, car ce type d'infraction affecte la communauté tout entière. Les Kpaa-Mendé sont une communauté majoritairement dédiée à l'agriculture. Leurs liens avec le monde agricole vont au-delà de l'aspect économique : ils ont également une tonalité spirituelle. Les Kpaa-Mendé croient que le fait d'avoir des relations sexuelles dans la brousse peut froisser les esprits des ancêtres et donc entraîner de mauvaises récoltes. Les contrevenants et le lieu où l'acte a été commis doivent alors être soumis à un rite de purification orchestré par la prêtresse Humoi.

Les chefs et d'autres sages de la communauté interviennent généralement dans des affaires civiles : vol de terrain, séduction, *woman palava* (situation dans laquelle un homme a des relations sexuelles illicites avec une femme mariée, laquelle avoue ensuite ou est forcée d'avouer l'acte à son époux), et des affaires pénales : incendie criminel, vol et violation de sanctions communautaires. Dans les affaires civiles, le plaignant et l'accusé sont invités à exposer leur cas avec leurs témoins (le cas échéant) avant que les chefs ne prennent une décision. En général, un dédommagement est versé à la partie lésée.

Le système de justice joue largement en la défaveur des femmes, en particulier pour ce qui est des relations entre époux, et des jeunes. Il n'est pas considéré dans l'intérêt des familles de faire du tort à un mari, même si sa culpabilité est patente. Les sages préfèrent normalement calmer l'épouse par des paroles apaisantes, puis réprimander le mari en privé pour ses actes. Bien que cela puisse faire figure d'injustice pour les femmes, il s'agit là d'un élément social important. Le but est de préserver le mariage, et non pas de créer une situation dans laquelle l'épouse va « gagner la guerre mais perdre la paix ». Les délits pénaux entraînent diverses punitions, depuis les reproches publics jusqu'au versement d'un dédommagement, en passant par les cérémonies de purification. Si un contrevenant présumé nie sa culpabilité, il est alors fait appel aux services de devins, de sorciers et d'autres personnes douées de pouvoirs surnaturels pour aider à identifier le coupable.

3.3.2. Le devin et le sorcier

Le devin est censé être investi de pouvoirs surnaturels et jouit d'une considérable influence dans la communauté. Il inspire un grand respect car il est le seul capable d'apporter des réponses à des situations qui dépassent le pouvoir des humains ordinaires. Il peut invoquer ses pouvoirs prophétiques pour identifier un malfaiteur. Si la personne continue de nier sa culpabilité, d'autres méthodes sont alors appliquées, par exemple un serment (*sondu* en mende) ou une imprécation. Il est toutefois important de noter que, si le serment ou l'imprécation doit être prononcé(e) sur des objets inanimés, Ngewo (Dieu) constitue l'ultime recours pour l'imprécation.

L'un des plus puissants « remèdes » employés pour le serment est le « remède du tonnerre » (*ngele gbaa*). La puissance du *ngele gbaa* procède de son origine : il aurait été arraché du ciel par la foudre. Le *ngele gbaa* – une petite hache (météorite) enfouie dans le sol avec un assortiment d'autres petits objets métalliques – est empaqueté dans un panier de feuilles et son propriétaire inspire un respect mêlé de crainte à la communauté.

Encadré 8 : la procédure d'imprécation *ngele gbaa* chez les Kpaa-Mendé en Sierra Leone

Si un vol a été commis sans que son auteur ne se soit dénoncé, la victime implore le chef et les sages de lui consentir un dédommagement et formule son intention de maudire le voleur par le

ngele gbaa. Si le chef donne son consentement, le *ngele gbaa-moi* (propriétaire du *ngele gbaa*) est dépêché sur place, généralement depuis un village voisin.

Quelques jours avant qu'il n'arrive, le crieur public informe la communauté tout entière des raisons de l'imprécation prévue, du type de « remède » qui va être employé et du lieu où l'imprécation va être pratiquée. Il invite ensuite tout le monde à assister à la cérémonie. Pour un impact maximal, le crieur public évoque l'efficacité du « remède » en parlant des personnes qu'il a déjà tuées ou de celles qui ont avoué leurs méfaits sur leur lit de mort. Lorsque le *ngele gbaa-moi* arrive, le crieur public avertit la communauté de sa présence. Les interventions du crieur public ont pour but de faire savoir au voleur ou à quiconque le connaît qu'il a encore le temps d'avouer son crime.

Avant que l'imprécation ne soit proférée, le *ngele gbaa-moi* place son remède sur le sol et l'appuie de biais contre la souche d'un arbre. Le chef demande alors à la victime pourquoi elle veut proférer son imprécation. Celle-ci peut par exemple répondre : « Je vais maudire la personne qui a volé mes chèvres, puisse le *ngele gbaa* la tuer instantanément et brûler sa maison. » Parfois, l'imprécation peut s'étendre à toute personne ayant aidé le voleur ou ayant eu connaissance du vol.

Si personne ne répond, le *ngele gbaa-moi* peut poursuivre. Il dispose des feuilles de *poma magbei* (*Neuboldia laevis*), qui sont ordinairement utilisées pour chasser les mouches des cadavres, près du *ngele gbaa*. Cette procédure symbolise la mort imminente du voleur et de ses complices. Puis la victime prononce les mots redoutés : « Mon Dieu, venez ici-bas et laissez-moi vous donner vos poules. Je profère ces paroles contre la personne qui a volé mes chèvres. Vous, « remède » gisant ici [désignant le *ngele gbaa*], puissiez-vous tenir chaque partie de ce corps : ses mains, ses jambes, son cœur. Ne le laissez pas s'échapper ; frappez-le jusqu'à ce que mort s'ensuive et brûlez aussi sa maison. » Le *ngele gbaa-moi* répond alors « *Ngewo jahun* » (« par la permission de Dieu »).

En règle générale, une malédiction proférée par le *ngele gbaa* ne condamne pas seulement le coupable, mais aussi les membres de son foyer, car si la foudre touche sa maison, des personnes innocentes peuvent être tuées. C'est pourquoi quiconque détient des informations sur le vol doit se faire connaître et avouer avant que l'imprécation ne soit proférée. Si le voleur avoue au bon moment, il doit dédommager sa victime, notamment en lui remboursant tous les frais avancés pour le *ngele gbaa*. Le voleur est alors publiquement réprimandé et banni avant de pouvoir être réadmis dans la communauté.

Les remèdes puissants comme le *ngele gbaa* ont un effet de dissuasion sur les criminels, car ils constituent pour eux, leurs complices et leurs familles, une menace de sévère punition, qui peut aller jusqu'à la mort. Néanmoins, il existe aussi des dispositions pour que les imprécations puissent être révoquées. Si un malfaiteur tombe malade ou avoue son crime, la malédiction peut être levée, généralement à l'occasion d'une cérémonie publique de purification (Harris et Sawyerr, 1968).

3.3.3. Réconciliation

Le but ultime des systèmes de justice traditionnelle chez les Kpaa-Mendé (comme d'ailleurs dans la plupart des communautés africaines) est la réconciliation. Cette notion est très nettement illustrée, par exemple, dans les cérémonies Wonde. À l'occasion d'une danse cérémoniale, pratiquée en cercle, une scène de bataille est mimée. Le groupe initial de danseurs se scinde en deux cercles concentriques, représentant les parties qui se trouvaient en conflit. Puis les pacificateurs arrivent. Ce sont des hommes déguisés en femmes, qui font des gestes et des mouvements typiquement féminins (pour symboliser le rôle important joué par les femmes dans la construction de la paix). Ils se mêlent aux combattants et, finalement, tous les danseurs forment à nouveau un seul et unique cercle. Les valeurs défendues lors de cette cérémonie reflètent les croyances indigènes sur la complémentarité et l'importance de tous les segments de la société dans les efforts qu'elle déploie pour rétablir l'harmonie et la continuité (Alie et Gaima, 2000).

Le but ultime des systèmes de justice traditionnelle chez les Kpaa-Mendé (comme dans la plupart des communautés africaines) est la réconciliation.

3.3.4. Influences externes

L'hégémonie coloniale imposée par les Britanniques à la fin du XIX^e siècle a eu des effets néfastes sur les mécanismes traditionnels de justice et de réconciliation. Les colons britanniques ont réorganisé le système afin de l'adapter à leurs propres objectifs. Pour ce faire, ils ont institué trois types de tribunaux dans l'arrière-pays sierra-léonais : le Tribunal des chefs autochtones, le Tribunal du commissaire de district (européen) et des chefs autochtones et le Tribunal du commissaire de district. Tous les délits criminels étaient jugés par le tribunal du commissaire de district, tandis que les chefs rendaient justice sur les affaires civiles mineures concernant leurs sujets. Et surtout, l'accent était

L'hégémonie coloniale a eu des effets néfastes sur les mécanismes traditionnels de justice et de réconciliation. Tous les délits criminels étaient jugés par de nouveaux tribunaux et l'accent était avant tout mis sur le litige. La désignation de présidents de tribunaux semble également avoir été politiquement influencée.

principalement mis sur le litige. De surcroît, les amendes et les frais de justice sont devenus une source de revenus importante pour l'administration locale. Il n'est donc pas surprenant de constater que des erreurs judiciaires se sont lentement infiltrées dans le tissu du système de justice. La désignation de présidents de tribunaux semble également avoir été politiquement influencée.

4. Les pratiques traditionnelles de nos jours

Quoique ces pratiques aient toujours joué un rôle majeur dans le règlement des conflits chez les Kpaa-Mendé, elles ont souvent été mises à rude épreuve, en particulier à l'époque contemporaine.

4.1. L'impact du conflit

Le conflit civil a causé des ravages sans nom dans tous les segments de la société sierra-léonaise. Il a occasionné des déplacements massifs, sans précédent, de population. Des milliers de personnes, notamment dans les communautés rurales, ont été forcées d'abandonner leur domicile et de chercher refuge soit dans des camps pour personnes déplacées, soit dans les grandes villes, avec des conséquences néfastes pour les réseaux sociaux et les institutions autochtones. Les chefs traditionnels, qui étaient les dépositaires de la culture et des traditions de la société, ont été spécifiquement visés par les rebelles au motif qu'ils représentaient un système corrompu et décadent à éliminer. Des lieux sacrés, tels ceux où se réunissaient les sociétés secrètes dans la brousse, ont été systématiquement profanés et leurs objets cérémoniaux détruits. L'impact du conflit est impossible à estimer, puisque ces sages et ces institutions, qui ont été systématiquement mis à mal, étaient essentiels au bon fonctionnement de ces mécanismes. Ils ont alors perdu leur prestige et leur légitimité.

L'impact du conflit en Sierra Leone sur le système de justice traditionnelle est impossible à estimer. Les institutions ont été systématiquement mises à mal et les sages, qui étaient essentiels au bon fonctionnement de ces mécanismes, ont perdu leur prestige et leur légitimité.

4.2. Pratiques traditionnelles et infractions graves aux droits humains

Pendant le conflit civil, les factions guerrières, et en particulier les rebelles, ont systématiquement commis d'odieuses transgressions, dont des crimes de guerre et des crimes contre l'humanité : violence sexuelle, esclavage sexuel, prostitution forcée, amputations, assassinats aveugles ou tortures. Naturellement, les victimes aspiraient à demander justice et, si possible, réparation. Mais quel type de justice voulaient-elles : une justice punitive ou réparatrice ? Laquelle a le potentiel de construire la paix et laquelle a le potentiel de la briser ?

Si la justice punitive a potentiellement une force de dissuasion, elle peut en même temps engendrer un surcroît de problèmes sociaux, car victimes et coupables peuvent être amenés à coexister. D'un autre côté, la justice réparatrice a, par définition, vocation à réparer et à créer une harmonie sociale parmi les communautés meurtries.

Il y a certaines réalités qui doivent être regardées en face. Par exemple, les personnes qui ont été amputées de membres ou les femmes qui ont été violées doivent vivre pour le reste de leur vie avec ces cicatrices. Si la justice punitive a potentiellement une force de dissuasion, elle peut en même temps engendrer un surcroît de problèmes sociaux, car victimes et agresseurs peuvent être amenés

à coexister. D'un autre côté, la justice réparatrice a, par définition, vocation à réparer et à créer une harmonie sociale parmi les communautés meurtries. Quoi qu'il en soit, la justice que recherchent les victimes a toujours un prix élevé, en particulier si l'on considère que, dans certains cas, des membres de la même famille se sont battus pour des factions différentes et que de nombreux enfants ont été impliqués dans les atrocités commises.

La Commission Vérité et Réconciliation a activement encouragé la réconciliation aux niveaux de la famille, de la communauté d'origine, de la communauté où s'étaient installés les gens après le conflit, de la paroisse locale ou des groupes de pairs, « plus particulièrement pendant les cérémonies de réconciliation à l'issue des audiences de chaque district. Beaucoup de ces cérémonies s'efforçaient de réconcilier des anciens combattants avec les communautés où ils vivaient. D'autres s'employaient à réunir des enfants enlevés avec leur famille et leur communauté ou à réunir une "épouse de la brousse" avec sa famille, ou bien encore un chef avec la communauté qu'il avait abandonnée pendant la guerre » (Commission Vérité et Réconciliation de Sierra Leone, 2004, vol. 3b, chapitre 7, section 21).

Le rapport final de la Commission note également que de nombreux aspects du règlement traditionnel des litiges, « comme la médiation, la purification, l'apaisement symbolique et la volonté d'exprimer des remords, sont en harmonie avec les objectifs de la politique de la TRC et ont été soutenus par la Commission pendant et après ses audiences » (Commission Vérité et Réconciliation de Sierra Leone, 2004, vol. 3b, chapitre 7, section 36). Une étude conduite par l'organisation non gouvernementale Manifesto '99, soumise au Haut-Commissariat des Nations Unies aux droits de l'homme en préparation de la TRC, soutient que « la forte croyance traditionnelle en l'imprécation et la purification doit être sérieusement prise en compte par la TRC. Par nature, lorsque la vérité ne peut pas être dite délibérément, ces pratiques doivent être invoquées pour renforcer le processus de vérité et de réconciliation » (cité dans Commission Vérité et Réconciliation de Sierra Leone, 2004, p. 25).

Le conflit a eu un effet particulièrement marquant sur les enfants. Ils ont été au cœur de la crise, car ils ont soutenu les groupes rebelles, mais aussi les forces de défense civile. De jeunes enfants ont ainsi grandi trop vite et été contraints d'assumer des responsabilités d'adultes, notamment au combat, ce qui est totalement contraire à la Convention relative aux droits de l'enfant de 1989 comme aux normes sociales traditionnelles. Des garçons âgés d'à peine dix ans ont été attirés dans les forces rebelles par leur rhétorique, alors que d'autres ont été enrôlés, drogués et endoctrinés de force. Ces garçonnetts ont tué, mutilé et commis de graves violations des droits humains. Les fillettes, pour leur part, ont été affectées à des fonctions d'esclaves sexuelles, de cuisinières et de porteuses. Beaucoup ont été sauvagement violées et sexuellement mutilées. Certaines fillettes ont aussi commis des actes de terreur. Pendant la crise, la violence sexiste était la norme. Les enfants ont ainsi été exposés à des expériences contraires aux normes sociales et culturelles de la société sierra-léonaise. Ces terribles expériences les ont totalement traumatisés. D'après les estimations, 40 % des quelque 20 000 combattants rebelles étaient des enfants âgés de sept à dix-sept ans. Environ 50 % de tous les combattants pendant le conflit étaient âgés de moins de dix-huit ans.

Le conflit a eu un effet particulièrement marquant sur les enfants, et leur réintégration dans leur communauté d'origine a constitué un enjeu majeur.

La réintégration de ces enfants dans leur communauté d'origine a constitué un enjeu majeur. Par chance, les Sierra-Léonais ont généralement une immense capacité à pardonner, surtout aux enfants. Des cérémonies de réintégration et de réunification se

sont tenues dans tout le pays. Au nord, dans la ville de Makeni, par exemple, l'ONG Caritas Makeni, est parvenue à réintégrer d'anciens enfants soldats dans leur famille en conjuguant diverses méthodes, comme expliqué ci-dessous.

Lorsque Caritas Makeni a réuni d'anciens enfants soldats avec leurs familles, ces dernières ont cherché à « changer le cœur » de leurs enfants par un mélange de soins, de soutien et d'action rituelle. Généralement, l'aîné de la famille priait au-dessus d'un bol d'eau et frottait le bol contre le corps de l'enfant (en particulier contre sa tête, ses pieds et son torse), demandant à Dieu et aux ancêtres de donner à l'enfant un « cœur calme », un état de réconciliation et de stabilité lui permettant de s'installer dans la maison, d'entretenir de bonnes relations avec sa famille et de n'être pas perturbé par des cauchemars et des mauvais souvenirs... Certains parents buvaient ensuite l'eau bénite avec laquelle ils avaient lavé leur enfant. L'eau bénite devenait alors le nouveau lien physique entre les parents et l'enfant... Certains parents offraient aussi des noix de kola... D'autres, encore, y ajoutaient de l'eau d'ardoise... D'autres, enfin, faisaient un *fol sara* pour remercier les ancêtres et Dieu, soit en leur consacrant une poule et en en prenant ensuite soin, soit en la tuant et en la cuisinant avec du riz avant de l'offrir à des indigents ou à un spécialiste des rituels musulmans (Shaw, 2002, p. 6-7).

Pour que la réconciliation puisse réussir durablement, elle doit être effectuée au niveau de la communauté, par ses membres eux-mêmes.

Des organismes de protection de l'enfance, comme le Fonds des Nations Unies pour l'enfance (Unicef), avec l'aide du gouvernement sierra-léonais, ont également employé des mécanismes de réconciliation et des ressources autochtones du Mendeland.

Ils se sont essentiellement intéressés à la réhabilitation, à la réintégration et à la promotion du respect des droits d'autrui. Dans certaines parties du territoire des Kpaa-Mendé, les parents d'anciens enfants soldats se vêtaient de guenilles et arpentaient les rues, suivis des membres de la communauté qui chantaient et dansaient. Pour que la réconciliation puisse réussir durablement, elle doit être effectuée au niveau de la communauté, par ses membres eux-mêmes.

4.3. Initiatives de la société civile

Des groupes de la société civile, dont des organisations communautaires, féminines et religieuses, sont venus compléter efficacement les efforts de pacification déployés par la communauté internationale en Sierra Leone. Le Conseil interreligieux (IRC, *Inter-Religious Council*), créé en 1997 en Sierra Leone, est régulièrement intervenu auprès des rebelles du RUF et du gouvernement. Il a même rencontré le chef Foday Sankoh dans sa cellule de prison en avril 1999, avant le début des pourparlers de paix de Lomé. Certains de ses membres ont pris de grands risques pour s'aventurer dans la brousse et demander aux rebelles de libérer les enfants qu'ils détenaient. Les femmes de Sierra Leone ne se sont pas moins impliquées, beaucoup d'entre elles ayant payé de leur vie leurs tentatives de contact avec les rebelles.

De fait, la société civile a joué un rôle tout à fait louable dans le processus de réconciliation. Dans les derniers temps, la TRC a invité l'IRC, en reconnaissance de ses

méthodes traditionnelles de réconciliation, afin d'entamer conjointement des activités de réconciliation dans les districts et de mettre en place des structures susceptibles de perdurer après le départ de la TRC. Ensemble, la TRC et l'IRC ont formé des coordinateurs IRC de district et organisé des ateliers de réconciliation dans les douze districts provinciaux. Par la suite, des comités d'appui à la réconciliation ont été institués dans les districts, avec des représentants des chefferies, afin d'encourager, d'identifier et de financer des activités locales de réconciliation conduites par des communautés.

5. Évaluation des mécanismes de justice traditionnelle et de réconciliation en Sierra Leone

Les pratiques traditionnelles cherchent à rétablir l'harmonie sociale et, à cette fin, emploient diverses méthodes et stratégies, dont certaines ont été exposées ci-avant. Nous allons maintenant examiner les principaux points forts, points faibles, opportunités et menaces concernant les Mendé de Sierra Leone.

5.1. Points forts

1. Les mécanismes traditionnels de justice et de réconciliation sont *transparents et ouverts*, le *risque d'erreur judiciaire est donc considérablement réduit*. Les membres de la communauté peuvent ainsi avoir toute confiance en leur système, d'où un haut niveau de participation communautaire.
2. Ils sont *bon marché, très abordables* : chacun peut demander justice, quelle que soit sa classe sociale ou sa situation financière.
3. Les décisions sont généralement prises à l'issue d'un long processus de *consultation et de débat*, ce qui laisse largement aux parties lésées le temps d'exposer leur affaire.
4. Lorsqu'une *punition* est infligée, elle l'est *dans le but de faire acte de dissuasion*, en particulier dans le cas de crimes touchant la communauté dans son ensemble.
5. Le but ultime de la culture mendé est de *promouvoir l'harmonie sociale*, comme le démontrent, par exemple, la danse Wonde et les rituels expliqués plus haut.

Les systèmes de vérité et de justice mendé ne sont pas parvenus à traiter de manière adéquate les crimes commis pendant la guerre. Le système social des Mendé, comme celui de tous les autres groupes ethniques du pays, a été totalement anéanti. Les mécanismes de justice traditionnelle n'ont pas été suffisamment solides pour résister aux pressions de la guerre.

Ces points forts sont très importants et doivent être exploités dans tous les efforts de régénération communautaire post-conflit, même si les systèmes de vérité et de justice mendé ne sont pas parvenus à traiter de manière adéquate les crimes commis pendant la guerre. Le système social des Mendé, comme celui de tous les autres groupes ethniques du pays, a été totalement anéanti.

