

UCL

Université
catholique
de Louvain

Faculté des sciences économiques, sociales, politiques et de
communication (ESPO)

Ecole des Sciences Politiques et Sociales (PSAD)

Comment gérer les crimes du passé après une guerre civile ? Du silence de l'Etat à la sollicitation des esprits au Mozambique de 1992 à nos jours

Mémoire réalisé par
Sophie Van de Putte

Promotrice : **Prof. Dr. Valérie Rosoux**
Lectrice : **Delphine Griveaud**

Année académique : 2018 - 2019
**Master en Sciences politiques, orientation Relations internationales, finalité Action
humanitaire**

« Je déclare sur l'honneur que ce mémoire a été écrit de ma plume, sans avoir sollicité d'aide extérieure illicite, qu'il n'est pas la reprise d'un travail présenté dans une autre institution pour évaluation, et qu'il n'a jamais été publié, en tout ou en partie. Toutes les informations (idées, phrases, graphes, cartes, tableaux, ...) empruntées ou faisant référence à des sources primaires ou secondaires sont référencées adéquatement selon la méthode universitaire en vigueur.

Je déclare avoir pris connaissance et adhérer au Code de déontologie pour les étudiants en matière d'emprunts, de citations et d'exploitation de sources diverses et savoir que le plagiat constitue une faute grave. »

Remerciements

Je souhaiterais remercier toutes les personnes sans qui la réalisation de ce mémoire n'aurait été possible.

Tout d'abord, je remercie Prof. Dr. Valérie Rosoux pour son cours introductif sur la transformation de conflits qui a suscité mon intérêt pour le cas du Mozambique. Je la remercie également pour ses conseils avisés durant la rédaction de mon mémoire.

Ensuite, je remercie ma maman pour son soutien indéfectible et ma famille qui m'a permis d'approfondir mes études.

Je remercie également Christine Knoden-Grandjean et Chloé Bernard pour leurs corrections et Marie Sacré pour son intérêt et ses conseils.

Enfin, je remercie mes amis qui m'ont soutenu dans les moments difficiles. Je remercie plus particulièrement Aline Scohy pour ses précieux commentaires et sa clarté d'esprit.

Table des matières

Remerciements	V
Table des matières	VII
I. Introduction	1
II. Réconciliation.....	5
1. <i>Concept</i>	5
1.1. Réconciliation en tant que résultat	6
1.2. Réconciliation en tant que processus.....	7
Approche structurelle.....	9
Approche socio-psychologique	12
Approche spirituelle	13
2. <i>Justice transitionnelle</i>	14
3. <i>Application</i>	20
III. Rituels	27
1. <i>Concept</i>	27
2. <i>Fonctionnement</i>	32
2.1. Notion de conception du monde	33
Perceptions.....	33
Connaissances sensorielles et émotionnelles	34
Culture	35
Valeurs	36
Identité	36
2.2. Leviers des rituels	37
Communication à travers les symboles.....	37
Communication à travers le corps et l'action.....	38
Expression des émotions	39
Matérialisation du verbal	39
Nouvelle façon de voir les choses	39
Espace unique.....	40
2.3. Transformation socio-psychologique sur trois niveaux	41

Construction et transformation des perceptions	41
Recadrage de l'identité	43
Création de nouveaux modèles relationnels	45
IV. Cas du Mozambique	49
1. <i>Contexte culturel</i>	50
2. <i>Indépendance</i>	52
2.1. Lutte anti-coloniale	52
2.2. Prise de pouvoir	54
2.3. Stratégie de réconciliation officielle	55
3. <i>Perturbations post-indépendance</i>	56
3.1. Niveau externe	56
3.2. Niveau interne	58
4. <i>Guerre civile post coloniale</i>	61
5. <i>Accord de Rome (1992)</i>	68
6. <i>Après-guerre</i>	70
6.1. Réconciliation politique	70
Transition démocratique	70
Stratégie de réacquisition du pouvoir hégémonique	71
Amnistie et les souvenirs de guerre comme arme politique	72
Fin de l'esprit de pacification et de l'accommodement de l'opposition	74
Tensions politico-militaires de 2013 à 2016	77
6.2. Réconciliation sociale	79
Culture du déni dans les communautés rurales	79
Rituels de purification	80
Travail des esprits dans le Gorongosa, province de Sofala	83
Cosmologie des populations rurales	83
Esprits « magamba »	85
Cérémonie	87
Institutionnalisation de l'autorité traditionnelle	92
Cours de justice communautaires	94