5.2. Points faibles

1. Les *pratiques des Mendé ne sont applicables qu'à leurs communautés* et, comme les groupes se sont passablement mélangés au fil des années (p. ex. par des mariages interethniques), elles peuvent ne pas convenir pour régler des litiges entre des Mendé et des non-Mendé au sein d'une même communauté.
2. La *confiance démesurée accordée aux sages* pour le règlement des litiges et d'autres problèmes peut désavantager d'autres groupes, par exemple les jeunes. De plus, il semble y avoir actuellement une « pénurie » de sages ayant une parfaite connaissance des pratiques de leurs communautés. À long terme, ces *pratiques risquent de disparaître totalement*.
3. Le mécanisme de justice semble être *inflexible* et des méthodes souvent archaïques sont employées pour traiter des problèmes inédits.
4. L'invocation de *forces surnaturelles* pour régler des litiges chez les Mendé pose problème.
5. *Les mécanismes de justice traditionnelle n'ont pas été suffisamment solides pour résister aux pressions de la guerre.*

Les instruments traditionnels de justice et de réconciliation doivent tenir compte de l'évolution des conditions et prendre des dispositions pour autoriser une meilleure participation et une intégration plus large, en particulier des femmes et des jeunes. Il peut être difficile de reconstituer ces outils pour les adapter au traitement des crimes de guerre et des crimes contre l'humanité.

5.3. Opportunités

1. Le conflit a suscité un vif intérêt externe, notamment parmi les ONG, donnant lieu à moult études détaillées et favorisant l'emploi d'outils traditionnels de gestion des conflits dans le cadre des efforts de réconciliation.
2. Beaucoup d'organisations semblent désireuses d'utiliser ces mécanismes pour la réintégration des enfants soldats dans leur communauté, comme indiqué plus haut.

5.4. Défis

1. Bien que le potentiel des pratiques mendé pour reconstituer les communautés et réconcilier les belligérants suscite quelque intérêt, *d'aucuns considèrent toujours ces pratiques comme des mécanismes primitifs et arriérés*. C'est probablement la raison pour laquelle la TRC de Sierra Leone y a eu si peu recours.

2. Les *approches descendantes* de pacification adoptées par le gouvernement et les organisations internationales rendent ces mécanismes dysfonctionnels.

3. La *dislocation des familles et la migration massive des jeunes* vers les centres urbains contribuent à amoindrir leur efficacité.

Des pratiques traditionnelles ont été efficacement appliquées pour réintégrer des enfants soldats en Sierra Leone, mais ces outils ne peuvent que compléter les efforts des systèmes formels de justice pénale, car seuls ces systèmes ont les moyens de traiter d'affaires complexes, comme les crimes de guerre et les crimes contre l'humanité.

6. Conclusions

Le conflit meurtrier qui a ravagé la Sierra Leone entre 1991 et 2002, et qui a été précédé de plusieurs années d'exclusion politique et sociale, de mauvaise gestion économique et de corruption organisée, a constitué une véritable catastrophe humaine. Il a laissé dans son sillage de nombreux enjeux et problèmes des plus délicats, ne serait-ce qu'en ce qui concerne l'application de la justice. L'internationalisation de la guerre, l'implication d'acteurs externes dans la recherche de la paix ainsi que la nature et l'ampleur des crimes commis pendant la guerre ont nécessité le recours à des stratégies de pacification « descendantes ».

Quoi qu'il en soit, cette guerre a mis en exergue les capacités de pardon et de réconciliation des Sierra-Léonais. Les Sierra-Léonais ont parfaitement conscience qu'ils ne peuvent pas revenir en arrière. Ce qui a été fait est fait. Comme disent les Mendé, *Kpande yia, ii yia* (« Quand un coup de feu est tiré, il est tiré »). En d'autres termes, il faut maintenant se tourner vers l'avenir.

La fin du conflit a été suivie par la mise en place de mécanismes de justice transitionnelle, dont la Commission Vérité et Réconciliation et le Tribunal spécial. Si la TRC a effectivement eu recours à des législateurs traditionnels dans ses processus de recherche de la vérité et de réconciliation, elle s'est en revanche tenue à l'écart des rituels locaux d'imprécation et de purification, ce qui peut avoir limité sa capacité à obtenir des aveux et à parvenir à une authentique réconciliation.

L'examen multisectoriel et la réforme du secteur légal et judiciaire sont en bonne voie et ont le potentiel de consolider la paix en Sierra Leone. Il ne faut toutefois pas oublier que ce qui a pris plusieurs décennies à s'effondrer ne se reconstruit pas du jour au lendemain.

Les ressources sociétales comme les mécanismes autochtones de responsabilité sont fort utiles pour consolider la paix, en particulier après un conflit violent. Elles ont le potentiel de faciliter la réintégration et le processus curatif, dans la mesure où les membres de la communauté peuvent facilement s'y associer. Par exemple, des pratiques traditionnelles ont été efficacement appliquées pour réintégrer des enfants soldats en Sierra Leone. Cela dit, ces outils ne peuvent que compléter les efforts des systèmes formels de justice pénale, car seuls ces systèmes ont les moyens de traiter d'affaires complexes, comme les crimes de guerre et les crimes contre l'humanité.

Références et lectures complémentaires

- Abraham, Arthur, *Liberia and Sierra Leone: History of Misery and Misery of History* [Liberia et Sierra Leone : histoire de la détresse et détresse de l'histoire], *International Journal of Sierra Leone Studies and Reviews*, vol. 1, n° 1, automne 2000.
- Alie, Joe A. D., et Gaima, E. A., *Conflict in Sierra Leone: Rising From the Ashes* [Conflit en Sierra Leone : renaître de ses cendres], Programme des Nations Unies pour le développement (PNUD), New York, 2000.
- Harris, W. T., et Sawyerr, Harry, *The Springs of Mende Belief and Conduct: A Discussion of the Influence of the Belief in the Supernatural among the Mende* [Origines des croyances et conduites mendé : discussion sur l'influence des croyances surnaturelles chez les Mendé], Sierra Leone University Press, Freetown, 1968.
- Kelsall, Tim, *Truth, Lies, Ritual: Preliminary Reflections on the Truth and Reconciliation Commission in Sierra Leone* [Vérité, mensonges, rituels : réflexions préliminaires sur la Commission Vérité et Réconciliation en Sierra Leone], *Sierra Leone Human Rights Quarterly*, vol. 27, n° 2, mai 2005.
- Lord, David (Éd.), *Paying the Price: The Sierra Leone Peace Process* [Le prix à payer : le processus de paix de la Sierra Leone], *Accord* (Conciliation Resources, Londres), n° 9, 2000. À consulter à l'adresse <<http://www.c-r.org/our-work/accord/sierra-leone/contents.php>>.
- Minneh, Kane *et al.*, *Sierra Leone: Legal and Judicial Sector Assessment* [Sierra Leone : évaluation du secteur légal et judiciaire], vice-présidence juridique, Banque mondiale, 2004.
- No Peace Without Justice et Centre de recherche Innocenti de l'Unicef, *International Criminal Justice and Children* [Justice pénale internationale et enfance], Centre de recherche Innocenti de l'Unicef, Florence, 2002.
- Pettersson, Björn, *Post-conflict Reconciliation in Sierra Leone: Lessons Learned* [Réconciliation post-conflit en Sierra Leone : enseignements tirés], International IDEA, *Leçons de réconciliation apprises grâce aux missions de maintien de la paix des Nations Unies : rapport dressé par International IDEA pour le Haut-Commissariat aux droits de l'homme (HCDH)*, International IDEA, Stockholm, 2004.
- Shaw, Rosalind, *Remembering to forget: Report on local techniques of healing and reconciliation for child ex-combatants in Northern Sierra Leone* [Se rappeler pour oublier : rapport sur les techniques locales de guérison et de réconciliation des anciens enfants soldats dans le nord de la Sierra Leone], Tufts University, États-Unis, 2002, pp. 6-7.
- Commission Vérité et Réconciliation de Sierra Leone, *Reconciliation* [Réconciliation], Rapport 6 final, 2004, vol. 3B, chapitre 7, disponible en anglais à l'adresse : <<http://trcsierraleone.org/drwebsite/publish/v3b-c7.shtml>>.
- Wojkowska, Ewa, *Doing Justice: How Informal Justice Systems Can Contribute* [Rendre justice : la contribution possible des systèmes informels de justice], PNUD et Centre d'Oslo pour la gouvernance, Oslo, 2006.

CHAPITRE 6

CHAPITRE 6

L'institution des *Bashingantahe* au Burundi

Assumpta Naniwe-Kaburahe

1. Le conflit burundais

1.1. Brève histoire d'un conflit sanglant

Le Burundi est un petit pays (27 834 km²) indépendant depuis 1962. Il a connu un système administratif de dynastie monarchique pendant plusieurs siècles, avant d'être successivement colonisé par l'Allemagne (1896-1912) et la Belgique (1912-1962). Il se situe sur le continent africain, dans la région des Grands Lacs, avec au nord le Rwanda, à l'ouest la République démocratique du Congo et au sud et à l'est la Tanzanie. À 90 % agricole, et avec l'une des densités de population les plus élevées d'Afrique (environ 290 habitants/km²), ce pays connaît de grandes difficultés de développement. Sa population se décompose en quatre catégories habituellement qualifiées de groupes ethniques (*ubwoko*) : les Bahutu, les Batutsi, les Baganwa et les Batwa. Ces groupes ethniques parlent la même langue, partagent la même culture et la même histoire, et habitent le même territoire.

Malgré cette unité linguistique et culturelle, le Burundi connaît depuis plus de quarante ans des conflits violents aux contours multiples, à caractère ethnique et politique. En effet, depuis son accession à l'indépendance en 1962, le Burundi traverse des cycles de violence basés sur la question de l'accès et du maintien au pouvoir, avec une manipulation et une instrumentalisation des ethnies par la classe politique dans le cadre de la lutte pour le pouvoir.

Ancienne colonie allemande, le royaume du Burundi a été placé sous mandat belge en 1919 par la Société des Nations (SDN). Les clivages ethniques qui allaient déchirer le Burundi n'existaient pas encore sous le système monarchique où un certain équilibre s'était installé : la royauté burundaise était en effet un système de gouvernement fort complexe dont le fonctionnement s'appuyait sur un savant dosage d'éléments ethniques et claniques.

À la veille de son indépendance, le Burundi a connu une vie politique intense. Au moins 26 partis politiques étaient en activité. Certains d'entre eux, à l'image de l'Union pour le progrès national (Uprona), se battaient pour l'indépendance immédiate tandis que d'autres, soutenus par la puissance coloniale, la Belgique, n'étaient pas pressés de l'obtenir. L'Uprona, qui était parvenue à mobiliser les Bahutu et les Batutsi autour du prince Louis Rwagasore et qui avait conduit le pays vers l'indépendance, est progressivement tombée sous la domination des Batutsi. Elle est restée au pouvoir depuis l'indépendance, obtenue le 1^{er} juillet 1962, jusqu'à l'avènement du multipartisme annoncé par la victoire électorale du Front pour la démocratie au Burundi (Frodebu), majoritairement Bahutu, en 1993.

Le 13 octobre 1961, le prince Louis Rwagasore, héros de l'indépendance, est assassiné. Le 15 janvier 1965, c'est le tour du Premier ministre Pierre Ngendandumwe, muhutu et fidèle compagnon du prince Rwagasore. Après le meurtre de ces grandes figures politiques et nationalistes, le pays entre dans une période d'instabilité politique et de haine interethnique. En 1966, la monarchie chancelante est balayée par un coup d'État militaire mené par le capitaine Michel Micombero, qui sera ensuite renversé par le colonel Jean-Baptiste Bagaza en 1976. Bagaza sera à son tour évincé par Pierre Buyoya en 1987.

L'année 1972 a vu l'explosion des hostilités et des massacres interethniques entre les Bahutu et les Batutsi à l'échelle nationale. Par leur ampleur et leur dimension traumatisante pour les Burundais, ces événements tragiques qui ont fait de nombreuses victimes, notamment parmi les intellectuels hutus qui furent assassinés ou contraints à l'exil, constituent un élément essentiel dans l'histoire récente du Burundi. La gestion de la crise de 1972 par les autorités s'est en effet avérée catastrophique. La formidable dynamique démocratique qui avait mené le pays à l'indépendance a été noyée dans le sang au bout de quelques années seulement. Des tentatives de putsch et d'autres complots réels ou imaginaires ont creusé le fossé entre Bahutu et Batutsi. Pendant trente ans, le pays a été gouverné par une succession de chefs militaires natifs de la même province, tour à tour renversés par des coups d'État militaires, et le gouvernement reposait totalement sur l'unique parti politique, l'Uprona.

1.2. Août 1988 : un timide appel à la démocratie

Le 22 août 1988 marque un tournant dans l'histoire récente du Burundi. En effet, après une série de massacres dans le nord du pays, un groupe d'intellectuels hutus adresse une lettre ouverte au président Buyoya dans laquelle ils expriment le besoin de voir les Bahutu associés à la défense et à la direction politique de leur parti. Cette lettre aura un impact énorme à l'intérieur comme à l'extérieur du Burundi. Buyoya lance alors une politique dite « d'unité nationale ». Il nomme un Premier ministre hutu et la composition du gouvernement devient paritaire sur le plan ethnique. Cette « unité nationale » sera friande de symboles : en février 1991, une « charte de l'unité » est adoptée, un « hymne de l'unité » composé. On parle de « gouvernement de l'unité », un « monument de l'unité » est érigé sur les hauteurs de la ville de Bujumbura, un « drapeau de l'unité » flotte à côté du drapeau national et des « casquettes de l'unité » sont même mises en vente !

Pour la première fois, les Burundais commencent à débattre en public de la question ethnique. Grâce à cette politique d'ouverture, les questions taboues, ethniques en l'occurrence, sont abordées (parfois maladroitement) au grand jour, le climat social semble s'adoucir et le processus démocratique se met en marche. Malgré les critiques, quelquefois fondées, on ne peut pas nier que cette politique a décripé dans une certaine mesure les relations interethniques, même si c'était uniquement superficiel. En effet, les antagonismes entre les ethnies restaient vivaces malgré cette politique d'ouverture.

1.3. Le Burundi sous le vent de la démocratisation

Le vent de démocratisation qui souffle sur l'Afrique au début des années 1990, après le 16^e sommet franco-africain, va pousser le président Pierre Buyoya à initier le processus démocratique au Burundi. Le pays se dotera d'une nouvelle constitution qui consacrera notamment le multipartisme et la liberté de la presse.

Au mois de juin 1993, les Burundais se rendent aux urnes pour élire leur président. Trois formations sont en lice, l'Uprona, le Frodebu et le Parti pour la réconciliation du peuple (PRP), un jeune parti relativement minoritaire, sans dominance ethnique apparente, mais principalement composé de Baganwa et de Batutsi. Le Frodebu remporte les élections et, pour la première fois dans l'histoire du pays, un Muhutu, Melchior Ndadaye, accède à la présidence de la République. Le monde entier salue cette alternance et cette nouvelle expérience démocratique. Cependant, la « parenthèse démocratique » ne durera pas plus de trois mois : le président élu est assassiné par des soldats tutsis en octobre 1993, avec certains de ses proches collaborateurs. Cet acte déclenche des massacres ethniques à grande échelle. Des civils, majoritairement des Batutsi, sont assassinés en raison de leur appartenance ethnique. On déplore 300 000 morts et 800 000 personnes sont déplacées ou forcées de se réfugier dans une autre région du pays ou à l'étranger.

Alors que le Burundi subit une destruction massive de son infrastructure socio-économique et une crise des valeurs morales, les Bahutu s'organisent et commencent la lutte armée. Deux mouvements vont s'illustrer dans cette lutte : le Front national de libération-Parti pour la libération du peuple hutu (FNL-Palipehutu) et les Forces pour la défense de la démocratie (FDD), la branche armée du Conseil national pour la défense de la démocratie (CNDD).

1.4. Guerre civile et négociations

En 1998, le Burundi s'engage dans un processus de négociations pour tenter d'arrêter la guerre. Le major Pierre Buyoya, qui a repris le pouvoir en juillet 1996 dans ce qu'il a appelé « un coup d'État unique » ou encore « une initiative de sauvetage du pays », amorce des pourparlers avec la rébellion armée hutue qui s'affirme de plus en plus sur le terrain. Toutefois, ce coup d'État n'est pas accueilli favorablement par la communauté internationale, qui décrète un embargo total dont les effets vont aggraver

encore la situation déjà critique des Burundais après ces années caractérisées par une instabilité politique, une insécurité grandissante et une détérioration des conditions socio-économiques.

Les premières rencontres en vue des négociations sont secrètes et se tiennent à Rome grâce à la médiation de la communauté religieuse de San Egidio. Elles deviendront officielles en Tanzanie avec l'implication de l'ancien président tanzanien Julius Nyerere et finalement avec Nelson Mandela. Le 28 août 2000, l'Accord d'Arusha pour la paix et la réconciliation est signé. Un gouvernement de transition est mis en place. Une première tranche de dix-huit mois est dirigée par Pierre Buyoya, un Mututsi, et une seconde tranche de dix-huit mois également par Domitien Ndayizeye, un Muhutu. Pour accompagner ce processus, une mission de l'Organisation des Nations Unies dénommée ONUB (Opération des Nations Unies au Burundi) est installée sur le territoire burundais à compter du 1^{er} juin 2004. Elle a achevé son mandat le 31 décembre 2006, avec la création du BINUB (Bureau intégré des Nations Unies au Burundi).

Cette mission constituait en soi une réponse à la sollicitation des acteurs politiques burundais qui, selon l'Accord d'Arusha, protocole V, articles 7 et 8, et conformément aux accords respectifs de cessez-le-feu, précisent le rôle de la communauté internationale et de l'Organisation des Nations Unies en termes de garanties pour l'application de cet accord.

À partir de novembre 2003, à la signature de l'Accord de Pretoria pour le partage du pouvoir entre le gouvernement et le principal mouvement rebelle CNDD-FDD, la situation sécuritaire s'est sensiblement améliorée, malgré l'absence du FNL-Palipehutu qui a finalement rejoint le processus en septembre 2006.

Une série de réformes envisagées par différents accords de paix sont en cours d'exécution, notamment dans les corps de défense et de sécurité et au sein de l'appareil judiciaire. Certes, des avancées significatives ont été enregistrées, tant en matière de paix et de sécurité au Burundi qu'en matière de démocratisation des institutions de l'État, de réforme et de réorganisation des forces de sécurité, de défense et de retour volontaire des rapatriés, mais la situation reste précaire.

1.5. Étapes du développement de la justice transitionnelle au Burundi

Les différents mécanismes de justice transitionnelle suggérés pour le Burundi ont changé plusieurs fois depuis l'Accord d'Arusha d'août 2000. Cet accord prévoyait la mise en place d'une Commission nationale Vérité et Réconciliation (CNVR) et de deux mécanismes internationaux : une Commission judiciaire internationale d'enquête et un Tribunal pénal international. La Commission judiciaire internationale d'enquête et la CNVR étaient chargées d'enquêter sur les cycles de violence qui ont ravagé le Burundi depuis son indépendance en 1962, tandis que le Tribunal pénal international devait punir les coupables dans les cas où la Commission d'enquête confirmait l'existence de preuves de crimes de génocide, de crimes contre l'humanité ou de crimes de guerre.

Bien que la mise en place de ces mécanismes lui incombât, le gouvernement de transition a demandé au secrétaire général des Nations Unies d'instituer la Commission judiciaire internationale d'enquête le 24 juillet 2002.

Suite à une mission au Burundi, l'assistant du secrétaire général des Nations Unies, Tuliameni Kalomoh, a soumis un rapport au Conseil de sécurité (le rapport Kalomoh), dans lequel il recommandait la mise en place d'une Commission nationale Vérité et Réconciliation et la création d'une chambre spéciale intégrée à la structure judiciaire du Burundi. Cette solution était destinée à éviter la duplication des fonctions entre la CNVR et la Commission judiciaire internationale d'enquête et à permettre au système judiciaire burundais de profiter de l'appui international attendu pour les chambres spéciales.

Dans sa Résolution 1606 de 2005, le Conseil de sécurité des Nations Unies a demandé au secrétaire général d'entamer des négociations avec le gouvernement et de consulter la population burundaise. Le gouvernement a réuni une délégation de neuf experts internationaux et lui a confié la tâche de négocier la mise en place du double mécanisme de justice transitionnelle proposé. La première séance de négociations entre le gouvernement et la délégation des Nations Unies s'est tenue à Bujumbura en mars 2006, sur la base d'un mémorandum (du 26 mars 2006) établi par la délégation gouvernementale. Un certain nombre de consensus ont été atteints, mais l'on a également constaté de nombreux points de désaccord sur des aspects fondamentaux du double mécanisme proposé, notamment concernant l'organisation de consultations à grande échelle, la question de l'amnistie et la relation entre la CNVR et le Tribunal spécial (les deux entités proposées).

Dans sa Résolution 1716 de 2006, le Conseil de sécurité des Nations Unies a institué le BINUB en remplacement de l'ONUB et lui a confié entre autres la mission d'assister le gouvernement dans la mise en place de mécanismes de justice transitionnelle destinés à promouvoir et à protéger les droits humains ainsi qu'à lutter contre l'impunité.

Il est important de souligner que les institutions qui sont nées d'élections démocratiques fonctionnent à présent à tous les niveaux, avec un mandat de cinq ans. D'importants défis restent cependant à relever, en particulier dans le secteur de la justice : impunité des infractions et des crimes, corruption des structures judiciaires et des autres services de l'État, propension générale à la vengeance populaire, problème de la vérité, du pardon et de la réconciliation, problèmes de propriété, réhabilitation des victimes de guerre, etc.

Ce panorama non exhaustif des questions à traiter pour restaurer un État de droit au Burundi nécessite l'implication de toutes les institutions nationales légitimes. Après la période de violence, le gouvernement a pris le problème à bras-le-corps et se demande maintenant comment gérer un passé caractérisé par de graves violations des droits humains afin d'éviter que ce passé n'ait un impact négatif sur l'avenir en perpétuant le cycle de violence. Il s'agit d'analyser la manière dont le système de gouvernement actuel peut répondre à l'impératif de maintien de la justice après une longue période d'impunité, en s'appuyant sur des systèmes judiciaires formels et informels, tels que l'institution des *Bashingantaha*.

Les *Bashingantahe* ont toujours joué un rôle important dans la société traditionnelle, mais aussi au cours des crises qui ont régulièrement secoué le pays. Ils se sont particulièrement illustrés au cours des massacres d'octobre 1993 en s'interposant entre les protagonistes et en essayant de sauver de nombreuses vies humaines. Dans les régions où existait un corps des *Bashingantahe* fort et opérationnel, les dégâts en termes de vies humaines ont été relativement limités et les Bahutu et les Batutsi sont restés unis grâce à ces sages. Qui sont-ils ? Comment opèrent-ils ? Et comment peuvent-ils aider les Burundais à gérer leur passé difficile tout en luttant pour instaurer la justice, la démocratie, la paix et la sécurité ?

2. Mécanisme de justice traditionnelle : l'institution des *Bashingantahe*

2.1. Description de l'institution

2.1.1. Le concept

Dans le langage courant, le terme *Bashingantahe* (singulier : *Umushingantahe*) désigne des hommes intègres chargés du règlement des conflits à tous les niveaux, depuis la colline jusqu'à la cour du roi. Formé à partir du verbe *gushinga* (planter, fixer) et du substantif *intake* (baguette de justice), il signifie littéralement « celui qui fixe le droit ». Ces hommes sont ainsi désignés à cause de la baguette de justice qu'ils frappent en cadence à tour de rôle sur le sol pour appeler la sagesse des ancêtres ensevelis sous terre et souligner la force des jugements qu'ils rendent lorsqu'ils arbitrent des conflits. Le substantif *intake* est utilisé dans un sens métonymique et symbolique pour signifier l'équité et la justice.

Dans son *Dictionnaire rundi-français*, François Marie Rodegem traduit le terme *Umushingantahe* en ces mots : « magistrat, notable, conseiller, arbitre, assesseur, juge. Celui qui est revêtu de l'autorité judiciaire et qui dispose de la baguette (*intake*), symbole de son autorité. » Pour Ntabona (1999), *Umushingantahe* signifie « homme responsable du bon ordre, de la tranquillité, de la vérité et de la paix dans son milieu. Et cela, non pas en vertu d'un pouvoir administratif attribué, mais de par son être même, de par sa qualité de vie, que la société veut reconnaître à sa personne en lui conférant une investiture ».

2.1.2. L'origine et la sélection des *Bashingantahe*

D'après la légende, l'institution des *Bashingantahe* remonterait à la fin du XVII^e siècle et à un certain Ngoma ya Sacega, sage qui aurait rendu des arbitrages célèbres au temps du premier roi Ntare Rushatsi, le fondateur mythique de la monarchie burundaise. On comprend donc que l'origine de l'institution est essentiellement judiciaire. Elle est composée de sages à la moralité irréprochable et a joué un rôle important pendant de longues décennies, particulièrement au cours de la période monarchique. Elle présidait à l'organisation judiciaire du pays à tous les niveaux et avait une fonction de contre-pouvoir.

En un certain sens, les *Bashingantahe* constituaient une force pacifique et une autorité indépendante qui limitait et contrôlait le pouvoir du roi et des chefs, tout en essayant d'éviter l'arbitraire et le manque de justice dans les jugements.

C'est de cette fonction que l'institution tire sa plus grande force, une force qui s'illustre également dans la sélection de ses membres. Selon une recherche menée à travers tout le pays, pour être sélectionné, un candidat doit incarner certaines qualités exemplaires essentielles telles que l'expérience et la sagesse, une grande considération et un grand amour de la vérité, le sens de l'honneur et de la dignité, l'amour du travail et la capacité

de répondre aux besoins des autres, un sens de la justice et de l'équité extrêmement développé et un discours et des actes sobres et équilibrés.

L'institution ancestrale des *Bashingantahe* est composée de sages à la moralité irréprochable. Elle présidait à l'organisation judiciaire du pays à tous les niveaux et avait une fonction de contre-pouvoir, essayant d'éviter l'arbitraire et le manque de justice dans les jugements.

À ces qualités essentielles s'ajoutent d'autres qualités d'ordre moral et intellectuel telles que la discrétion, une intelligence aiguë, le respect de soi et des autres, l'esprit de modération, le courage et le dévouement.

Ces qualités garantissent l'intégrité morale et l'autorité des *Bashingantahe* et constituent la base des principes qui les guident dans leur comportement et l'exercice de leurs fonctions. Selon la tradition, seuls les hommes sont admis dans cette noble institution.

2.1.3. L'investiture des *Bashingantahe* et la signification de leur serment

Tout candidat à l'institution des *Bashingantahe* doit subir une initiation composée de plusieurs étapes au cours desquelles il est observé, suivi et guidé par son entourage, en particulier par son parrain dont le rôle est de l'initier et de le préparer à ses fonctions à venir (voir encadré 9). Le serment de loyauté représente le contrat passé entre le peuple et le nouvel *Umushingantahe* ainsi que l'engagement de ce dernier à honorer les obligations qui en découlent. C'est un serment qui intègre et remplit les fonctions socio-politiques d'incorporation et d'engagement.

Encadré 9 : L'investiture d'un *Umushingantahe* au Burundi

1. Aspirant au début du parcours : le candidat montre son désir de faire partie du corps des *Bashingantahe*.

2. Premier niveau : pour y accéder, le candidat doit en formuler expressément la demande. Il est dès lors soigneusement observé au cours de ses prises de parole en public, dans ses comportements et attitudes lors des circonstances officielles de fête où on lui confie quelques responsabilités relatives, notamment au partage de la boisson entre les non-initiés. Lors des débats, le candidat a l'occasion de s'exercer à concilier les parties en conflit ou à trancher entre elles.

3. Candidat en attente de son investiture : un parrain suit de plus près le candidat, lui prodigue des conseils et l'initie de manière approfondie aux coutumes et aux techniques de règlement des litiges. Ces connaissances et ces informations lui seront en effet nécessaires pour exercer ses futures fonctions.

4. L'investiture : avec l'approbation de son parrain, l'aspirant est accepté parmi les *Bashingantabe* au cours d'une investiture officielle qui donne lieu à une grande fête représentant une cérémonie de confirmation, d'affiliation et d'élévation. Cette cérémonie a une signification importante car elle illustre l'engagement fort du candidat dans son nouveau statut. Les discours de circonstance traduisent la profondeur des engagements et des obligations auxquels l'*Umushingantabe* souscrit. Cette affiliation est concrétisée par la bague de justice qu'il reçoit, ainsi que le serment qu'il prête lors de son investiture.

2.1.4. Structure originale et fonctionnement de l'institution

Sous la monarchie, les *Bashingantabe* existaient et fonctionnaient à tous les niveaux de l'administration du pays. Chaque autorité avait un corps de *Bashingantabe* qui l'aidait, la conseillait et jouait le rôle de contre-pouvoir. Dans ce cas, la structure était informelle, avec des missions diverses. En revanche, en termes de juridiction, l'institution avait une structure formalisée qui allait de l'arbitrage familial au tribunal du roi, en passant par l'arbitrage local, l'arbitrage du sous-chef et l'arbitrage du chef. À ces différents niveaux de juridiction, les *Bashingantabe* tranchaient divers litiges de succession et de partage des biens (terre, bétail), des querelles familiales et sociales, des conflits de voisinage ou de colline, etc. Les affaires les plus importantes (meurtres ou vols de bétail) étaient tranchées au niveau des tribunaux des chefs, tandis que le tribunal du roi (*mwami*) recevait les litiges entre les grands chefs ainsi que les cas les plus graves, en particulier les actes de lèse-majesté et les infractions entraînant la peine capitale. L'institution fonctionnait selon un code strict et avec des missions bien délimitées.

2.1.5. Missions et principes de base de l'institution

L'institution possède trois missions essentielles : la médiation, la conciliation et l'arbitrage.

La médiation. Dans la tradition, en cas de litige, on envoie un *Umushingantabe* pour aider les protagonistes à résoudre leur différend. Ce n'est qu'en cas d'échec que l'on recourt au Conseil des *Bashingantabe* afin de parvenir à un compromis par voie de conciliation. Il est important de souligner que la médiation n'est pas exclusivement liée à la résolution d'un conflit ; elle fait partie intégrante de la culture burundaise et est pratiquée dans d'autres domaines des relations sociales tels que l'organisation des cérémonies, de mariage par exemple, ou même dans des rituels.

La conciliation. En cas de conflit ou de litige entre des membres d'une communauté, surtout lorsqu'il s'agit d'un différend opposant des membres d'une même famille ou des voisins, les *Bashingantahe* tentent, par leurs conseils, d'amener les parties à un règlement à l'amiable en leur proposant le pardon et la réconciliation au lieu de dommages et intérêts. Dans ce contexte, la conciliation est perçue comme un préliminaire indispensable avant toute action en justice. L'objectif est d'aider les parties à trouver un terrain d'entente en privilégiant la réconciliation, le maintien de la paix, la cohésion et l'harmonie sociale.

L'arbitrage. Il est complémentaire et prolonge la conciliation si celle-ci s'avère inefficace. Il s'agit d'un jugement rendu par les *Bashingantahe*, qui sont dans ce cas considérés comme de véritables juges dont les décisions ont caractère obligatoire pour les parties. La réussite de la conciliation et de l'arbitrage suppose la compréhension et la volonté des parties de mettre fin au litige ainsi que la neutralité présumée de l'arbitre, qui est indépendant des parties en conflit. Selon la nature du conflit, la partie qui ne trouve pas satisfaction dans l'arbitrage prononcé peut porter l'affaire aux échelons supérieurs jusqu'à l'arbitrage du roi.

L'institution des *Bashingantahe* possède trois missions essentielles : la médiation, la conciliation et l'arbitrage.

Aujourd'hui, la partie qui se sent lésée se saisit des tribunaux, en présentant la copie du procès-verbal du jugement prononcé par les *Bashingantahe* (par exemple dans les cas de conflits fonciers).

2.1.6. Les principes moteurs de l'institution

Ces principes sont les engagements pris par les *Bashingantahe* lors de leur investiture, les leitmotivs qui guident leurs actes. Il s'agit des concepts suivants :

Neutralité et impartialité. Ces principes garantissent le traitement égal de toutes les parties et l'absence de prise de position dans les conflits, ce qui ne signifie pas léthargie ou indécision. Les *Bashingantahe* doivent écouter tout le monde, rechercher la vérité et agir avec sagesse sans se laisser influencer ni prendre parti.

Collégialité. Ce principe a été consacré par la tradition burundaise qui rejette la primauté d'un jugement individuel au cours d'un procès. Grâce à la concertation permanente, qui est le mode d'action des *Bashingantahe*, des jugements objectifs sont rendus après une délibération collégiale et dénuée de toute indiscrétion. Cette méthode (voir p. ex. Ntahombaye et Manirakiza, 1997b) est d'une grande utilité pour la découverte objective de la vérité et d'une réalité vérifiable, éléments essentiels de toute justice saine. C'est cette collégialité qui fonde la crédibilité des jugements rendus par les *Bashingantahe*. 70 % de ces jugements sont d'ailleurs confirmés par les tribunaux de résidence (tribunaux d'État au premier échelon de la hiérarchie judiciaire) (Dexter et Ntahombaye, 2005).

Transparence et souci de la vérité. Les *Bashingantahe*, agissant collégalement, portent à la connaissance du public les activités en cours de réalisation ainsi que les résultats escomptés ou atteints. Ils sont tenus de communiquer toutes les informations relatives à

leurs activités, ce qui les expose à l'observation et à la critique. En outre, les *Bashingantabe* comme les témoins doivent garder en permanence à l'esprit l'objectif de la vérité.

Crédibilité. Ce principe incite à renforcer la légitimité individuelle et institutionnelle. Pour les *Bashingantabe*, il s'agit non seulement de renvoyer une image positive, mais surtout de faire attention au regard et au jugement portés par les autres sur leur personne et sur l'institution. Sans crédibilité, la légitimité des actions entreprises est sérieusement mise en doute.

Légalité et légitimité. L'institution des *Bashingantabe* est légale par le simple fait qu'elle relève du droit coutumier. Tant que la coutume n'est pas abrogée, la légalité de l'institution reste garantie. Aujourd'hui, la légalité de l'institution est également protégée par les différents textes de lois, notamment la Constitution (mars 2005, art. 68), ainsi que la loi communale, qui reconnaît la légitimité de l'institution en stipulant : « Sous la supervision du chef de colline ou de quartier, le conseil de colline ou de quartier a pour mission [...] d'assurer, sur la colline ou au sein du quartier, avec les *Bashingantabe* de l'entité, l'arbitrage, la médiation, la conciliation ainsi que le règlement des conflits de voisinage » (loi n° 1-016 du 20 avril 2005).

Équité. Ce principe consacre la non-exclusion, l'absence de discrimination. À ce titre, l'équité complète, corrige et humanise le droit. C'est le sens de la justice naturelle dans l'appréciation de ce qui est dû à chacun. C'est aussi la vertu de celui qui possède le sens de cette justice naturelle.

Discrétion et impartialité. Tous les membres de l'institution sont tenus au secret lors des délibérations, et tout manquement à cette règle est passible d'exclusion du corps comme sanction morale et sociale. Cela prouve l'importance accordée au rôle des *Bashingantabe*, qui sont appelés à trancher dans les conflits entre citoyens sans prendre parti ni manifester aucun penchant pour l'une ou l'autre des parties.

Gratuité des prestations. Toutes les tâches accomplies par les *Bashingantabe* (conciliation, arbitrage, jugement) sont bénévoles. En principe, ni frais de procès ni rémunération ne sont prévus. La seule exception à cette règle est que l'on peut demander à celui qui recourt aux services des *Bashingantabe* de fournir une certaine quantité de bière appelée communément *agatutu k'abagabo*. Après la séance, tout le monde est invité à partager cette boisson qui constitue le symbole de l'unité retrouvée.

2.2. Évolution de l'institution des Bashingantabe de l'époque coloniale aux régimes républicains

L'institution faisait partie intégrante de la société traditionnelle burundaise. Comme expliqué plus haut, elle possédait des attributions bien définies et jouait un rôle de contre-pouvoir. Cependant, les événements socio-politiques qui se sont produits ultérieurement ne l'ont pas laissée indemne. Au cours de son évolution historique, sa forme a été modifiée et elle a perdu certaines de ses prérogatives.

2.2.1. Sous le régime colonial

Le régime colonial fut le premier à apporter des changements significatifs au système traditionnel de justice, qui reposait sur l'institution des *Bashingantaha*. Dès le début des années 1920, l'administration belge opéra une réforme du système judiciaire en retirant notamment aux *Bashingantaha* certaines de leurs prérogatives les plus importantes. C'est ainsi que certaines sanctions jugées barbares ont été abolies et que les jugements rendus ont été soumis à un contrôle. Ces actions des autorités coloniales, « qui s'arrogeaient le droit d'évaluer l'authenticité de la coutume, ôtèrent pour la première fois aux *Bashingantaha* une de leurs missions essentielles, à savoir garantir la continuité de la jurisprudence traditionnelle » (Deslaurier, 2003).

Le pouvoir colonial instaura des tribunaux au sein des sous-chefferies et des chefferies et nomma des juges qui avaient la charge d'instruire et de régler les conflits. Cette étape entama considérablement l'institution dans ses fonctions, notamment celle de rassembler et de concilier. Cette cohabitation dans laquelle les chefs des nouveaux tribunaux avaient les faveurs de l'autorité coloniale affaiblit considérablement le rôle des *Bashingantaha*, qui perdirent progressivement leur influence dans la communauté. En fait, le pouvoir de régulation sociale s'était déplacé de la collectivité locale vers le centre administratif du pays. Toutefois, l'institution resta un symbole d'équité et de justice. Elle parvint à maintenir son influence auprès de la communauté de base et les *Bashingantaha* ont continué à rendre leurs jugements.

Par ailleurs, les missionnaires ont eux aussi contribué à affaiblir l'institution en introduisant ce que l'on appelait des *abajenama* (conseillers). L'influence de ces hommes, qui étaient proches des missionnaires et recrutés parmi le clergé de la paroisse et les enseignants catholiques, s'est accentuée au sein de la communauté chrétienne au détriment des *Bashingantaha*.

2.2.2. Après l'indépendance

La loi du 26 juillet 1962 a supprimé toutes les juridictions coutumières et créé un ordre unique incarné par la mise en place de magistrats et de personnel judiciaire. Toutefois, le Conseil des *Bashingantaha* de la colline (le premier échelon dans la hiérarchie administrative) a été maintenu pour résoudre les conflits par la conciliation dans les domaines autorisés par la loi, et ainsi maintenir l'ordre, la paix et la tranquillité publique.

Sous la Première République (1966-1976), l'Uprona a enclenché la politisation de l'institution, contribuant ainsi à sa perversion. En effet, le pouvoir en place a commencé à nommer des fonctionnaires de l'État sans tenir compte des critères traditionnels tels qu'ils ont été présentés plus haut. À partir de cette période, le terme *Umushingantaha* a été dévalorisé pour finir par être purement et simplement confondu avec l'appellation de « Monsieur », utilisée pour désigner tout adulte de sexe masculin. Au cours de cette période, le titre d'*Umushingantaha* n'était plus attribué exclusivement sur la base des

critères traditionnels, mais plutôt en fonction des qualifications formelles et du statut intellectuel des personnes.

Sous la Deuxième République (1976-1987), la pratique de l'investiture fut interdite sur tout le territoire du Burundi en raison de son coût. À la place, le président Bagaza autorisa les administrateurs communaux, désignés par le pouvoir, à nommer des individus pour jouer le rôle des *Bashingantahe* sur les collines.

En 1987, une loi réorganisant le système judiciaire réinstaura le Conseil des *Bashingantahe* de la colline avec une mission de conciliation avant tout recours en justice. Cette décision était censée réhabiliter l'institution mais, malheureusement, elle n'était accompagnée d'aucune mesure fixant les critères d'investiture en fonction du contexte politique actuel et de l'évolution de la société burundaise.

Le constat est donc qu'à travers les différents régimes, coloniaux et postcoloniaux, l'institution des *Bashingantahe* a connu de nombreuses vicissitudes et entorses à ses valeurs fondamentales. Elle a été tantôt un instrument opprimé et effacé, tantôt un véhicule des programmes et des politiques des pouvoirs qui se sont succédé. Elle a été utilisée et manipulée, dans la mesure où le titre d'*Umushingantahe* a été porté par de nombreux dignitaires politiques ou fonctionnaires du régime en place qui étaient totalement dépourvus des qualités que l'on attend réellement des *Bashingantahe* mais qui voyaient leur appartenance à ce groupe comme un moyen de gravir les échelons politiques sans posséder l'engagement et la conviction nécessaires.

3. L'institution des *Bashingantahe* aujourd'hui

En dépit de cette situation, l'institution n'a pas totalement perdu sa crédibilité dans sa communauté, qui continue à faire appel à sa sagesse. Cette section analyse le rôle qu'elle a pu jouer au cours des divers événements traversés par le pays au cours des dix dernières années, l'impact de ces événements sur son fonctionnement ainsi que sa place générale dans la société.

3.1. Impact de la crise de 1993 sur l'institution

La crise de 1993 a encore mis à rude épreuve l'institution des *Bashingantahe*, déjà fort malmenée par les vicissitudes de la période coloniale et des régimes républicains qui l'ont suivie. Cependant on ne peut pas passer sous silence le rôle qu'elle a joué au cours des massacres interethniques qui ont endeuillé le pays pendant dix ans. Une étude réalisée dans dix communautés représentatives des différentes régions du pays par l'université du Burundi en collaboration avec le Life & Peace Institute (Ntahombaye et Kagabo, 2003) a montré que bon nombre de *Bashingantahe* traditionnellement investis ont essayé de jouer pleinement leur rôle de pères dans leur environnement social, en protégeant des personnes persécutées, en délivrant des victimes qui se trouvaient entre les mains des

Au cours de la crise de 1993, de nombreux *Bashingantahe* investis selon la tradition ont tenté de protéger des personnes persécutées, ont délivré des victimes qui se trouvaient entre les mains des criminels et se sont organisés pour arrêter les tueurs et les pillers. Beaucoup sont considérés comme des héros dans leur communauté locale. Avec le retour au calme, ils ont commencé à s'organiser dans plusieurs localités pour enclencher un processus de rapprochement et de réconciliation des communautés.

criminels et en s'organisant pour arrêter les tueurs et les pillers. Des témoignages ont cité de nombreux *Bashingantahe* considérés dans leur communauté locale comme des héros (*inkingi z'ubuntu*), terme comparable à celui de « Justes », le titre honorifique qui a été décerné par l'État d'Israël aux personnes qui partout dans le monde et au péril de leur vie ont sauvé les juifs de l'extermination.

Avec le retour au calme, les *Bashingantahe* ont commencé à s'organiser dans plusieurs localités pour enclencher un processus de rapprochement et de réconciliation des

communautés qui s'étaient entre-déchirées pour des motifs ethniques, dans l'espoir de rétablir le dialogue et réconcilier progressivement leurs membres. Des enquêtes et des interviews menées par plusieurs experts (Ntahombaye et Kagabo, 2003) rapportent des cas de demandes publiques de pardon et de réparation des torts commis à la suite d'initiatives des *Bashingantahe* dans leurs communautés. Ces initiatives ne constituent pas des cas isolés, mais elles se sont tout de même limitées à certains endroits.