V. Conclusion	99
Bibliographie	103
Annexe	109
Résultat des élections présidentielles et parlementaires de 1994	109
<i>Résultat des élections présidentielles et parlementaires de 1999</i>	109
<i>Résultat des élections présidentielles et parlementaires de 2004</i>	110
<i>Résultat des élections présidentielles et parlementaires de 2009</i>	110
<i>Résultat des élections présidentielles et parlementaires de 2014</i>	111

I. Introduction

Dans le cadre de mon mémoire, j'ai décidé d'approfondir un travail qui m'a interpellé concernant la place des rituels dans les processus de réconciliation après une guerre civile. Les guerres civiles laissent une marque indélébile au niveau politique, mais aussi au niveau social d'un pays. Cependant, chaque conflit est différent et il n'y a pas de plan type pour mener à bien une réconciliation interne. Il faudra reconstruire la confiance, réparer l'ordre social endommagé, gérer le passé, créer de l'interdépendance et bâtir un futur commun.

La littérature abonde de mécanismes politiques et structurels censés enclencher une réconciliation tels que le désarmement, la démocratisation, les réformes institutionnelles, la reddition des comptes, le développement économique et la reconstruction du pays (Simpson, 2014). À partir des années 2000, les mécanismes sociaux de changement des perceptions, de recadrage des identités et de création de nouveaux modèles relationnels sont de plus en plus étudiés. Gérer le passé implique beaucoup d'émotions collectives qui demanderont des générations pour s'apaiser. L'approche symbolique d'un conflit et de sa résolution est encore très peu étudiée, mais le cas du Mozambique est propice à son étude. L'approche symbolique aborde la réconciliation grâce à des outils qui envisagent l'être humain dans toute sa complexité : ses émotions, ses sens, sa perception du monde, sa culture, ses valeurs et ses identités blessées. Cette approche holistique tente de considérer les motifs sous-jacents des conflits mais, les gère, la plupart du temps, par des techniques telles que les rituels qui ne s'appuient pas sur la rationalité.

Il y a de multiples façons de penser la justice, la vérité, le pardon et la paix à travers le monde et le modèle occidental doit être relativisé. Une réconciliation ne pourra jamais être imposée, un tiers peut faciliter le dialogue, mais seuls les protagonistes ont toutes les cartes en mains. Néanmoins, chaque acteur et chaque niveau ont des compréhensions du concept de réconciliation, des attentes et des intérêts différents et cela complexifie le processus de transformation du conflit.

Au Mozambique, une loi d'amnistie a jeté un voile sur le processus de réconciliation au niveau national, tout devait être oublié et l'impunité devenait reine. Le

Mozambique a longtemps été loué pour sa remise sur pied rapide ; la population n'en pouvait plus de la violence. Mais une amnistie peut-elle réellement engager une réconciliation durable ? L'expression « laisser le temps guérir les blessures » ne surestime-t-elle pas la capacité des personnes à laisser le passé au passé (Graybill, 2004) ?

Au niveau communautaire, les zones les plus touchées c'est-à-dire les zones rurales déniées de tout processus de justice, ont d'abord mis en place un mécanisme de réconciliation basé sur un rite de passage de l'état de guerre à un état de paix. Après un certain temps de silence forcé, certaines communautés ont été touchées par une « épidémie » de possession d'esprits qui a peu à peu brisé la loi d'interdiction de réouverture du passé au niveau communautaire. L'ordre social endommagé a alors pu être reconstitué grâce à des rituels endogènes permettant la transformation des relations au sein de la communauté.