Cependant, cette mission de garants de la moralité et de médiateurs n'a pas été facile pour les *Bashingantahe*, qui se sont souvent heurtés à de nombreux obstacles. On a dénombré en effet des *Bashingantahe* assassinés pour avoir tenté de sauver des vies humaines ou pour avoir veillé sur les biens de victimes ; d'autres l'ont été uniquement parce qu'ils constituaient des témoins potentiels des horreurs commises. Certains encore ont été empêchés d'agir par des jeunes manipulés et excités, qui considéraient comme traître toute personne de leur ethnie qui ne prenait pas part à cette barbarie appelée *isekeza* (croisade). Certains sages investis ont toutefois cédé à la tentation et participé aux atrocités, tandis que d'autres ne sont tout simplement pas parvenus à gérer la situation, par peur ou par manque de moyens.

Somme toute, il est reconnu, grâce à des témoignages et des reportages des médias que là où les *Bashingantahe* étaient encore actifs, des vies humaines ont été épargnées. Ces hommes intègres ont pu arrêter les atrocités avant que l'irréparable ne soit commis et rétablir la sérénité et la coexistence pacifique dans leurs milieux respectifs.

3.2. Le processus de réhabilitation de l'institution

La réactualisation de l'institution *Bashingantahe* a été initiée dans le sillage de la Politique de réconciliation nationale, qui visait à instaurer un cadre de dialogue et de concertation entre les différentes composantes du peuple burundais sur les problèmes fondamentaux du pays. La commission chargée d'étudier la question de l'unité nationale

avait recommandé d'adapter l'institution au contexte actuel : « Il ne s'agit pas de la mystifier mais plutôt de la ranimer, de la remettre à l'honneur en tenant compte de la nouvelle donne au sein de la société burundaise » (Ntahombaye et Kagabo, 2003). Le processus de réhabilitation, observé avec intérêt par les *Bashingantabe* investis selon la tradition, a débuté à l'heure du débat sur la Charte de l'unité nationale (1991-1992) et de la démocratisation des institutions au Burundi.

À partir de 1996, les *Bashingantabe* ont bénéficié d'un véritable soutien de la part du gouvernement, de la société civile burundaise, mais aussi de la communauté internationale. Cette dernière considérait en effet que les *Bashingantabe* pouvaient permettre au pays de sortir de la crise par leur capacité à mobiliser les citoyens autour d'un idéal de paix et d'harmonie et par le rôle positif qu'ils jouent dans la vie de la société.

Entre 1999 et 2001, dans le cadre de son projet *Appui à la promotion de la bonne gouvernance*, le Programme des Nations Unies pour le développement (PNUD) a soutenu les activités d'identification des *Bashingantabe* traditionnellement investis à travers tout le pays. Au total, plus de 34 000 ménages de *Bashingantabe* traditionnellement investis et actifs ont été dénombrés dans les 17 provinces du Burundi (ce qui signifie qu'environ 64 000 personnes étaient traditionnellement investies, si l'on considère que la plupart des ménages comptent un homme et une femme, les femmes étant habituellement investies avec leurs maris). Cette opération a ainsi permis de mieux appréhender la situation réelle de ces *Bashingantabe* ainsi que leur nombre.

En 2002, le PNUD a lancé une seconde phase de mise en œuvre du projet *Appui à la réhabilitation de l'institution des Bashingantabe*. Ce projet a enregistré des résultats variés, dont l'aide à l'auto-structuration de l'institution de sa base (Conseil de colline) à son sommet (Conseil national), en passant par les structures locales et provinciales, chaque fois avec des élections démocratiques à différents niveaux. Cette action a permis non seulement de faciliter la communication entre les *Bashingantabe*, mais aussi de rectifier certains problèmes de fonctionnement favorisés par des années d'actions isolées et parfois dictées par le gouvernement, en contradiction avec la philosophie traditionnelle de l'institution.

Les différents organes de l'institution et leurs attributions ont été consignés par écrit dans la Charte des *Bashingantabe*, adoptée en avril 2002 au cours d'une session extraordinaire qui rassemblait cinq représentants élus des *Bashingantabe* investis dans chaque province.

La structuration de l'institution a tenu compte d'un certain facteur de mixité en incluant 33 % de femmes dans ses comités directeurs. La présence de ces femmes à des niveaux décisionnaires a constitué un atout indiscutable car elles ont permis d'initier une réflexion positive sur les conditions de leur investiture à titre individuel, jusque-là interdite par la tradition burundaise.

Depuis 2002, l'institution retrouve progressivement sa vitalité d'antan. Les investitures se font au grand jour, en milieu rural comme en milieu urbain. Selon les chiffres disponibles,

le Burundi compte, aujourd'hui, près de 100 000 *Bashingantabe* (hommes et femmes) investis traditionnellement (*Rapport de la mission indépendante*, 2003, pp. 24 *sqq.*)

Le rapport d'évaluation du projet du PNUD reconnaît les mesures prises en faveur de la réhabilitation de l'institution et recommande de concentrer les efforts sur les activités de renforcement des capacités de base des *Bashingantabe* par des formations dans différents domaines tels que la fonction juridictionnelle, le droit général, le droit foncier, le droit de la famille, les techniques de prévention et de règlement des conflits et l'alphabétisation élémentaire (*Rapport de la mission indépendante*, 2003, p. 24). La mise en œuvre de ces recommandations devrait toutefois tenir compte de la philosophie et de l'éthique de l'institution des *Bashingantabe* et impliquer ses membres, dont certains possèdent un bon niveau d'instruction dans différents domaines. Ce sont d'ailleurs les membres de l'institution eux-mêmes qui devraient se charger de cette mise en œuvre.

À ces aspects s'ajoutent le renforcement des capacités techniques des *Bashingantabe* et leur implication dans le travail de développement afin qu'ils apprennent à mieux appliquer les notions d'égalité des sexes, à mieux gérer les questions liées au droit des successions et aux régimes matrimoniaux et à favoriser l'autosuffisance alimentaire et le bien-être matériel des gens, ces conditions étant jugées importantes pour être investi en tant qu'*Umushingantabe*.

Aujourd'hui, l'institution des *Bashingantabe* présente des avantages qui renforcent sa légitimité au niveau politique et institutionnel. L'Accord d'Arusha reconnaît que les *Bashingantabe* constituent un facteur d'unification dans les collines et que l'institution fait partie intégrante du système judiciaire.

En tant que juridiction coutumière, l'institution des *Bashingantabe* a toujours eu une place dans la société burundaise, qui lui prête une certaine autorité. Elle possède des points forts, mais également quelques points faibles qu'il serait utile de corriger si elle souhaite jouer un rôle dans la mise en place d'un État de droit au Burundi.

4. Points forts, points faibles, opportunités et défis de l'institution

Analysons à présent les points forts et les points faibles de l'institution des *Bashingantabe* afin de dégager le rôle qu'elle pourrait jouer dans la mise en place d'un État de droit au Burundi, à un moment où il s'avère essentiel de trouver des manières et des moyens d'aider les Burundais à mettre un terme au cycle infernal de violence qu'ils subissent et à instituer des mécanismes de justice adaptés.

Nous en profiterons pour examiner les points faibles et les défis inhérents à l'éthique et au code de conduite des *Bashingantabe* eux-mêmes, ces aspects pouvant constituer un obstacle à la bonne mise en œuvre de la mission de l'institution.

4.1 Points forts

Les points forts de cette institution séculaire, qui occupe traditionnellement une place prépondérante dans l'organisation de la société burundaise, résident dans la manière dont elle est structurée, dans sa mission et dans les principes qui guident ses actions.

4.1.1. Un facteur de cohésion sociale

Au plan social, l'institution était un facteur de cohésion sociale, de maintien de l'ordre, de régulation des conflits et de réconciliation des personnes et des familles. Elle avait établi un code de comportement complet qui garantissait l'harmonie et la stabilité sociale : « une sécurité sans police, sans armée, sans prison » (Ntahombaye et Manirakiza, 1997a). Selon Ntahokaja (1977), les *Bashingantahe* constituent les représentants officiels du peuple, les porte-parole de leurs circonscriptions. Ils sont les négociateurs attitrés dans les problèmes qui surgissent entre gouvernants et gouvernés.

Au plan moral et culturel, les *Bashingantahe* étaient les gardiens de la coutume et des mœurs. Ils faisaient figure de modèles dans leur milieu et promouvaient les vertus du respect mutuel, de la dignité, de l'intégrité et de la vérité. Au plan politique, ils représentaient un pilier essentiel du système politique burundais grâce à leur réseau de conseillers allant de la colline jusqu'à la cour du roi. Ils exerçaient une régulation du pouvoir. En reconnaissance de leurs valeurs et leur intégrité morale, le roi et les chefs locaux devaient tenir compte de l'avis de ces sages investis.

Ces avantages, qui constituaient les points forts de l'institution dans la société traditionnelle, restent d'actualité, ou tout du moins représentent des objectifs à atteindre dans le cadre de la réhabilitation de l'institution. Actuellement, les *Bashingantahe* cherchent à s'ériger en références exerçant une influence positive sur la société et tentent de « redorer leur blason » en invitant leurs membres à revenir aux valeurs énoncées plus haut. Ils ont les capacités de le faire et les ressources nécessaires pour remplir leur mission.

4.1.2. Sa dimension nationale

L'institution des *Bashingantahe* possède une dimension nationale : ses membres sont actifs dans toutes les provinces jusqu'à la colline (village) et ils ne sont pas tenus d'appartenir à un groupe ethnique ou à un clan particulier. Ces caractéristiques lui confèrent une certaine force morale et une influence réelle dans la société qui lui permettent de participer à la moralisation de la vie publique et à l'harmonisation communautaire. De ce fait, elle pourra également participer activement au travail de la Commission nationale Vérité et Réconciliation et au renforcement de l'État de droit.

4.1.3. Une institution démocratique

L'institution est démocratique, en particulier dans les modalités d'accèsion des candidats au rang des *Bashingantabe*. En effet, les procédures suivies privilégient la consultation populaire et non la nomination par les autorités et lors de l'investiture, qui est et a toujours été publique, toute opposition émanant d'un citoyen, quels que soient son âge et/ou son rang, peut contribuer à l'annulation de la demande d'accéder au statut d'*Umushingantabe*.

En outre, c'est une institution sous-tendue par des valeurs universelles, notamment le souci de justice, le culte de la vérité et un sens aigu de l'intérêt général. Dans une approche comparative, Ngorwanubusa (1991) qualifie l'*Umushingantabe* d'« honnête homme » et montre l'existence d'autres institutions semblables à travers l'Afrique et le monde. Il cite notamment les exemples du *Silatigi* en Afrique occidentale saharienne, du *Chaman* chez les Indiens d'Amérique du Sud et de l'*Imfura* au Rwanda.

4.1.4. Une justice de proximité

Un autre des points forts de l'institution tient à sa capacité de rendre la justice de proximité dans ses domaines d'attribution principaux, à savoir la médiation, la conciliation et l'arbitrage. Les citoyens ont toujours eu besoin d'un service continu de médiation, de conciliation et d'arbitrage. Pour résoudre un litige de manière durable, il n'est pas toujours nécessaire de porter l'affaire devant la police ou les tribunaux. Ces formes de

Dans un contexte post-conflit, le système judiciaire et administratif se révèle parfois incapable de faire justice, d'ordonner la restitution de biens volés ou de mettre en place des dispositifs d'indemnisation des victimes. Il est donc essentiel de trouver des mécanismes complémentaires de l'approche judiciaire afin de rendre justice, de restaurer les droits des victimes et de désamorcer les tensions sociales.

justice formelle, essentiellement répressive, ne favorisent pas la conciliation des parties en conflit. Cette fonction revêt souvent une grande importance dans les contextes ruraux, où les *Bashingantabe* arbitrent des différends de tous types dans un esprit de conciliation et de paix.

Avec la vague actuelle de rapatriement massif de réfugiés et de déplacés internes, l'institution des *Bashingantabe* est fortement sollicitée pour trancher les conflits familiaux

et fonciers liés à la spoliation de leurs biens par d'autres personnes ou, dans certains cas, par l'État lui-même. Dans un contexte post-conflit, les questions de justice, de réconciliation et de pardon font régulièrement surface et le système judiciaire et administratif se révèle parfois incapable de faire justice, d'ordonner la restitution de biens volés ou de mettre en place des dispositifs d'indemnisation des victimes. Il est donc essentiel de trouver des mécanismes complémentaires de l'approche judiciaire afin de rendre justice, de restaurer les droits des victimes et de désamorcer les tensions sociales. C'est pourquoi l'institution des *Bashingantabe*, avec ses missions de médiation, de conciliation et d'arbitrage, peut jouer un rôle dans la mise en place d'un État de droit.

Pour ces raisons, et surtout à la lumière du fait qu'il est difficile pour la justice orthodoxe de fournir des réponses adaptées aux nombreux problèmes inhérents à des violations graves des droits humains, il est important que la justice transitionnelle intervienne de manière complémentaire. Les *Bashingantabe* doivent être associés ou même éventuellement placés au centre de tout mécanisme national de justice transitionnelle institué pour faciliter le retour à une vie sociale apaisée et harmonieuse au Burundi.

Concernant leur fonction judiciaire, il n'est pas facile de quantifier le degré d'amélioration de l'efficacité des *Bashingantabe*. Toutefois, des informations recueillies auprès des tribunaux de résidence indiquent que 70 % des cas ayant reçu l'avis des *Bashingantabe* ont ensuite été confirmés par les tribunaux officiels (Dexter et Ntahombaye, 2005).

Les personnes interrogées dans le cadre de l'étude menée par le Réseau de citoyens Network Justice et démocratie (Réseau de citoyens Network) disent que le système des *Bashingantabe* est à encourager dans la mesure où il est proche des justiciables. De surcroît, ils connaissent généralement dans les moindres détails la genèse des conflits qu'ils sont appelés à régler, ce qui leur permet de faire facilement éclater la vérité. Sans cette « justice bénévole », les tribunaux seraient engorgés de litiges qui étoufferaient leur fonctionnement normal. Bien

souvent, les cas sont résolus définitivement par les *Bashingantabe* sans être transférés devant les tribunaux officiels.

L'institution des *Bashingantabe* est un facteur de cohésion sociale, une institution nationale, démocratique par nature, fondée sur des valeurs universelles. Elle rend une justice de proximité : il n'est pas toujours nécessaire de porter une affaire devant la police ou les tribunaux.

Les *Bashingantabe* sont également d'un grand secours pour les tribunaux en ce qui concerne la tâche délicate de faire appliquer les décisions judiciaires, surtout dans les cas de litiges fonciers. En effet, quand il s'agit de délimiter des propriétés,

les tribunaux doivent souvent recourir aux *Bashingantabe*, qui représentent à la fois des témoins fiables et des autorités légitimes en cas de récidive. Et surtout, ils sont là pour faire respecter les dispositions arrêtées et garantir leur validité au fil des générations.

4.2. Points faibles

4.2.1. La faiblesse des jugements rendus

Dans certains cas, les décisions des *Bashingantabe* peuvent ne pas être conformes à la loi, ou tout du moins ne pas tenir compte de la loi par ignorance de cette dernière. Un justiciable peut donc être lésé dans les droits que lui reconnaît la loi écrite et certains juges affirment qu'il est parfois difficile de se baser sur les arrangements proposés par les *Bashingantabe*. Ces derniers n'appartiennent pas au « monde judiciaire » en tant que tel et sont guidés par le bon sens et l'équité par rapport à la coutume, et non par rapport au droit écrit. Certains magistrats préfèrent les entendre à titre de témoins, sinon oculaires, en tout cas capables de fournir des informations fiables.

Ces points faibles ne semblent toutefois pas contrebalancer les avantages que l'on peut retirer de l'institution. Par exemple, le fait que les décisions des *Bashingantahe* ne se réfèrent pas directement à la loi n'est pas nécessairement une faiblesse et peut même représenter un atout, dans la mesure où la paix sociale est parfois obtenue plus facilement avec une solution équitable mais qui ne respecte pas scrupuleusement les normes légales officiellement en vigueur.

Face à ces faiblesses, il serait ainsi judicieux de mener une étude approfondie sur les divers domaines du droit civil et du droit pénal susceptibles d'accueillir l'intervention des *Bashingantahe*, celle-ci étant comprise comme une procédure préalable à la saisine des juridictions étatiques. Cette analyse devrait porter sur les textes juridiques en vigueur et les litiges portés devant les tribunaux de résidence, la juridiction de premier ressort. Les résultats de l'analyse permettraient de prolonger la réflexion dans le sens d'une réforme juridique dont la finalité serait de doter la justice bénévole de tous les outils nécessaires à l'amélioration de son fonctionnement et de lever les équivoques quant à sa complémentarité indispensable avec la justice étatique.

4.2.2. La place ambiguë de la femme

Parmi les critiques portées à l'endroit de l'institution des *Bashingantahe* figure l'exclusion de la femme, que la tradition a fixée en contradiction avec les principes d'équité et d'égalité entre l'homme et la femme prônés par le monde moderne. En effet, la tradition n'accepte pas l'investiture des femmes en tant qu'individus et n'a donc pas prévu de procédures d'investiture ni de préparation des femmes à la fonction de *Bashingantahe*.

Il convient toutefois d'appréhender le statut de la femme à la lumière de la culture et des valeurs véhiculées par la société (éducation des enfants, initiation à la vie adulte, initiation à la tradition patrilinéaire, droits et devoirs de l'homme et de la femme, répartition du travail, régime des interdits, proverbes et dictons, rites religieux, rites funéraires, etc.) et de l'harmonie naturelle visée par les institutions du pays. L'institution des *Bashingantahe* constitue en effet un maillon de la chaîne des institutions traditionnelles et il serait erroné, par exemple, d'affirmer que les pratiques sociales qui prêtent le flanc à l'exclusion de la femme ont été inventées, protégées et véhiculées par elle. La composante de la domination masculine dans l'institution s'inscrit dans cette logique culturelle que la femme traditionnelle accepte malgré elle. Nous pensons que le statut de la femme burundaise, actuellement inférieur à celui de l'homme, pourra s'améliorer avec les efforts actuels de réhabilitation de l'institution des *Bashingantahe*.

La charte des *Bashingantahe* adoptée en 2002 stipule que la femme est investie en même temps que son mari (art. 3). Elle prononce le serment, mais ne reçoit pas l'*intabe* (art. 29). Le jour de l'investiture, la femme est reconnue par la communauté comme une personne intègre au même titre que son mari. Le symbole de l'*intabe* est donné au chef du ménage. Il doit être conservé sous le toit conjugal afin de rappeler aux conjoints leur engagement commun, qui représente plus une charge communautaire qu'un élément de prestige social

individuel. À partir de cet instant, le couple investi devra servir de modèle, recueillir les plaintes liées à des conflits de proximité et intervenir chaque fois que ce sera nécessaire en cas de menace de l'ordre social. Il agira solidairement avec le cercle des investis, en toute transparence et dans une collégialité sans faille. La femme n'a donc pas de place dans l'institution des *Bashingantabe* à titre personnel, mais uniquement en tant qu'épouse. Seule une veuve peut être investie à titre individuel, si elle remplit les conditions requises.

Les points faibles de l'institution des *Bashingantabe* résident dans le fait que leurs décisions ne sont pas toujours conformes à la loi, ou tout du moins ne tiennent pas compte de la loi par ignorance de cette dernière, et que les femmes y occupent une position ambiguë.

Avec le processus de réhabilitation de l'institution, certaines femmes ont été élues au Conseil national des *Bashingantabe*. En 2005, la représentation des femmes au sein du Conseil atteignait 35,48 % (Conseil national des *Bashingantabe*, 2006b). Aujourd'hui, les femmes élues commencent timidement à siéger avec les *Bashingantabe* sur les collines et dans les quartiers, ainsi

qu'à participer aux séances de délibération. L'espace d'expression est là et les femmes, par leur dynamisme et leur implication active, ont les moyens de faire évoluer leur statut. Cependant, pour porter leur participation à un taux de 50 %, représentatif de la complexité des défis présents dans la société moderne et de l'efficacité confirmée des femmes dans le domaine de la transformation des conflits, il leur faudra vaincre le conservatisme ambiant.

4.3. Opportunités

4.3.1. Le processus d'auto-réhabilitation de l'institution

Il est important que l'institution parvienne à s'adapter au contexte moderne afin de participer pleinement au processus de réconciliation et de consolidation de la paix, tout en tenant compte des spécificités de la situation politique, sociale, économique et sécuritaire du pays.

Les principaux sujets de controverse, sur lesquels il sera nécessaire de mener une réflexion approfondie, sont les modalités de la réhabilitation de l'institution des *Bashingantabe* en milieu urbain (HDPR-Shingarugume, 2003), le choix des *Bashingantabe*, la manière dont ils sont investis, la délimitation précise de leurs domaines de compétence, leur collaboration avec d'autres structures de conciliation (par exemple les conseils d'entreprise dans le monde du travail) et surtout la manière dont l'institution peut exercer ses fonctions dans le contexte post-conflit actuel où la principale préoccupation est l'établissement de mécanismes de justice transitionnelle destinés à promouvoir la paix et la stabilité au Burundi.

Soucieux de trouver des réponses à cet impératif, le Conseil national des *Bashingantabe* s'est lancé dans un processus de réhabilitation visant à adapter l'institution au contexte

moderne. Cette réhabilitation doit tout d'abord passer par un renforcement des capacités de ses membres, afin de leur donner les moyens de répondre de manière appropriée aux différents besoins de leur milieu et de traiter les défis actuels dans un contexte où le pardon, la guérison des blessures, la réparation et la réconciliation sont des conditions préalables indispensables à la reconstruction du pays.

La société burundaise a une opinion favorable des activités de l'institution. Ainsi, selon un sondage récent, 73 % des personnes interrogées apprécient positivement les actions déjà menées par l'institution des *Bashingantahe* (HDPR-Shingarugume, 2003, p. 18). Une étude menée par CARE (CARE, 2002) a révélé que parmi les structures locales chargées de régler les conflits (chefs de famille, chefs de colline, chefs de zone et administrateurs), l'institution des *Bashingantahe*, malgré quelques défaillances, est la plus sollicitée. D'autres études, menées notamment par l'International Crisis Group et l'African Centre for Technology Studies montrent que, moyennant certaines corrections à apporter à son fonctionnement général (surtout concernant la participation locale au processus de réhabilitation), l'institution des *Bashingantahe* pourrait permettre de désamorcer la « bombe foncière » qui pourrait éclater avec le rapatriement massif des réfugiés (International Crisis Group, 2003, pp. 11-12).

4.3.2. L'adhésion résolue des intellectuels

L'institution des *Bashingantahe* a longtemps été considérée comme une affaire essentiellement de paysans du milieu rural. Quelques rares intellectuels se faisaient investir par les *Bashingantahe* de leur village, mais ce n'est qu'en 2002 que des intellectuels des villes commencèrent à s'intéresser à l'institution. À cette date, une cinquantaine d'entre eux ont en effet été investis officiellement. L'histoire a fait grand bruit et depuis, la pratique d'investiture est devenue chose courante dans les villes au même titre que dans les campagnes. D'un côté, les cérémonies ont suscité un grand intérêt parmi les Burundais, particulièrement les jeunes, dont la plupart n'avaient jamais entendu parler de l'institution.

L'institution des *Bashingantahe* a entamé un processus de réhabilitation afin de s'adapter au contexte moderne. La société burundaise a une opinion favorable des activités de l'institution. L'intégration et la participation croissantes d'intellectuels des villes ne peuvent qu'augmenter sa popularité et sa légitimité.

D'un autre côté, elles ont attiré à l'institution de vives critiques, surtout de la part de certains acteurs politiques. Ces critiques l'ont amenée à assainir la procédure d'investiture et aujourd'hui, différents conseils de *Bashingantahe* comptent dans leurs rangs des intellectuels investis conformément à la tradition burundaise et résolument engagés pour la cause de l'institution. L'intégration des

intellectuels ne peut qu'améliorer la popularité et la légitimité des *Bashingantahe* et permettre ainsi à l'institution de participer pleinement au rétablissement de la paix et de la stabilité au Burundi.

4.4 Défis

Bien qu'elle soit aujourd'hui intégrée dans la sphère civile, l'institution des *Bashingantahe* est confrontée à de nombreux défis : le conservatisme de certains de ses membres, le problème du leadership dans un contexte politique qui ne lui est pas favorable, la remise en question de sa légitimité et des problèmes d'ordre socio-économique, pour ne citer que ceux-là.

4.4.1. Un conservatisme sans objet

L'institution des *Bashingantahe* est fortement implantée en milieu rural, où le poids de la tradition est en conflit constant avec la modernité. Ainsi, les spécificités liées au genre, la gestion des conflits, l'intégration des Batwa et l'ouverture de l'institution aux autres expériences africaines et internationales sont autant d'aspects importants qui mériteraient d'être pris en compte mais qui rencontrent une certaine résistance chez les conservateurs, soucieux de sauvegarder les coutumes et peu enclins à toute forme d'innovation. Aujourd'hui, cependant, l'investiture des femmes et l'intégration des Batwa s'opèrent au compte-gouttes dans certaines régions du pays et suscitent souvent des réactions inattendues de la part de certains *Bashingantahe*, qui refusent le changement et se mettent volontiers à contre-courant de toutes les initiatives ou décisions prises dans ce sens. La place de l'institution des *Bashingantahe* dans le monde moderne dépendra du rythme auquel les *Bashingantahe* eux-mêmes intégreront les principes de bonne gouvernance dans leur processus de réhabilitation.

4.4.2. La relation entre les Bashingantahe et les élus locaux

Il existe un problème de démarcation entre le pouvoir et le mandat des élus locaux ainsi que celui des *Bashingantahe*. D'une part, l'institution des *Bashingantahe* tire sa légitimité de la coutume et du droit moderne, qui lui a attribué une place dans l'appareil judiciaire (loi n° 1-004 du 14 janvier 1987 organisant les compétences judiciaires). D'autre part, les élus locaux tirent leur légitimité du scrutin. De ce fait, les deux catégories, à savoir les élus locaux et les *Bashingantahe*, exercent un leadership légitime et un mandat.

Même si la nouvelle loi communale, art. 37-2, stipule la collaboration entre le conseil collinaire et les *Bashingantahe* (sans en préciser les modalités), la population continue de considérer la justice bénévole exercée par les *Bashingantahe* comme le premier échelon de la justice des tribunaux et font appel à celle-ci avant tout recours officiel. De surcroît, la Constitution de mars 2005 (art. 68) oblige tous les citoyens burundais à respecter et promouvoir les valeurs culturelles et donne à la Commission nationale pour l'unité et la réconciliation la mission de proposer des voies et des moyens de réhabiliter la structure pour en faire un instrument de cohésion nationale (art. 269).

L'institution des *Bashingantabe* a été affectée par des mutations brutales et violentes, tantôt politiques, tantôt structurelles, qui ont modifié son fonctionnement et parfois contribué à son affaiblissement. L'avènement du multipartisme peut, à juste titre, être considéré comme une tempête qui s'est abattue sur l'institution. Cet événement l'a mise dans une position de controverse à caractère politique. Dans certaines localités, les élus de 1993 ont eu vite fait de dénigrer les *Bashingantabe* des collines, les qualifiant « d'upronistes » (en référence à l'Uprona, le parti qui a dirigé le pays pendant plusieurs dizaines d'années) ou de vieillards vaincus, dépassés, inaptes et démodés. À cette époque, les *Bashingantabe* ont été submergés par la situation : ils étaient fortement désorganisés et affaiblis, faute de cadre de communication et d'expression. La crise de 1993 est arrivée brutalement, à un moment où les *Bashingantabe*, affaiblis par les vicissitudes traversées depuis l'époque coloniale, n'avaient pas les moyens ni la force d'affronter les changements.

Avec la propagande électorale de 2005, le même phénomène a été observé à travers tout le pays. Un conflit ouvert de leadership a éclaté entre les *Bashingantabe* et les élus locaux qui, dans certaines régions, ont refusé de collaborer avec les *Bashingantabe*, allant jusqu'à nier leur légitimité. Plus concrètement, les élus entendaient se substituer aux *Bashingantabe* investis dans tous leurs domaines de responsabilité traditionnels, considérant qu'ils étaient les uniques mandataires légitimes de la population. Les *Bashingantabe*, quant à eux, considéraient comme légitime leur action de conciliation, d'arbitrage et de sauvegarde des mœurs, d'où la source du conflit.

Aujourd'hui, cette polémique tend à s'estomper, suite à diverses initiatives prises par le ministère de l'Intérieur et de la Sécurité publique. On peut entre autres signaler la plate-forme de collaboration des deux groupes, mise en place en mars 2006 à la suite d'un atelier d'échange organisé par le ministère, avec l'appui de l'USAID (United States Agency for International Development) et de l'IFES (International Foundation for Election Systems).

Le gouvernement est conscient de la nécessité de bien préciser la place de l'institution des *Bashingantabe* dans l'organisation du pays. Dans sa lettre n° 100/CAB/115/2006, le chef de l'État a demandé au ministère de l'Intérieur et de la Sécurité publique de suivre de près l'évolution des relations entre les élus et les *Bashingantabe*. Suite à cette volonté politique louable et aux initiatives mises en œuvre depuis mars 2006, la collaboration a été restaurée entre les conseillers collinaires et les *Bashingantabe* dans la majorité des communes. Toutefois, le gouvernement devrait clarifier par une loi organique les modalités de la collaboration entre l'administration et l'institution des *Bashingantabe*.

En réalité, ce conflit de leadership qui s'explique en partie, sinon exclusivement, par des intérêts matériels réels ou supposés des uns et des autres ou par des motivations politiques, n'aurait jamais dû avoir lieu. En effet, les *Bashingantabe* ont toujours coexisté avec l'administration depuis la monarchie, servant d'intermédiaires entre les dirigeants et les citoyens en essayant de veiller sur les intérêts de ces derniers.

4.4.3. L'impact de la pauvreté

La pauvreté est une source de faiblesse qui conduit parfois à des comportements contraires aux valeurs de *Bashingantahe* tels que la mendicité et la faiblesse face aux tentatives de corruption. En effet, les *Umushingantahe*, comme au moins 81 % de la population burundaise, vivent au-dessous du seuil de pauvreté.

Traditionnellement, une certaine aisance matérielle était requise pour être accepté comme candidat à l'investiture. Cette pratique ne consacrait pas la richesse comme condition *sine qua non* pour devenir un *Umushingantahe*, mais il s'agissait pour ce dernier de montrer une certaine stabilité sur le plan matériel, obtenue honnêtement, notamment par l'exercice d'un métier, qui lui permettrait d'agir en toute indépendance et sans rechercher aucune forme de rémunération. En d'autres mots, il devait être capable de subvenir à ses besoins. La gratuité était une valeur fondamentale exprimée dans le serment prononcé par tous les candidats le jour de leur investiture.

Néanmoins, certains membres de l'institution considéraient (à tort) l'accès à cette fonction comme un tremplin qui leur permettrait d'améliorer leur vie quotidienne et, enfreignant l'éthique de l'institution, spéculaient sur un hypothétique intérêt matériel après l'investiture.

La gratuité du service, qui constitue son aspect le plus précieux, a diminué avec la monétarisation et l'augmentation de la pauvreté à tous les niveaux de la société. Cet esprit de gratuité pourra-t-il perdurer dans un monde de plus en plus monétarisé ? Cette question doit être posée si l'on veut prévenir des éventuels dysfonctionnements et parer à toute forme de dérapage. Le réalisme nous pousse à imaginer des solutions alternatives pour préserver le sens du bénévolat qui a toujours caractérisé l'institution tout en adaptant le serment aux exigences et aux défis du monde actuel.

4.4.4. Le spectre permanent de la politisation

Dans les centres urbains, à la mairie de Bujumbura et, dans une moindre mesure, dans les zones rurales, certains citoyens accusent les *Bashingantahe* actuels d'avoir été investis sans préparation suffisante. On a même évoqué une « inflation de l'investiture » observée en 2002, année au cours de laquelle la réhabilitation de l'institution des *Bashingantahe* a

franchi une étape importante dans la ville de Bujumbura, avec une médiatisation et une visibilité sans précédent. Certains ont dénoncé ce qu'ils ont appelé des « *Bashingantahe* de prestige », investis non pas pour leurs qualités exceptionnelles ou requises pour accéder à cette noble fonction, mais pour leur position sociale. À tort ou à raison, certains dignitaires investis ont

Les *Bashingantahe* sont confrontés à de nombreux défis : le conservatisme de certains de leurs membres, la relation avec les élus locaux, l'impact de la pauvreté, l'impact de la monétarisation de la société sur l'esprit de bénévolat et le spectre permanent de la politisation.

été qualifiés d'opportunistes utilisant l'institution des *Bashingantaha* pour se positionner politiquement. Ces critiques ont révélé un malaise profond non pas vis-à-vis de l'institution, mais par rapport aux critères d'investiture des *Bashingantaha*, qui sont appelés à servir leurs concitoyens dans un cadre qui ne doit pas être entaché d'irrégularités.

Les membres du Conseil des *Bashingantaha* ne doivent pas chercher à ignorer ces critiques mais à les analyser en vue d'améliorer le positionnement de l'institution dans la société d'aujourd'hui. Ainsi, des mesures ont déjà été prises, notamment l'allongement de la période d'observation des candidats à l'investiture : celle-ci a en effet été fixée à au moins une année pour donner le temps aux membres de la communauté de s'exprimer sur les qualités des aspirants à la fonction et éviter les événements qui pourraient salir l'image de cette noble et prestigieuse institution.

5. Conclusions et recommandations

La vénérable institution des *Bashingantaha* constitue le creuset des valeurs du pays. Cette institution a longtemps offert à la société burundaise une base sur laquelle ses communautés trouvaient appui pour ne pas s'enliser. Les *Bashingantaha* ont en quelque sorte lubrifié les rouages de la société traditionnelle au Burundi. Au temps de la monarchie, les fonctions dévolues à l'institution dépassaient le niveau judiciaire. Les *Bashingantaha* étaient des gardiens de la coutume et des mœurs ; ils constituaient un facteur de cohésion sociale et de maintien de l'ordre ; ils exerçaient un rôle régulateur du système politico-administratif.

L'évolution de l'institution de l'époque coloniale à la Troisième République est marquée par des zones d'ombre. De la fonctionnarisation à l'arrêt de l'investiture en passant par son instrumentalisation et sa politisation, l'institution s'est vue dénaturée et a perdu un peu de sa substance. Toutefois et heureusement, elle a survécu à toutes ces épreuves et est restée vivace jusqu'à nos jours. L'heure est aujourd'hui à sa transformation et à sa modernisation, pour l'adapter aux enjeux et aux exigences actuels et lui permettre de contribuer au processus d'harmonisation sociale et de reconstruction du pays. C'est pour elle une question de survie. Cette démarche ne signifie pas qu'il faille ressusciter les coutumes ancestrales uniquement pour le plaisir de rester fidèle à la tradition. Il s'agit plutôt d'extraire l'essence de cette tradition et de la marier avec les apports positifs de la modernité pour en tirer une synthèse organique. En d'autres termes, il est question de bâtir du neuf sur les anciennes fondations, d'adapter l'institution aux enjeux du moment.

L'institution des *Bashingantaha* a survécu à toutes sortes d'épreuves et a su rester vivace. Elle entreprend à présent un processus de transformation afin de s'adapter aux enjeux et aux exigences modernes.

Dans cette perspective, d'énormes efforts ont déjà été déployés par les *Bashingantaha* eux-mêmes, appuyés dans leurs démarches par divers acteurs de la société civile et de la communauté internationale. L'institution a notamment été restructurée de la base au sommet, avec des Conseils des *Bashingantaha*

à tous les niveaux. Des initiatives ont été prises afin d'augmenter ses moyens, parfois avec l'appui de donateurs basés au Burundi et convaincus du rôle important que peuvent jouer les *Bashingantabe* dans cette période post-conflit.

L'importance de ce mécanisme traditionnel n'est plus à démontrer. Il a en effet déjà fait ses preuves en matière de règlement des conflits sociaux dans le Burundi traditionnel comme dans celui d'aujourd'hui, et le système judiciaire étatique lui reconnaît une certaine compétence dans l'arbitrage et la conciliation au niveau local.

La paix reste fragile dans les États convalescents. Le Burundi, comme tout pays au sortir d'un conflit, a besoin de retrouver des points de repère et de remonter la pente pour recouvrer totalement sa stabilité, et ce processus ne sera possible qu'avec la restauration d'un État de droit.

Cette période post-conflit présente de nombreux défis pour le pays. Dans ce contexte, il est particulièrement important pour les Burundais de parvenir à panser les plaies d'un passé empreint de violations graves des droits humains tout en évitant que ce passé n'ait un impact négatif sur l'avenir en perpétuant le cycle de violence. Comment traiter ce passé sans blesser, ou tout du moins sans déstabiliser une société dans laquelle cohabitent les victimes et les responsables de graves violations des droits humains ? Les victimes demandent résolument que justice soit faite, sans grand espoir de réussite, tandis que les coupables tentent par tous les moyens d'échapper à cette justice. Comment réconcilier ces deux points de vue ?

Aujourd'hui, l'option privilégiée pour trouver des solutions durables aux conflits est la médiation régionale et internationale, et le Burundi a dû y recourir. Cependant, nous sommes convaincus que le mal qui a été commis dans un pays donné est mieux assimilé par ceux qui en connaissent les racines et les acteurs, c'est-à-dire ceux qui en ont directement subi les conséquences et qui ont demandé de l'aide à des dirigeants politiques pas toujours en mesure de trouver les réponses appropriées aux défis présentés. Les transitions politiques se présentent parfois comme des espaces vides où se pratiquent en coulisses toutes sortes d'abus et où les crimes et la culture d'impunité ambiante servent uniquement à augmenter le nombre des victimes. C'est pourquoi tout effort macro-politique doit impérativement être accompagné d'initiatives de proximité, à taille humaine, qui permettent de résoudre les conflits à leur base.

Au Burundi, la justice transitionnelle peut ainsi venir compléter les structures judiciaires en place, qui se sont effondrées ou ont été annihilées par le conflit et les expériences douloureuses de nombreux Burundais. En tant qu'institution traditionnelle de gestion des conflits, l'institution des *Bashingantabe* peut agir comme un garde-fou et garantir l'harmonie communautaire et la réconciliation.

Les *Bashingantabe* se perçoivent de plus en plus comme les gardiens de la cohésion sociale. En outre, comme le président du Conseil des *Bashingantabe* l'a souligné dans l'une de ses déclarations publiques, l'institution souhaite que les Burundais soient

conscients du rôle que les *Bashingantabe*, reconnus pour leur intégrité, peuvent jouer dans l'instauration d'institutions de justice transitionnelle, notamment la Commission Vérité et Réconciliation et le Tribunal spécial. « Tout doit être fait pour faire triompher la vérité, la justice, la réparation et la réconciliation » (Conseil national des *Bashingantabe*, 2006a). Mais avant la mise en place de la Commission Vérité et Réconciliation, le Conseil national des *Bashingantabe* recommande la diffusion d'une large campagne de sensibilisation destinée à préparer les esprits et confirme par la même occasion qu'il est prêt à fournir une adaptation moderne des mécanismes traditionnels de résolution non judiciaire des conflits.

Concernant le tribunal spécial au Burundi, le Conseil des *Bashingantabe* propose qu'il s'inspire des mécanismes de la justice traditionnelle des *Bashingantabe*. « En effet, les *Bashingantabe*, en tant que personnalités investies et assermentées, pourront beaucoup apporter au Tribunal spécial, grâce à leur compétence traditionnelle dans les domaines de la justice restauratrice et réparatrice, qu'ils sont en train d'adapter au contexte moderne afin de dépasser la justice punitive et de mettre un terme aux cycles de vengeance. »

Toutefois, le Conseil des *Bashingantabe* déplore que la société burundaise n'accorde pas suffisamment de crédit à cette illustre institution qui n'a pas encore pu donner le meilleur d'elle-même et ainsi contribuer à la transformation du conflit burundais. À cet égard, le Conseil national des *Bashingantabe* demande aux pouvoirs publics de « prendre au sérieux l'institution des *Bashingantabe* et de lui permettre de contribuer au maximum à la guérison du peuple burundais » (Conseil national des *Bashingantabe*, 2006a).

Des enjeux majeurs subsistent, portant principalement sur la tendance à la banalisation de l'institution et le développement d'une collaboration saine avec le pouvoir. D'autres problèmes restent également à résoudre, notamment l'intégration des jeunes dans l'institution, l'investiture des femmes à titre personnel, indépendamment de leurs maris, et surtout le rôle qu'elles peuvent jouer dans le contexte actuel du pays en sortie de crise. Ces enjeux sont de taille, mais il faut les aborder en douceur, sans bouleverser la fragile société burundaise.

On ne change pas une culture en un jour. C'est consciente de cet état de fait que l'institution des *Bashingantabe*, une fois remise sur ses pieds, jouera pleinement son rôle de régulation sociale et politique, de maintien de la paix, de cohésion sociale et de référence morale et culturelle. Elle pourra en outre jouer un rôle déterminant dans le processus de réconciliation d'une société qui s'est déchirée au cours des dernières années, mais qui s'engage aujourd'hui sur la voie de la réconciliation et de la reconstruction. Pour y parvenir, nous formulons aux différents intervenants les recommandations qui suivent.

5.1. D'ordre général

1. Encourager le Conseil national des *Bashingantabe* à se reconstituer en plaçant au sein de ses représentations provinciales, communales et collinaires uniquement des

personnalités dont le comportement exemplaire reflète des valeurs positives et qui ne représentent aucun parti politique.

2. Dans le cadre de la société civile, mener des réflexions inclusives sur les questions importantes nécessitant l'intervention des autorités politiques et administratives.

3. Terminer la mise en œuvre des initiatives positives qui ont été déjà prises dans le cadre de la réhabilitation de l'institution.

5.2. Au gouvernement du Burundi

4. Instituer la Commission nationale Vérité et Réconciliation, à la composition totalement apolitique, qui doit garantir l'application de l'article 269 de la Constitution portant sur la réhabilitation des *Bashingantabe*.

5. Collaborer avec le Conseil national des *Bashingantabe* sur toutes les questions concernant la réhabilitation de l'institution des *Bashingantabe* ainsi que celles liées au pardon et à la réconciliation nationale, ces sujets étant déterminants pour l'évolution de la situation du pays.

6. Associer les *Bashingantabe* au travail de la Commission Vérité et Réconciliation.

7. Reconnaître et protéger le rôle des *Bashingantabe* dans la gestion des conflits fonciers.

8. Restaurer la place prépondérante des *Bashingantabe* dans la gestion des litiges dans le cadre de mécanismes de justice gracieuse.

9. Éduquer le peuple burundais au respect des valeurs culturelles (art. 68 de la Constitution).

10. Élaborer avec diligence une loi organique d'application de la loi communale, art. 37-2, qui définisse clairement le mode de collaboration qui doit exister entre les *Bashingantabe* et les élus locaux.

5.3. Au Conseil national des Bashingantabe

11. Préserver systématiquement l'autonomie et le caractère apolitique de l'institution des *Bashingantabe*.

12. Améliorer la représentation des femmes au sein des structures de l'institution, avec un objectif de 50 %.

13. Consigner et diffuser les expériences de conciliation, de médiation et d'arbitrage réussies au niveau communautaire.

14. Publier les déclarations effectuées par le Conseil national des *Bashingantabe* dans le cadre de ses séances ordinaires ou extraordinaires et transmettre aux autorités concernées les conseils émis par le Bureau du Conseil.
15. Sanctionner de façon transparente tous les *Bashingantabe* coupables de corruption liée à la dénaturation de la pratique *agatutu k'abagabo* afin de préserver l'image positive de l'institution.
16. Multiplier les rencontres interprovinciales de *Bashingantabe* pour leur permettre de partager leurs expériences et corriger leurs éventuelles erreurs de fonctionnement.
17. Adopter toutes les mesures pouvant assainir la collaboration entre les *Bashingantabe* et les élus locaux, au niveau des collines, sans porter préjudice à la raison d'être de l'institution.
18. Élaborer une stratégie qui permette aux *Bashingantabe* d'exercer une influence visible dans l'arène politique dans le sens d'une moralisation de la vie publique et politique.
19. Réaliser des activités de promotion des valeurs prônées par l'institution, en particulier la réconciliation, en s'appuyant sur des chansons, des pièces de théâtre, etc.
20. Créer un cadre d'échange avec la société civile, notamment le mouvement associatif féminin, le monde académique, les organisations de protection des droits humains, les groupes religieux et les organisations de la jeunesse.
21. Vulgariser les textes de loi : Constitution, Code des personnes et de la famille, Code foncier, Code de procédure pénale, Convention de 1979 sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes, etc.
22. Les *Bashingantabe* investis et déjà formés doivent aider à l'éducation et à la formation de leurs homologues dans les zones rurales afin de leur permettre d'intégrer les principes et les valeurs démocratiques dans le respect de l'éthique et de la philosophie de l'institution.
23. Mettre l'accent sur le besoin de disposer des ressources financières nécessaires au bon fonctionnement de l'institution des *Bashingantabe*.
24. Tenir compte des critiques et recommandations déjà formulées par un certain nombre de parties prenantes de la société civile et de donateurs afin de promouvoir un véritable processus de réconciliation.

5.4. À la communauté internationale

25. Renforcer les capacités de l'institution des *Bashingantabe* par la formation, l'appui institutionnel et la mise à disposition d'outils de connaissance.

26. Promouvoir l'ouverture de l'institution des *Bashingantabe* aux autres expériences africaines et internationales de gestion des conflits, de bénévolat endogène et de gouvernance locale.
27. Coordonner les interventions destinées à soutenir les *Bashingantabe* afin d'éviter des chevauchements.
28. Intégrer les valeurs véhiculées par les *Bashingantabe* de manière transversale dans les programmes d'assistance en matière de développement.
29. Participer au processus de réhabilitation de l'institution en collaboration avec le gouvernement et le Conseil national des *Bashingantabe*.
30. Renforcer les mécanismes de la justice bénévole rendue par les *Bashingantabe* dans les domaines du maintien de la paix et de la réconciliation.

Références et lectures complémentaires

CARE, « Projet Protection de l'environnement dans les provinces Karusi et Gitega », CARE, Bujumbura, 2002.

Conseil national des *Bashingantabe* (CNB), « Déclaration du 29 avril 2006 : mise sur pied de la Commission Vérité et Réconciliation et du Tribunal spécial au Burundi », CNB, Bujumbura, 2006 (2006a).

Conseil national des *Bashingantabe* (CNB), « L'Institution des *Bashingantabe* hier et aujourd'hui : arbitrage, médiation, conciliation », CNB, Bujumbura, 2006 (2006b).

Deslaurier, C., « Le Bushingantahe au Burundi », Fauvelle, F. X., et Perrot, C. H., *Le Retour des rois*, Khartala, Paris, 2003.

Dexter, T., et Ntahombaye, P., « Le rôle du système informel de la justice dans la restauration d'un État de droit en situation post-conflit : le cas du Burundi », Centre pour le Dialogue humanitaire, Bujumbura, 2005.

HDPR-Shingarugume, « Sondage d'opinion sur les attentes de la population vis-à-vis du projet "Réhabilitation de l'institution des *Bashingantabe*" », Bujumbura, août 2003.

International Crisis Group (ICG), *Réfugiés et déplacés au Burundi : désamorcer la bombe foncière*, Rapport Afrique n° 70, ICG, Nairobi et Bruxelles, 2003.

Ngorwanubusa, J., « L'institution des *Bashingantabe* et le bel idéal universel de l'honnête homme », in *La réactualisation de l'institution des Bashingantabe*, étude pluridisciplinaire, université du Burundi, Bujumbura, 1991, pp. 285 sqq.

Ntabona, A., *Itinéraire de la sagesse : les Bashingantabe hier, aujourd'hui et demain au Burundi*, éd. Centre de recherches pour l'inculturation et le développement, Bujumbura, 1999.

— « Les enjeux majeurs de la réhabilitation de l'institution des *Bashingantabe* », in *Au cœur de l'Afrique*, vol. 1, n° 2, 2002, pp. 3-21.

Ntahokaja, J. B., « Imigani-ibitito » [Contes et histoires], université du Burundi, Bujumbura, 1977.

Ntahombaye, P., Kagabo, L. *et al.*, *Mushingantabe wamaze iki?* [Le rôle des *Bashingantabe* pendant la crise], université du Burundi, 2003 (résumé en kirundi, français et anglais).

Ntahombaye, P., et Manirakiza, Z., « La contribution des institutions et des techniques traditionnelles de résolution pacifique des conflits à la résolution pacifique de la crise burundaise », Unesco, Bujumbura, 1997 (1997a).

Ntahombaye, P., et Manirakiza, Z., « Le rôle des techniques et mécanismes traditionnels dans la résolution pacifique des conflits au Burundi », Unesco, Bujumbura, 1997 (1997b).

« Rapport de la mission indépendante d'évaluation du projet "Appui à la réhabilitation de l'institution des *Bashingantabe*" », BDI/02/B01, 5-25 juillet 2003.

République du Burundi, loi n° 1-016 du 20 avril 2005 portant organisation de l'administration.

Réseau de citoyens Network Justice et démocratie (RCN), « Étude sur l'harmonisation du rôle des *Bashingantabe* avec celui des instances judiciaires de base (tribunaux de résidence) dans les provinces frontalières avec la Tanzanie », RCN, Bujumbura, 2002.



CHAPITRE 7

CHAPITRE 7

Conclusions et recommandations

Luc Huyse

La première partie de ce chapitre rassemble les informations qui permettent de placer les pratiques de justice traditionnelle sur l'échelle du jugement. Nous procéderons ensuite, dans la deuxième partie, à une analyse prudente de leurs points forts et de leurs points faibles, pour conclure avec une liste de recommandations à l'intention des parties prenantes nationales et internationales.

1. Les deux aspects des pratiques traditionnelles

Toute évaluation doit commencer par poser la question des buts que poursuit l'institution étudiée. Dans le cas des pratiques de justice traditionnelle, le chapitre 1 a identifié deux séries d'objectifs. La guérison des rescapés, l'harmonie sociale et la prévention de nouvelles violences sont leurs ambitions générales. La responsabilité, la réconciliation, la vérité et la réparation sont les objectifs instrumentaux qui ouvrent la voie à des cibles plus vastes et établissent ainsi un cadre favorisant l'élaboration de processus et d'institutions démocratiques à la fois efficaces et durables. Les mécanismes autochtones atteignent-ils ces objectifs dans les périodes de transition après une guerre civile ou un génocide ? Il est alors nécessaire de se demander comment identifier les points forts et les points faibles qui permettront en fin de compte de déterminer le résultat.

Un rapport de Penal Reform International sur les systèmes de justice informelle en Afrique subsaharienne établit plusieurs points clés à ce sujet :

Ils sont accessibles à la population locale et rurale, c'est-à-dire que les audiences se déroulent dans la langue locale et dans un rayon permettant de s'y rendre à pied, les procédures sont simples et ne nécessitent pas les services d'un avocat, et l'on n'y rencontre pas les délais associés au système étatique.

Dans la plupart des cas, le type de justice qui est offert, fondé sur la réconciliation, la réparation, la restauration et la réhabilitation, est plus adapté à une population vivant dans

des communautés soudées pour qui il est indispensable de continuer à coopérer socialement et économiquement avec ses voisins. [...]

Ils contribuent à instruire tous les membres de la communauté sur les règles à suivre, les circonstances qui peuvent amener à les enfreindre et les moyens de résoudre pacifiquement les conflits qui en résultent.

Le fait que l'on ne recoure pas à des peines d'emprisonnement permet de réduire efficacement le surpeuplement pénitentiaire et de réaffecter les dotations budgétaires des prisons à des objectifs de développement social. Ainsi, les coupables peuvent continuer de contribuer à l'économie et verser une réparation aux victimes, tandis que les familles échappent à la dislocation sociale. (Penal Reform International, 2002, avec leur aimable autorisation.)

Cette liste d'avantages fait référence à des facteurs qui assurent la crédibilité nationale des pratiques traditionnelles, comme par exemple la facilité d'accès ou l'adéquation de ce mode de résolution des contentieux dans les communautés soudées. Elle

La guérison des rescapés, l'harmonie sociale et la prévention de nouvelles violences sont leurs ambitions générales. La responsabilité, la réconciliation, la vérité et la réparation sont les objectifs instrumentaux qui ouvrent la voie à ces cibles plus vastes et établissent ainsi un cadre favorisant l'élaboration de processus et d'institutions démocratiques à la fois efficaces et durables. Les mécanismes autochtones atteignent-ils ces objectifs dans les périodes de transition après une guerre civile ou un génocide ?

souligne également les aspects qui améliorent leur efficacité : simplicité des procédures, réduction des délais, faible coût. Cependant, l'inconvénient de cette liste est qu'elle présente un modèle, et non la réalité. De plus, elle ne se concentre pas sur les contextes post-conflit. Cette partie commence donc par décrire les obstacles, les handicaps et les points faibles des pays dévastés par la guerre que nous avons étudiés dans le cadre de ce projet.

Pour éviter les attentes irréalistes, nous analyserons dans un premier temps les points faibles, et non les points forts.

1.1. Obstacles et points faibles

Comme le notent les auteurs de nos études de cas, la réparation est une dimension importante de la plupart des systèmes de justice et de réconciliation autochtones. Le coupable, ou son clan, doit verser une compensation à la victime ou à la communauté. Cependant la nature du conflit dans ces pays est telle que les victimes connaissent rarement le ou les responsables de ce qui leur est arrivé. Dans ce genre de situation, il est difficile d'accomplir des rituels. En outre, même si l'on peut identifier la victime et l'agresseur, il est souvent impossible de payer une réparation, compte tenu de l'appauvrissement total que la guerre a entraîné.

Les exemples montrent que les problèmes apparaissent dans deux domaines clés : les mécanismes traditionnels ont une portée d'action et des effets limités, et les conditions d'application sont difficiles.

1.1.1. Une portée limitée

Dans leur chapitre sur le Mozambique (chapitre 3), Victor Igreja et Beatrice Dias-Lambranca observent que la cérémonie des esprits *magamba* est un phénomène régional qui est méprisé par la partie chrétienne de la communauté et qui défavorise les femmes. Ils ont ainsi identifié trois facteurs délimitant l'espace social dans lequel ce rituel est applicable : l'ethnicité, la religion et le sexe.

L'ethnicité

Les *Bashingantabe* au Burundi et les *gacaca* au Rwanda englobent tous les groupes ethniques nationaux. À l'inverse, les mécanismes traditionnels observés au Mozambique, en Sierra Leone et dans le nord de l'Ouganda sont spécifiques à une culture et, par conséquent, très peu souples. Comme l'écrit James Latigo dans le chapitre 4 sur les pratiques des Acholi dans le nord de l'Ouganda : « Il apparaît souvent difficile aux personnes qui n'appartiennent pas ou ne souscrivent pas à cette culture de répondre positivement aux processus de justice traditionnelle. Il y a très peu de marge de manœuvre et il n'y a aucune possibilité de modifier ou de contourner les règles jusqu'alors prescrites pour les adapter à des circonstances particulières. »

Le rite de *mato oput*, par exemple, ne peut selon toute vraisemblance pas être utilisé comme technique de justice et de réconciliation dans le cas des crimes commis entre les chefs acholi de l'Armée de résistance du Seigneur (LRA, *Lord's Resistance Army*) et les survivants de leurs raids dans les districts voisins du Teso et du Lango. Il existe même des différences culturelles entre les différentes communautés acholi. L'éventail des mécanismes autochtones est donc fortement restreint dans les pays multiethniques où chaque groupe a développé son propre système complexe de résolution des contentieux. Dans le cas de la Sierra Leone (chapitre 5), Joe Alie rapporte que les ethnies se sont mélangées au fil des années dans la région mendé et que les pratiques traditionnelles existantes peuvent ne pas convenir pour régler des litiges entre des Mendé et des non-Mendé.

La religion

Dans sa description anthropologique du cas d'Amelia dans le centre du Mozambique (chapitre 3), Victor Igreja indique qu'il est impossible d'utiliser l'approche des esprits *magamba* parce que son père, chrétien, refuse de participer. « Le problème des groupes religieux chrétiens, écrit-il, est qu'ils n'encouragent pas les discours et les actes de redécouverte du passé violent, et qu'ils n'exigent aucune forme de responsabilité de la part des personnes impliquées dans les conflits. [...] Les groupes religieux chrétiens de Gorongosa se fient entièrement au pardon unilatéral, car Dieu est considéré comme le personnage le plus important dans la résolution des conflits. » De même, dans le nord de l'Ouganda, certains croyants chrétiens rejettent d'emblée les pratiques traditionnelles, même si de nouvelles techniques se sont fait jour, souvent des hybrides inspirés de croyances et de rituels religieux chrétiens.

Les sexes

Les systèmes traditionnels de résolution des contentieux sont généralement dominés par les hommes. Victor Igreja en dresse l'évaluation la plus critique. Dans le contexte des *magamba*, l'inégalité des sexes est flagrante : « Les femmes tuées au cours de la guerre civile mozambicaine n'ont pas la possibilité de revenir dans le royaume des vivants sous forme d'esprits pour réclamer justice. Seul l'esprit des hommes peut le faire. En ce sens, même si les esprits *magamba* rompent avec le silence du passé, d'un point de vue structurel, la justice qu'ils apportent contribue à renforcer le pouvoir patriarcal dans un pays qui lutte pour parvenir à l'égalité des sexes. » Au Burundi, les femmes ne sont pas autorisées à intégrer l'institution des *Bashingantahe* à titre individuel. Elles ne peuvent participer aux délibérations qu'en tant qu'épouse ou veuve d'un membre. Le système judiciaire en Sierra Leone comporte également de nombreux préjugés envers les femmes, en particulier dans les relations maritales.

Des changements ont toutefois été introduits récemment. En Sierra Leone, des dispositions ont été prises en faveur de la représentation des femmes dans les cas de résolution des contentieux. Joe Alie note que certains mécanismes de recherche de la vérité sont d'ailleurs dirigés par des femmes. Selon Assumpta Naniwe-Kaburahe, dans son étude de cas sur le Burundi (chapitre 6), les efforts pour améliorer la participation des femmes rencontrent une certaine résistance du fait des réflexes conservateurs masculins. Bert Ingelaere, au chapitre 2, conclut que les femmes assument désormais un rôle important dans les procédures *gacaca* au Rwanda. Ce système juridictionnel conserve néanmoins « des préjugés envers les femmes, du fait de [son] inaptitude à traiter les crimes sexuels. Des dispositions ont été prises, par exemple, pour permettre aux femmes de témoigner des crimes sexuels devant des caméras. Mais l'intégration des *gacaca* dans les communautés de proximité rend difficile la prise en charge de ces crimes. »

Autres points faibles

Les mécanismes de justice traditionnelle ont tendance à exclure les jeunes. On les juge immatures ou encore trop ignorants des mœurs locales. Pour Joe Alie, c'est la confiance démesurée accordée aux sages qui crée ce type d'exclusion.

L'autre source d'exclusion est de nature politique : on tend à protéger certains crimes ou certains coupables des dimensions de responsabilité et de réparation des pratiques autochtones. Les juridictions rwandaises des *gacaca* n'ont pas autorisé pour juger des actes de violence commis par le Front patriotique rwandais (dominé par les Batutsi) contre les Bahutu. Dans le nord de l'Ouganda, les commandants et commandants en chef de la LRA sont au-dessus des cérémonies de *mato oput*. Tout comme la plupart des militaires ougandais.

Les mécanismes traditionnels ont une portée d'action et des effets limités en termes d'ethnicité, de groupes religieux et de groupes sociétaux. Certains crimes ou certains coupables peuvent échapper aux dimensions de responsabilité et de réparation des pratiques autochtones. Certains de ces conflits ont franchi les frontières nationales ou ont été attisés par les pays voisins.

Enfin, certains de ces conflits ont franchi les frontières nationales ou ont été attisés par les pays voisins. Cet aspect constitue une autre limite du rayon d'action des instruments évoqués ici. Comme l'écrit James Latigo au sujet de la cérémonie de *mato oput*, l'un des grands points faibles de son application comme moyen de recours est que « conceptuellement, elle fait de l'insurrection de la LRA une affaire acholi locale. En réalité, cette guerre avait des dimensions nationales et internationales. » La dynamique du conflit et son héritage, comme en Sierra Leone, s'étendent bien au-delà du caractère territorial et personnel des mécanismes traditionnels nationaux.

1.1.2. Des conditions d'application difficiles

Deux questions orientent cette partie de notre évaluation. D'une part, ces outils autochtones sont-ils en mesure de prendre en compte les crimes de guerre, les génocides et les crimes contre l'humanité ? D'autre part, ont-ils les moyens de rétablir la situation qui a précédé des années, voire parfois des décennies, de destruction matérielle et sociale de leur biotope ?

L'échelle des méfaits

Les systèmes de justice traditionnelle sont conçus pour traiter un nombre relativement limité de méfaits. Erin Baines, chercheuse dans le domaine des mécanismes de justice informelle dans les communautés du nord de l'Ouganda, cite « une étude de 2005 consacrée à la justice traditionnelle et la réintégration, dans laquelle des douzaines de sages de tout l'Acholiland ont presque unanimement estimé qu'appliquer le *mato oput* au cas par cas n'aurait aucun sens, dans la mesure où il y avait eu trop de morts et où il serait donc difficile de déterminer les différents assassins et les clans à interpeller » (Baines, 2007, p. 105). Les auteurs du présent ouvrage ne sont pas opposés à l'introduction d'une approche traditionnelle de la justice et de la réconciliation après une transition, bien au contraire. Ils partagent toutefois les doutes des personnes interrogées en Acholiland. Pour James Latigo, le système judiciaire traditionnel des Acholi, dans sa forme originale, « n'a pas été conceptualisé pour se prononcer sur les crimes de guerre et les crimes contre l'humanité, car ces concepts n'existaient pas dans l'Acholiland précolonial. Il ne peut donc pas constituer la seule mesure de réconciliation concernant les architectes de la terreur de la LRA. » Joe Alie en conclut que ces mécanismes ne peuvent que compléter les efforts des systèmes nationaux et internationaux de justice pénale.

Les systèmes de justice traditionnelle ne sont pas conçus pour traiter un nombre important de méfaits ou pour s'occuper de crimes de guerre ou de crimes contre l'humanité.

Un biotope blessé

Les études de cas décrivent les effets dévastateurs du génocide, de la guerre civile et de l'oppression, sur le fond, la forme, le statut et le potentiel des instruments traditionnels dans leurs sociétés respectives. L'échelle et le degré de violence et de répression varient, mais ces pays ont en commun d'avoir subi une atteinte profonde de leurs traditions. Les conditions matérielles et les contraintes politiques sont très défavorables. En outre, le tissu social s'est désagrégé, endommageant grièvement le biotope naturel des pratiques traditionnelles.

Obstacles matériels

Une grande partie des populations victimes et des coupables de retour a vécu ou vit encore dans des camps de réfugiés, qui sont des environnements trop artificiels pour un recours efficace aux cérémonies de purification, de réintégration et de réconciliation. La dislocation des familles est un autre handicap. En Sierra Leone, l'exode rural massif des jeunes limite l'efficacité des pratiques traditionnelles. En outre, les milieux urbains ne constituent pas le biotope naturel des rites collectifs communautaires, comme le montre l'expérience des juridictions *gacaca* à Kigali. Par ailleurs, les ressources nécessaires pour répondre à la dimension réparatrice de ces rites sont inexistantes du fait de l'extrême pauvreté.

Contraintes politiques

Joe Alie indique que les approches descendantes de pacification adoptées tant par le gouvernement sierra-léonais que par les organisations internationales ont rendu ces mécanismes traditionnels dysfonctionnels. Dans le chapitre sur le Rwanda, on note que « même si les autorités locales ne sont pas très impliquées dans le processus des *gacaca*, elles constituent le cadre dans lequel ces derniers fonctionnent. Pour les Bahutu, ce mélange de *gacaca*, référence au passé précolonial, et de structure de pouvoir occupée par un mouvement politico-militaire dominé par les membres de la minorité tutsie est souvent perçu comme un retour à l'époque féodale, quand les serviteurs hutus étaient sous l'autorité des seigneurs tutsis dans tous les domaines de la vie ».

Érosion du capital social

Dans leur sillage, la guerre civile et le génocide ont apporté la méfiance mutuelle dans les petites communautés, ce qui peut limiter la volonté de réconciliation. Les tabous ont été méprisés et les lieux sacrés, souillés. La légitimité des chefs traditionnels a été fortement mise à mal, en particulier dans leur relation avec les jeunes générations. La socialisation spontanée des jeunes a pratiquement disparu, surtout chez les enfants enlevés. Comment les guérisseurs et les sages peuvent-ils accomplir efficacement des rituels si leur autorité est contestée ?

Le génocide, la guerre civile et l'oppression peuvent avoir eu des effets dévastateurs sur le fond, le statut et le potentiel des instruments traditionnels. Dans leur sillage, ils ont apporté la méfiance mutuelle. Le tissu social et la socialisation spontanée des jeunes ont disparu, et la légitimité des sages et des guérisseurs traditionnels a été fortement mise à mal.

1.2. Points forts

Ce chapitre a commencé par un bref aperçu des points forts des pratiques traditionnelles. La partie consacrée aux obstacles et aux points faibles a toutefois amené des doutes et des interrogations sur leur application actuelle ou potentielle dans les pays victimes d'une guerre civile ou d'un génocide. Examinons à présent ce tableau plutôt sombre pour énumérer les effets positifs que ces outils peuvent avoir dans un contexte de prise en charge de l'héritage des violations graves des droits humains.

1.2.1. Responsabilité

La responsabilité figure parmi les objectifs instrumentaux de la plupart des politiques de justice transitionnelle. Les poursuites systématiques sont le moyen le plus direct de déterminer les culpabilités et les sanctions. Le chapitre 1 indiquait que cette stratégie était extrêmement discutable dans les contextes où le changement de régime s'avérait très délicat et/ou complexe. Des procès à grande échelle peuvent mettre en péril une paix fragile, voire interdire toute issue à un conflit violent, comme dans le nord de l'Ouganda actuellement. L'amnistie générale ou le silence forcé ne sont cependant pas des choix politiques acceptables. Ils perdent toute légitimité s'ils entraînent une impunité explicite. Une culture de déni (préférence implicite des Mozambicains) ne permettra pas davantage de rétablir des relations rompues ou de guérir les victimes.

Les poursuites systématiques sont extrêmement discutables dans les contextes où le changement de régime s'avère très délicat et/ou complexe. Les mécanismes non étatiques intègrent une dimension de reconnaissance des responsabilités. Il est de plus en plus admis qu'ils peuvent donc tenir le rôle temporaire d'alternative aux procès. Leur proximité par rapport aux victimes et aux survivants est un autre atout.

Il est de plus en plus admis que les mécanismes non étatiques peuvent tenir le rôle (souvent temporaire) d'alternative aux procès. Ils sont moins menaçants pour les forces qui redoutent des poursuites. En outre, ils intègrent une dimension de reconnaissance des responsabilités. Leur proximité par rapport aux victimes et aux survivants est un autre atout, car la population peut alors voir qu'une justice partielle est rendue, à la différence des procédures et des résultats des lointains tribunaux pénaux. Bert

Ingelaere note qu'au Rwanda, les tribunaux étatiques sont des « institutions lointaines, tant physiquement que psychologiquement », pour les paysans ordinaires.

1.2.2. Dévoiler la vérité

Les commissions vérité formelles ne sont peut-être pas l'option la plus appropriée dans des sociétés où la divulgation publique de la vérité n'est pas profondément enracinée dans la culture locale. Les études de cas du Burundi, du Rwanda et de la Sierra Leone montrent que cela pose un problème dans ces pays. C'est justement parce qu'ils sont enracinés dans les valeurs et les traditions locales établies que les rites collectifs peuvent être mieux à même de créer une atmosphère collective d'ouverture des cœurs et des esprits permettant de dévoiler certaines vérités.

1.2.3. Réconciliation

Dans son chapitre sur la cérémonie des esprits *magamba* dans le centre du Mozambique, Victor Igreja montre clairement la réconciliation que peuvent apporter ces pratiques. Au Burundi, les *Bashingantabe* sont censés avoir le même potentiel, cependant ils ne sont pas

encore opérationnels dans un contexte de prise en charge d'un héritage très douloureux. Les rituels de purification et de réintégration, en particulier quand ils concernent d'anciens combattants ou des enfants enlevés qui reviennent, sont parvenus ici et là à restaurer les relations au sein des familles et des clans. La capacité de réconciliation des procédures *gacaca* au Rwanda est cependant très discutable. Selon l'étude de cas de Bert Ingelaere, les juridictions *gacaca* imitent l'ancienne institution, mais avec un potentiel de réconciliation réelle limité.

Les mécanismes traditionnels peuvent créer la réconciliation et restaurer les relations au sein des familles et des clans. Leurs éléments curatifs ouvrent des espaces de guérison. Les criminels comme les victimes sont impliqués dans ces scénarios rituels.

La pratique des esprits *magamba* crée un espace social où l'on peut travailler sur le passé. Cet aspect curatif n'est pas spécifique à la cérémonie décrite par Victor Igreja. D'autres mécanismes traditionnels ouvrent aussi des espaces de guérison. En outre, l'accès n'est pas réservé aux seules victimes. Beaucoup d'autres survivants, y compris des criminels, sont impliqués dans ces scénarios rituels.

1.2.4. Le rétablissement des relations rompues au sein de la communauté

Après un conflit dévastateur, ce processus représente une tâche particulièrement complexe. Les auteurs des études de cas du Burundi et du Mozambique démontrent de façon

Les mécanismes traditionnels sont en principe capables de faire face aux retombées parfois oubliées de la guerre civile, comme les conflits de propriété au moment du retour des réfugiés ou l'augmentation de la violence conjugale.

convaincante que les mécanismes locaux ont la capacité de renouveler un capital social endommagé. Autre valeur ajoutée : la création de situations où les gens peuvent s'intégrer de façon naturelle et spontanée autour de normes du bien et du mal. Enfin, des instruments comme les *Bashingantabe* sont en principe capables de faire face aux retombées parfois oubliées de la guerre civile, comme les conflits de propriété au moment du retour des réfugiés ou l'augmentation de la violence conjugale.

À l'exception peut-être du Mozambique, les cas de mécanismes de justice traditionnelle employés sont trop récents pour que l'on puisse évaluer leurs réussites à moyen et à long terme.

Il est beaucoup plus difficile de juger si ces outils sont suffisamment équipés pour éviter une *reprise des violations graves des droits humains*. À Gorongosa, dans le centre du Mozambique, la violence a

épargné le niveau communautaire. D'après Victor Igreja, c'est la conséquence des rituels qu'il évoque dans son chapitre. Les autres cas sont cependant trop récents pour que l'on puisse évaluer leurs réussites à moyen et à long terme.

2. Analyse prudente des points forts et des points faibles

Les études de cas présentées dans cet ouvrage ont apporté du réalisme au débat actuel sur le rôle des pratiques traditionnelles dans les sociétés post-conflit. Nos auteurs y voient des points forts et des points faibles. La première partie de ce chapitre a résumé leurs arguments. La présente va s'efforcer de dresser ce que l'on ne peut qu'appeler une série de conclusions prudentes.

Notre analyse se base sur deux critères pour estimer la performance actuelle et potentielle des mécanismes étudiés : le premier est l'*efficacité*, c'est-à-dire leur impact par rapport aux effets souhaités ; le second est la *légitimité*, c'est-à-dire leur degré de crédibilité nationale et internationale.

2.1. Une efficacité partielle

L'efficacité d'une institution sociale dépend en grande partie de son degré d'influence sur les comportements individuels et sur l'avenir de la société. La question est donc de savoir si la portée des instruments traditionnels est assez large pour produire des guérisons, des réparations sociales et une paix durable en quantité suffisante après un conflit violent. Plusieurs circonstances limitent la portée des outils traditionnels de justice. Ils possèdent une spécificité culturelle, ce qui les cantonne inévitablement aux communautés ethniques, religieuses et régionales qui les appliquent. Dans le cas du nord de l'Ouganda, par exemple, les Acholi sont parvenus à utiliser leur propre héritage culturel pour faire face à l'héritage de bains de sang. Cependant, des crimes de guerre ont parfois été commis entre Acholi et Langi, entre les peuples du nord et du sud du pays.

Les mécanismes de justice traditionnelle sont une spécificité culturelle, ce qui les cantonne presque inévitablement aux communautés ethniques, religieuses et régionales qui les appliquent. En outre, ils ne sont pas épargnés par les manœuvres politiques, ce qui permet parfois à certaines catégories de criminels d'échapper aux dimensions de responsabilité et de réparation.

Dans ce cas, certaines victimes ou certains criminels sortent du cadre de la cérémonie acholi de *mato oput*. On peut s'attendre à un résultat similaire quand un conflit acquiert une dimension internationale. En outre, les formes d'exclusion délibérée des parties prenantes limitent le rayon d'action. Les femmes et les jeunes gens peuvent être marginalisés. En outre, les pratiques traditionnelles ne sont pas épargnées par les manœuvres politiques, ce qui permet parfois à certaines catégories

de criminels (instances militaires intermédiaires et supérieures, commandants des forces rebelles, par exemple) d'échapper aux dimensions de responsabilité et de réparation des mécanismes non étatiques.

Elles seront également moins efficaces si les conditions des procédures sont défavorables. Les études de cas sont un exemple convaincant des effets dévastateurs de la guerre, du

génocide et de l'oppression sur les capacités des chefs traditionnels à accomplir les rites de justice et de réconciliation. Cette évolution remet aussi en cause leur aptitude à adapter le concept initial des mécanismes à la tâche complexe qui consiste à prendre en charge des violations massives des droits humains.

Pour juger la performance actuelle et/ou potentielle de ces instruments, nous devons par ailleurs accorder suffisamment d'attention aux aspects plus larges de leurs fonctionnements. Quels sont leurs résultats aux niveaux microcosmique (victimes et agresseurs à titre individuel), intermédiaire (clans, communautés) et macrocosmique (national, régional et international) ? La plupart du temps, nous ne disposons pas des données élémentaires qui seraient nécessaires pour traiter cette question. Se pose également le problème de leur impact à long terme. C'est un sujet très délicat, puisque la plupart des cas sont trop récents pour être évalués sur ce point – à l'exception peut-être du Mozambique.

Malgré tout, les chapitres qui précèdent donnent également des exemples de l'efficacité relative des mécanismes traditionnels. Certains rituels, comme les cérémonies de purification en Sierra Leone et dans le nord de l'Ouganda, semblent réussir à réintégrer et à réconcilier les victimes ayant survécu et les anciens combattants, en particulier les anciens enfants soldats. Au Mozambique, en dépit de la négligence explicite du gouvernement vis-à-vis de la nécessité d'une politique de justice transitionnelle, « les rescapés vivant dans l'ancien épiscopat de la guerre civile à Gorongosa n'ont ni recouru à la violence de représailles [...], ni écouté les pouvoirs publics, qui pressaient les rescapés de “pardonner et oublier”. Inspirés par leur propre sagesse culturelle, les rescapés de Gorongosa ont au contraire réussi à développer leurs propres mécanismes socioculturels pour favoriser la guérison et permettre la justice et la réconciliation au lendemain de la guerre civile » (chapitre 3).

Certains rituels, comme les cérémonies de purification en Sierra Leone et dans le nord de l'Ouganda, semblent réussir à réintégrer et à réconcilier les victimes ayant survécu et les anciens combattants, en particulier les anciens enfants soldats. Les mécanismes traditionnels peuvent servir d'instruments provisoires dans les cas où la politique officielle de justice transitionnelle est absente, retardée ou paralysée par les contraintes politiques.

Au Rwanda, les procédures de *gacaca* permettent de rattraper le retard de la justice dans le domaine des crimes liés au génocide. Mais surtout, les mécanismes traditionnels peuvent servir d'instruments provisoires dans les cas où la politique officielle de justice transitionnelle est absente, retardée ou paralysée par les contraintes politiques. Selon l'étude du cas du Burundi, les *Bashingantahe* étaient actifs au moment des terribles incidents entre les Bahutu et les Batutsi en 1993.

Au Rwanda, des réunions *gacaca* ont été

organisées dès la fin du génocide, plusieurs années avant que le gouvernement ne définisse sa politique. Enfin, des outils comme la pratique des *magamba* au Mozambique ont montré qu'ils étaient en mesure de gérer les effets parfois oubliés de la guerre civile, comme les conflits de propriété au retour des réfugiés ou l'augmentation de la violence conjugale.

2.2. Une légitimité partielle

Au Rwanda, la présence aux réunions des *gacaca* locaux est obligatoire pour tous les habitants adultes. Le chapitre 2 rapporte que, la lassitude s'étant installée, « les amendes et la coercition ont fini par remplacer la participation volontaire ». La force et l'intimidation sont en effet des techniques qui reviennent souvent pour améliorer l'efficacité d'une institution sociale. Le parrainage, qui consiste à acheter la conformité

La légitimité des mécanismes de justice traditionnelle – c'est-à-dire leur crédibilité aux yeux de la population et la confiance qu'ils inspirent – est une source de conformité beaucoup plus solide que l'usage de la force et de l'intimidation. L'autorité des chefs traditionnels a souffert des retombées générales de la guerre civile et de l'oppression, mais aussi du colonialisme, de l'exode rural et des manœuvres de l'establishment politique national.

par l'attribution personnalisée de biens et de services, est une alternative plus « douce ». Cependant, la légitimité, c'est-à-dire le fait d'être crédible, justifié et digne de confiance, est une source de conformité beaucoup plus solide. Non seulement elle soutient l'efficacité d'institutions telles que les pratiques traditionnelles, mais elle en garantit aussi la survie.

Le degré de crédibilité nationale et internationale est le deuxième critère de notre évaluation.

2.2.1. Au niveau local

Les études de cas offrent toutes un tableau mitigé de la position des mécanismes de justice traditionnelle et de réconciliation en termes de légitimité. À Gorongosa, dans le centre du Mozambique, « les *magamba* font partie de l'évolution d'une tradition locale bien établie visant au règlement des comptes dans les histoires de violence personnelle et collective » (chapitre 3). Ils jouissent d'une forte crédibilité. Mais les auteurs du chapitre 3 ajoutent que « d'un point de vue politique, ils ne sont pas une réponse au fait que les institutions de l'État n'ont pas su fournir de mesures de responsabilité dans le cadre d'un processus de justice transitionnelle au lendemain de la guerre civile ». Bert Ingelaere rapporte que les Rwandais ordinaires préfèrent les juridictions *gacaca* aux juridictions nationales et au Tribunal pénal international pour le Rwanda (TPIR) pour traiter des crimes de génocide. Toutefois, pour la plupart des Bahutu, l'institution des *gacaca* ne répond plus aux normes d'égalité.

La *Northern Uganda Peace Initiative* (NUPI, Initiative de paix pour le nord de l'Ouganda), un réseau d'associations, a fortement encouragé l'utilisation des *mato oput* et des cérémonies de purification. Elle se fondait sur le fait que les rescapés de la guerre civile accordent une grande confiance à ces pratiques. Pour d'autres organisations non gouvernementales (ONG) locales de la région, en revanche, les études menées dans les camps de personnes déplacées suggèrent que la légitimité des techniques locales est seulement partielle, car elles ne répondent pas au besoin de responsabilité de la population.

Assumpta Naniwe-Kaburahe est convaincue que les *Bashingantabe* sont aux yeux de la majorité de la population burundaise un outil crédible de résolution des litiges, même dans le contexte des crimes commis pendant la guerre civile, mais les cercles politiques contemporains du pays éprouvent une franche aversion à leur endroit. En Sierra Leone, les cérémonies de réintégration et de purification, en particulier lorsqu'elles visent d'anciens enfants soldats, sont jugées fiables, mais parallèlement des doutes importants demeurent sur leur rôle dans la gestion de problèmes plus complexes liés à l'héritage de la guerre.

Cette ambiguïté de la vision locale est étroitement liée au problème plus vaste de l'autorité amoindrie des chefs traditionnels. Ils ont souffert des retombées générales de la guerre civile et de l'oppression. Leur position a également été compromise par le colonialisme, l'exode rural et les manœuvres de l'*establishment* politique national.

2.2.2. La communauté internationale

Les listes existantes des points faibles des mécanismes de justice informelle ont souvent été rédigées dans la perspective occidentale du respect de l'État de droit. On estime généralement que les règles qui leur sont associées sont souvent imprécises et tacites, et que les garanties des procédures sont insuffisantes. C'est l'aspect procédural du manque de légitimité que la communauté internationale, sous sa forme étatique ou non, a jugé particulièrement problématique. En outre, de nombreux acteurs du domaine international sont convaincus que ces outils ne respectent pas le devoir imposé par le droit international de poursuivre les crimes de guerre et de génocide ainsi que les violations flagrantes des droits humains.

La communauté internationale, sous sa forme étatique ou non, a identifié un grave manque de légitimité. De nombreux acteurs de la scène internationale sont convaincus que les outils traditionnels de résolution des conflits ne respectent pas le devoir imposé par le droit international de poursuivre les crimes de guerre et de génocide ainsi que les violations flagrantes des droits humains.

Le débat animé autour de ce deuxième problème n'est pas encore résolu. Pour certains, une société post-conflit peut s'abstenir de ce devoir de justice si certaines conditions strictes sont réunies. L'amnistie générale n'est pas acceptable. Toutes les stratégies alternatives doivent donc comporter une dimension de responsabilité envers les victimes. Les coupables doivent avouer et exprimer des regrets, cela pour garantir la révélation de la vérité et favoriser la réconciliation. La

transaction doit inclure une réparation à l'intention des victimes. Enfin, les survivants doivent être impliqués dans la décision de recourir à des instruments non judiciaires. Dans cette optique, la légitimité des pratiques traditionnelles dépend de la mesure dans laquelle ces conditions sont réunies. Les informations rassemblées dans la première partie de ce chapitre montrent l'occurrence des éléments de responsabilité, de vérité, de réparation et de réconciliation.

D'autres parties prenantes internationales n'admettent quant à elles aucune exception à l'obligation internationale de justice. De grandes ONG comme Human Rights Watch et Amnesty International sont les plus francs partisans de cette position.

Dernièrement, le débat s'est intéressé plus particulièrement, comme on pouvait s'y attendre, au processus de paix dans le nord de l'Ouganda et à l'intervention de la Cour pénale internationale (CPI). Les adeptes d'une amnistie conditionnelle des chefs de la LRA via des rituels locaux évoquent l'article 53(1c), (2b) du Statut de Rome de la CPI. Selon eux, cet article donne la possibilité d'accepter les pratiques locales comme alternatives. Le problème vient de ce que cette interprétation se fonde sur la notion d'« intérêts de la justice », un concept extrêmement diffus et technique.

Une conférence récente intitulée « Bâtir l'avenir sur la paix et la justice » (Nuremberg, juin 2007) a évoqué à juste titre l'idée que la légitimité ne constituait pas un problème uniquement dans le cas des mécanismes traditionnels. Selon le rapport de la conférence, « le Tribunal pénal international pour l'ex-Yougoslavie a trop longtemps considéré que la légitimité était une question qui ne se posait que vis-à-vis de la communauté internationale et ne concernait pas la population locale ». Et il ajoute que « la CPI doit combler le manque de légitimité qui peut exister à l'égard des populations concernées » (*Bâtir l'avenir sur la paix et la justice*, 2007 : 7, 5 [de la version française]).

2.3. Résumé

Les outils autochtones de résolution des conflits ont-ils une valeur ajoutée en période de transition ? La réponse est un « oui » prudent. Ils manquent d'efficacité et leur légitimité locale et internationale n'est pas garantie. Les études de cas ont toutefois prouvé que les pratiques traditionnelles avaient les moyens de produire des dividendes non négligeables en termes de responsabilité, de vérité et de réconciliation, indispensables après un conflit. Par conséquent, on peut s'attendre à des effets positifs quant aux objectifs plus généraux de la justice transitionnelle que sont la guérison et la réparation sociale.

Il n'a jamais autant été question dans le monde des modèles problématiques de justice étatique que dans le contexte du nord de l'Ouganda aujourd'hui. James Latigo, auteur de notre étude de cas (chapitre 4), a résumé de façon convaincante le rôle possible des instruments traditionnels de résolution des conflits : « Ceux qui ont besoin d'aide pour soulager leurs souffrances n'ont que faire de glorifier les approches traditionnelles en en faisant la panacée ou de les reléguer dans le royaume du mal. C'est simplement faire acte de prudence que de reconnaître le potentiel positif des rituels et croyances traditionnels, qui ne sont nullement en contradiction ou en concurrence avec d'autres approches, toutes ces mesures étant complémentaires. Il serait ridicule

Les études de cas ont prouvé que les pratiques traditionnelles avaient les moyens de produire des dividendes non négligeables en termes de responsabilité, de vérité et de réconciliation, indispensables après un conflit.

d'ignorer ou de mépriser les moyens traditionnels qui ont fonctionné dans le passé. Cependant, ils ne peuvent pas panser toutes les plaies. »

En 2005, un réseau local d'ONG (le Gulu District NGO Forum), l'institution culturelle des Acholi (Ker Kwaro Acholi) et un institut de recherche canadien (le Liu Institute for Global Issues) ont uni leurs forces pour résumer le débat actuel. Leur rapport conclut qu'une dichotomie double et fausse s'est créée : approches locales contre approches internationales, justice contre paix. Une telle juxtaposition est trompeuse car les pratiques traditionnelles sont en train d'être adaptées à la vision occidentale d'une justice équitable et « dans certains cas, les cérémonies de purification et autres rituels jettent déjà les fondations de la justice » (Baines *et al.*, 2005, p. 72). Les retirer de la boîte à outils de la justice transitionnelle n'est donc pas envisageable.

Pour Erin Baines, qui a observé attentivement les nombreux dilemmes soulevés par le nord de l'Ouganda : « Les pourparlers de Juba ne sont donc pas uniquement une occasion historique d'apporter la paix dans ce pays. Ils offrent également la possibilité unique

Les pratiques traditionnelles sont adaptées à la vision occidentale d'une justice équitable, mais de nombreux défis attendent les parties prenantes locales et internationales qui veulent réellement adopter et adapter les pratiques traditionnelles pour prendre en charge l'héritage de guerre civile, de génocide et d'oppression.

de commencer à déterminer comment les approches locales de justice et de réconciliation peuvent guider et modeler les approches internationales. Cela peut impliquer d'adapter certains aspects de la justice locale qui répondent aux normes internationales, mais cela exige aussi de transformer les stratégies internationales pour qu'elles correspondent aux réalités socioculturelles et économiques locales. » (Baines, 2007, p. 114) Cela nous rappelle les nombreux défis qui attendent les

parties prenantes locales et internationales qui veulent réellement adopter et adapter les pratiques traditionnelles pour prendre en charge l'héritage de guerre civile, de génocide et d'oppression. C'est dans ce contexte que nous présentons dans la troisième partie de ce chapitre une liste très provisoire de recommandations.

3. Recommandations sur les politiques*

Jusqu'à présent, ce chapitre s'est montré majoritairement descriptif. Toutefois, cet ouvrage a aussi pour objectif de présenter des moyens d'améliorer les performances des pratiques traditionnelles dans le contexte des sociétés post-conflit. Les recommandations politiques qui suivent répondent à cette aspiration. Leur portée est limitée, puisqu'elles se fondent sur cinq études de cas qui couvrent seulement une partie d'un seul continent. Nous espérons toutefois qu'elles aideront à la prise de décisions dans le domaine judiciaire pendant et après une transition politique.

* Cette partie a été coécrite par Luc Huyse et Mark Salter.

La réorganisation des structures sociales dans ce domaine est une opération complexe. Elle doit viser à consolider et, quand c'est faisable, à développer les forces réelles des pratiques autochtones de justice et de réconciliation. Elle doit essayer d'exploiter les opportunités existantes, comme l'intérêt croissant pour ces outils. Il faut chercher des solutions qui permettent autant que possible de dépasser les défauts et les faiblesses actuels. Par ailleurs, presque tous les pays au sortir d'un conflit prennent en charge leur héritage de guerre civile et de génocide en associant des instruments traditionnels à d'autres stratégies, ce qui amène d'autres questions difficiles. Comment ces stratégies peuvent-elles et doivent-elles être reliées ? Plus spécifiquement, comment des pratiques interpersonnelles et communautaires peuvent-elles cohabiter avec des formes de justice punitive et d'aveux organisées par l'État et/ou financées par la communauté internationale ?

En bref, le défi qui consiste à intégrer des mécanismes de justice traditionnelle à des stratégies élargies de justice transitionnelle et de réconciliation exige de l'imagination, de vastes consultations, la recherche d'un consensus, un renforcement des moyens, un soutien technique, des recherches et du temps. Notre liste de recommandations est conçue comme l'une des étapes de ce processus complexe.

3.1. Règles générales

1. Au lendemain d'un changement de régime ou d'une guerre civile, ne pas limiter les approches adoptées et les mesures prises à une « reconstruction pure et dure » (stabilité économique, désarmement et démobilisation, réforme du secteur sécuritaire, etc.), mais accorder une attention suffisante à la palette des mesures de « reconstruction douce » disponibles (justice réparatrice via des pratiques informelles, programmes à l'intention des survivants, réconciliation, restauration de l'autorité traditionnelle locale).
2. Lors de l'adoption ou de la promotion de mécanismes et de pratiques traditionnels dans le cadre d'une stratégie nationale de justice transitionnelle, avoir conscience qu'ils doivent dans l'idéal compléter les structures judiciaires officielles et non être placés sous le contrôle de l'État.
3. Développer et déployer des initiatives qui reflètent la tendance plus large consistant à concevoir la « prise en charge du passé » comme un élément inhérent et inévitable de tout processus de pourparlers de paix.
4. Avoir conscience du fait que les instruments de justice transitionnelle et les défis plus vastes en termes de gouvernance et de démocratisation sont étroitement liés.
5. Être attentifs aux circonstances politiques, économiques, culturelles et internationales qui jouent un rôle dans la prise de décisions concernant la justice transitionnelle en général, et les pratiques traditionnelles en particulier.

6. Développer et mettre en place des réformes politiques, juridiques, sociales, économiques et culturelles qui s'attaquent aux racines des conflits à l'origine d'actes de violence extrême, présents ou passés.

7. Accorder suffisamment de temps et d'argent à une évaluation attentive et en contexte des meilleurs moyens de marier les différentes stratégies étatiques ou non étatiques disponibles en matière de justice et de réconciliation. Comprendre et utiliser toutes les approches retenues de sorte qu'elles se complètent mutuellement, de façon synergique, au lieu de s'opposer les unes aux autres.

8. « Comprendre son temps », c'est-à-dire appréhender l'intégralité et les nuances des forces qui exercent une influence à la fois sur l'agenda global de la transition et sur les choix politiques spécifiques en matière de justice transitionnelle.

9. Accepter la nécessité de recourir à des mesures temporaires s'il est impossible de planifier et de mettre en œuvre des politiques formelles de justice et de réconciliation après une transition. Dans les contextes où ils sont disponibles, soutenir le rôle des mécanismes traditionnels comme une alternative indispensable à court terme.

10. Avoir conscience en parallèle de l'importance des mesures destinées à avoir des incidences à long terme.

11. Favoriser systématiquement l'appropriation locale des politiques et des stratégies.

12. Accorder la priorité aux intérêts et aux points de vue des groupes les plus vulnérables de la population (enfants, déplacés internes et réfugiés).

13. Accorder aux femmes victimes de la guerre et survivantes des possibilités supplémentaires qui puissent leur donner une voix et une place dans la formulation globale des politiques post-conflit.

14. Établir un agenda politique fondé sur les connaissances socioculturelles locales et internationales pour traiter l'inégalité des sexes présente dans de nombreuses pratiques traditionnelles.

3.2. Aux parties prenantes locales

15. Lancer des initiatives visant à améliorer l'équité des procédures des mécanismes traditionnels de gestion des litiges et des conflits.

16. S'efforcer de sensibiliser la Commission africaine, la Cour africaine des droits de l'homme et des peuples et les autres instances régionales pertinentes à la nécessité de reconnaître et de faire évoluer le rôle des techniques autochtones de gestion des conflits.

17. Intensifier les efforts visant à améliorer la connaissance et la compréhension du rôle des mécanismes traditionnels de justice et de réconciliation dans les organismes internationaux en général et dans les ONG consacrées aux droits humains en particulier. Dans ce contexte, il faudrait mettre en avant le degré de vérité, de responsabilité et de réparation qu'ils sont en mesure de fournir ainsi que leur efficacité et leur légitimité par rapport aux instruments classiques de justice « formelle » (pénale).

18. Développer des consultations élargies avec les populations (camps de déplacés et milieux urbains compris) sur le choix des politiques de justice transitionnelle en général et l'utilisation des pratiques traditionnelles en particulier.

19. Créer des espaces sociaux où victimes et agresseurs peuvent se réunir pour évoquer leurs conflits et griefs liés à la guerre.

20. S'efforcer de préserver le rôle joué par les mécanismes traditionnels dans le règlement de contentieux « ordinaires », qui n'ont pas de lien direct avec l'héritage de conflit violent, et veiller à ne pas perturber leur efficacité en les adaptant de façon radicale au processus de justice transitionnelle sans consulter au préalable la population locale.

21. Élaborer une stratégie de proximité destinée à permettre de rétablir l'autorité et l'intégrité que les chefs traditionnels et/ou les mécanismes traditionnels de justice et de réconciliation peuvent avoir perdues dans leurs communautés pendant le conflit.

22. Pendant que les réfugiés et les déplacés internes se préparent à rentrer dans leur foyer d'origine, redonner vie aux principes fondamentaux des mécanismes traditionnels de justice et de réconciliation (par exemple l'éducation sociale dispensée à la maison ou dans la communauté par des enseignements sur les rituels concernés).

23. Être attentifs au fait que les survivants portent souvent leurs conflits non résolus liés à la guerre civile (litiges fonciers, violence conjugale, etc.) devant des juridictions traditionnelles informelles. Élaborer des programmes de formation aux principes de base de la justice transitionnelle à destination des juges non professionnels, des chefs traditionnels et des guérisseurs. Inciter la communauté internationale à fournir les fonds et l'assistance technique nécessaires pour ces programmes.

3.3. Aux parties prenantes internationales

3.3.1. Règles générales

24. Respecter les « règles d'engagement » suivantes : avoir conscience des forces politiques, culturelles et historiques spécifiques à l'œuvre dans une société en transition, accepter qu'un processus de relèvement post-conflit doive en premier lieu être local et être sensibles à des problèmes tels que le moment et le rythme appropriés des interventions extérieures destinées à soutenir ces processus.

25. Soutenir des programmes d'éducation et de proximité qui améliorent la compréhension à la fois locale et internationale de l'ensemble des stratégies de justice transitionnelle disponibles.

26. Avoir conscience de la nécessité d'une coordination globale entre les organismes et les organisations dans le cadre de l'agenda post-conflit. L'absence de structures ou de cadres clairs de coordination des programmes et des actions entreprises sur le terrain peut au mieux compliquer leur impact, au pire les saper complètement.

27. S'informer sur l'éventail de mécanismes et de pratiques traditionnels disponibles dans des contextes post-conflit spécifiques. Ces connaissances peuvent permettre de faciliter une application sensibilisée au contexte des normes du droit pénal et humanitaire international.

28. Lors de la facilitation d'un agenda de réformes judiciaires, accorder une attention suffisante aux institutions locales autochtones et non étatiques. Inciter à la production d'un audit du secteur judiciaire informel.

29. Diriger les programmes de formation dans le domaine de la justice transitionnelle en général et du rôle potentiel des pratiques et des mécanismes traditionnels en particulier, dans le but de mettre en place des initiatives de réseaux Sud-Sud et des échanges mutuels d'expertise.

30. Promouvoir la surveillance extérieure des pratiques traditionnelles, fondée sur un examen par des pairs.

3.3.2. À l'Organisation des Nations Unies et aux autres institutions internationales

31. Restructurer les programmes de réforme du secteur judiciaire soutenus par la communauté internationale dans les pays au sortir d'un conflit, comme par exemple ceux initiés par le Programme des Nations Unies pour le développement (PNUD), le Haut-Commissariat des Nations Unies aux droits de l'homme (HCDH) et la Banque mondiale, de façon à intégrer réellement le secteur de la justice informelle. Appliquer la même approche aux audits du secteur judiciaire.

32. Envisager la création d'un groupe international d'experts chargé de clarifier (a) de manière générale, comment améliorer la reconnaissance des mécanismes traditionnels de justice et de réconciliation par le droit international, dans la mesure où ils contribuent à l'application du droit à la vérité, du devoir de justice et du droit à la réparation ; (b) plus particulièrement, comment adapter la notion d'« intérêts de la justice », définie par le Statut de la CPI, à cette importante contribution à la poursuite internationale de la vérité, de la justice et de la réconciliation.

3.3.3. Aux pays donateurs et aux ONG internationales

33. Recueillir des informations sur l'impact réel et potentiel des mécanismes traditionnels de justice et de réconciliation, qui permettront de réaliser une analyse des avantages à moindre coût et de financer les décisions en fonction des critères d'efficacité et de légitimité comparées. Des recherches complémentaires sont indispensables dans ce domaine et devraient bénéficier à l'avenir d'un plus grand soutien des donateurs.

34. Fournir le soutien financier et logistique nécessaire aux efforts des pays au sortir d'un conflit destinés à renforcer les points forts actuels des pratiques autochtones de justice et de réconciliation et à dépasser les défauts et les points faibles actuels.

3.4. Enfin

35. Les contextes et les situations locales varient. « Traduire » ces recommandations en les interprétant dans le prisme du cas particulier étudié, en gardant aussi à l'esprit des critères tels que la situation actuelle du conflit (en cours ou terminé), son degré d'internationalisation, la nature de l'héritage de violence, le type de transition et le degré de légitimité des pratiques traditionnelles de justice et de réconciliation.

Références bibliographiques

Baines, Erin K., « The Haunting of Alice: Local Approaches to Justice and Reconciliation in Northern Uganda » [La chasse d'Alice : approches locales de justice et de réconciliation dans le nord de l'Ouganda], *International Journal of Transitional Justice*, vol. 1, 2007, pp. 91-114.

Baines, Erin *et al.*, *Roco Wat I Acholi. Restoring Relationships in Acholi-land: Traditional Approaches to Justice and Reconciliation* [Roco Wat I Acholi, la restauration des relations en Acholiland : approches traditionnelles de la justice et de la réconciliation], Vancouver et Gulu, Liu Institute for Global Issues, Gulu District NGO Forum et Ker Kwaro Acholi, septembre 2005, à consulter sur le site Web du Liu Institute for Global Issues, <<http://www.ligi.ubc.ca>>.

Bâtir l'avenir sur la paix et la justice : rapport sur les conclusions principales de la conférence, Nuremberg, 25-27 juin 2007, <http://www.paix-justice-conference.info/download/Zeid_Statement-Franz%C3%B6sisch.pdf> (en anglais : http://www.peace-justice-conference.info/download/Zeid_Synthesis.pdf).

Penal Reform International (PRI), *Access to Justice in Sub-Saharan Africa: The Role of Traditional and Informal Justice Systems* [L'accès à la justice en Afrique subsaharienne : le rôle des systèmes de justice traditionnelle et informelle], PRI, Londres, 2002.

À propos des auteurs

Joe A. D. Alie est professeur agrégé d'histoire et doyen de la faculté des arts du Fourah Bay College, à l'université de Sierra Leone. Il est titulaire d'un BA (avec mention) et d'un MA en histoire de l'université de Sierra Leone, d'un PhD en histoire africaine et d'un certificat d'études africaines de l'université du Wisconsin à Madison (États-Unis). Le Dr Alie est aussi l'auteur de manuels faisant autorité en Sierra Leone. Il a notamment publié : *A New History of Sierra Leone* (Nouvelle histoire de la Sierra Leone), *Sierra Leone Since Independence: History of a Post-Colonial State* (La Sierra Leone depuis l'indépendance : histoire d'un État postcolonial) et *A Concise Guide to Writing College and Research Papers* (précis de rédaction des mémoires universitaires et de recherche). Il a également publié de nombreux articles dans des revues de référence.

Beatrice Dias-Lambranca a obtenu son mastère en philosophie et en enseignement de la langue française à l'université de Rouen (France). Elle a mené des recherches approfondies sur le terrain concernant la vie sociale des femmes ayant survécu à la guerre civile dans le centre du Mozambique.

Luc Huyse est titulaire d'un doctorat en sciences politiques et sociales. Avant son départ à la retraite en 2000, il était professeur de sociologie et de sociologie du droit à la faculté de droit de l'université de Louvain (Belgique). Il est l'auteur de nombreux ouvrages et a enseigné pendant de longues années en néerlandais, en anglais et en français, sur les différents aspects de la justice après la transition (en Europe au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, dans les transitions postcommunistes en Europe centrale et de l'Est ainsi qu'en Afrique). Il a également été consultant pour des gouvernements et des organisations non gouvernementales au Burundi, en Éthiopie, en Afrique du Sud et au Zimbabwe. Il est l'un des codirecteurs de l'ouvrage *La réconciliation après un conflit violent : un manuel* (International IDEA, Stockholm, 2003).

Victor Igreja est chargé de recherches en sciences humaines et sociales au Netherlands Institute for Advanced Study (NIAS). Il est titulaire d'un doctorat de l'université de Leyde (Pays-Bas) sur les croisements entre anthropologies médicale et légale. Ses recherches multidisciplinaires sont consacrées aux conséquences à long terme de la guerre civile mozambicaine et à la disponibilité des ressources communautaires nécessaires pour initier un processus de réconciliation, de justice et de guérison après une guerre.

Bert Ingelaere a étudié la philosophie et l'anthropologie sociale et culturelle à l'université catholique de Louvain (Belgique). Après avoir travaillé comme consultant pour la Banque mondiale au Rwanda et en Chine, il effectue actuellement des recherches sur l'expérience et la perception des transitions politiques et de la justice transitionnelle au niveau local, au Rwanda et au Burundi. Ses travaux sont financés par la Research

Foundation Flanders et menés au sein de l'Institute of Development Policy and Management de l'université d'Anvers (IOB-UA) et du Centre for Peace Research and Strategic Studies (CPRS) de l'université catholique de Louvain.

James Ojera Latigo est chargé de recherches au Marcus Garvey Pan African Institute et à l'International Center for Transitional Justice. Ancien directeur de la Northern Uganda Peace Initiative (NUPI, Initiative de paix pour le nord de l'Ouganda), financée par la United States Agency for International Development (USAID, Agence des États-Unis pour le développement international), il est aujourd'hui directeur de programme au Uganda Historical Memory and Reconciliation Council (Conseil pour la mémoire historique et la réconciliation de l'Ouganda) et secrétaire du National Reconciliation Committee of the Council (Comité national de réconciliation du Conseil). Il effectue des recherches sur la culture et les savoirs autochtones africains.

Assumpta Naniwe-Kaburahe est la vice-présidente du Conseil national de l'institution des *Bashingantahe*. Elle lutte activement pour un élargissement des droits des femmes et pour leur meilleure intégration au sein des *Bashingantahe*. Professeur des universités, elle est également consultante indépendante auprès de plusieurs organisations internationales. Ses recherches sont consacrées à la condition sociale des femmes et des enfants victimes des violences de guerre. Elle est actuellement impliquée dans le processus de pacification au Burundi en tant qu'agent du programme d'égalité hommes femmes du bureau local des Nations Unies.

Mark Salter, chef de projet de cette publication, est directeur de programme au département Analyse et évaluation de la démocratie d'International IDEA. Par le passé, il a dirigé les travaux de l'Institut sur les thèmes de la réconciliation dans plusieurs régions, notamment l'Asie du Sud, l'Afrique de l'Ouest, l'Amérique latine et les Balkans occidentaux. Ancien directeur des communications du Life and Peace Institute d'Uppsala (Suède), il est à l'origine de la création, en 2006, du *Reconciliation Resource Network* (RRN, Réseau de ressources sur la réconciliation), à la fois réseau de ressources en ligne et lieu de rencontre pour la communauté internationale des décideurs politiques et des praticiens de la réconciliation.

À propos d'International IDEA

Qu'est-ce qu'International IDEA ?

L'Institut international pour la démocratie et l'assistance électorale (International IDEA) est une organisation intergouvernementale qui soutient la démocratie durable dans le monde entier. Son objectif est de renforcer les institutions et les processus démocratiques. IDEA agit en tant que catalyseur du renforcement de la démocratie en fournissant des ressources de connaissances, des experts et une plate-forme de discussion sur les thèmes liés à la démocratie. Elle œuvre de concert avec les décideurs politiques, les gouvernements donateurs, les organisations et agences de l'ONU, les organisations régionales et les autres institutions engagées dans le domaine du renforcement de la démocratie.

Que fait International IDEA ?

Le renforcement de la démocratie est un ensemble complexe qui englobe de nombreux secteurs : constitutions, systèmes électoraux, partis politiques, arrangements législatifs, secteur judiciaire, administration publique centrale ou locale, structures de gouvernement formelles et traditionnelles. International IDEA s'implique dans tous ces domaines et offre aux participants au processus de démocratisation :

- des ressources de connaissances sous la forme de manuels, de bases de données, de sites web et de réseaux d'experts ;
- des propositions politiques visant à provoquer le débat et l'action sur des thèmes liés à la démocratie ;
- une assistance aux réformes démocratiques répondant à des demandes nationales spécifiques.

Domaines de travail

Les principaux domaines d'expertise d'International IDEA sont :

- *Les processus constitutionnels.* Un processus constitutionnel peut bâtir les fondations de la paix et du développement comme il peut semer les graines d'un conflit. International IDEA peut transmettre des connaissances et faire des propositions de politique pour l'élaboration d'une constitution réellement nationale tente de prévenir les conflits et qui réponde véritablement aux priorités nationales.

- *Les processus électoraux.* La conception et la gestion des élections ont de fortes répercussions sur le système politique élargi. International IDEA s'emploie à garantir la gestion professionnelle et l'indépendance des élections, à adapter les systèmes électoraux et à instaurer la confiance autour du processus électoral.
- *Les partis politiques.* Les partis politiques constituent un lien essentiel entre les électeurs et le gouvernement. Pourtant, les sondages effectués aux quatre coins du monde révèlent que les différents partis politiques inspirent peu confiance. International IDEA analyse le fonctionnement des partis politiques, leur financement public, leur gestion et leurs relations avec le grand public.
- *Démocratie et égalité des sexes.* International IDEA a conscience que pour garantir le caractère réellement démocratique des démocraties, les femmes (qui représentent plus de la moitié de la population mondiale) doivent être représentées sur un pied d'égalité avec les hommes. International IDEA élabore des ressources comparatives et des outils destinés à améliorer la participation et la représentation des femmes dans la vie politique.
- *Évaluations de la démocratie.* La démocratisation est un processus national. La *méthodologie sur l'état de la démocratie* d'IDEA permet aux gens d'évaluer leur propre démocratie au lieu de se fier à des indicateurs d'origine externe ou à des classements des démocraties.

Où travaille International IDEA ?

International IDEA est présente dans le monde entier. Le siège social de l'organisation est situé à Stockholm (Suède) et elle possède des bureaux en Amérique latine, en Afrique et en Asie.