La méthodologie que suit ce mémoire est relativement simple. Elle part du constat de la situation d'après-guerre au Mozambique pour formuler une question de recherche. Cette dernière s'intéresse à la gestion des crimes du passé sur deux niveaux après la guerre civile au Mozambique de 1992 à nos jours. Ensuite, les théories propices à éclairer le cas est explorées. Il s'agit des théories sur la réconciliation et plus spécifiquement sur la réconciliation socio-psychologique voire spirituelle, sur la justice transitionnelle et sur les rites de transformation de conflits. Enfin, le cas du Mozambique est finement analysé à la lumière des théories.

Une des limites de ce mémoire est qu'il se base exclusivement sur des sources secondaires, étant pour la plupart des articles scientifiques. Néanmoins, une triangulation des sources a été effectuée pour apporter le plus de nuances possibles. La recherche sur le terrain et la réalisation d'entretiens auraient été des atouts non négligeables quant à la qualité de ce mémoire. Cependant, par manque de temps, de ressources financières et d'informateurs, ces modalités de recherche n'ont pas pu aboutir.

L'objectif de ce mémoire est d'apporter une vision et une théorisation symboliques inhabituelles du processus de réconciliation. Il présente l'avantage de constituer un recueil des écrits à ce sujet.

Cet ouvrage se compose, outre l'introduction et la conclusion, de trois chapitres.

Le premier chapitre reprend brièvement le concept de réconciliation dans son entièreté. Ce concept de réconciliation est complexe et polysémique. Dans ce même chapitre, la justice transitionnelle sera exposée et, enfin, l'approche dominante de la réconciliation pour le cas du Mozambique et sa symbolique seront approfondies.

Le deuxième chapitre concerne le concept et le fonctionnement des rituels. Après l'explication de la notion de conception du monde, les leviers propres aux rituels seront présentés. Pour finir, le caractère transformateur de cet outil sera livré sur les trois niveaux essentiels d'appréhension du monde par l'être humain : sa perception du monde, la perception de son identité et son modèle de relation aux autres et au monde.

Le troisième chapitre traite de cas du Mozambique dans sa globalité. Dans un premier temps, le contexte culturel du pays permettra une meilleure compréhension des croyances des populations. Ensuite, le contexte d'indépendance qui donnera lieu à la guerre civile sera détaillé. Par après, la guerre civile et son aboutissement par un accord de paix seront rapportés. L'après-guerre sera décrit par la suite. Celle-ci se compose de deux niveaux de réconciliation : la réconciliation politique et la réconciliation sociale. Dans la partie concernant la réconciliation politique, plusieurs sujets seront abordés, à savoir la transition démocratique, la stratégie de réacquisition du pouvoir hégémonique, l'amnistie et les souvenirs de guerre comme arme politique, la fin de l'esprit de pacification et de l'accommodement de l'opposition et, pour finir, les tensions politico-militaires de 2013 à 2016. La partie sur la réconciliation sociale est le point de mire de ce mémoire puisqu'elle vise à relater les possibilités de l'approche symbolique dans la réconciliation. Elle est divisée en trois sous-points, à savoir la culture du déni dans les communautés rurales, les rituels de purification et le travail des esprits dans le district de Gorongosa, province de Sofala qui s'interprète par un nouveau type de rituel.

II. Réconciliation

L'intérêt pour la réconciliation dans les relations internationales fait son apparition vers la fin de la guerre froide, dans les années 1990 (Bar-Tal & Benninck, 2004). Son étude dans les sciences sociales n'est pourtant pas nouvelle mais celle-ci se limitait souvent à sa configuration interpersonnelle. A ce moment-là, il apparaît que la simple signature d'un accord de paix n'est pas suffisante pour assurer une paix durable. D'ailleurs, le terme de paix a lui aussi évolué de sa définition négative qui est l'absence de violence physique à sa définition positive, plus complexe, cherchant à également inclure la violence structurelle (Galtung, 1969). Le concept de réconciliation reste néanmoins, dès son entrée dans le champ des sciences politiques et encore aujourd'hui, très controversé et souvent sous-théorisé. Selon Hermann (2004), la fluidité théorique du concept due à l'absence de consensus sur sa définition et son caractère hautement abstrait rend son utilisation problématique car trop manipulable. En effet, le concept, de par son caractère vague et sa consonnance positive, est utilisée à tort et à travers par une multitude d'acteurs qui peuvent y sous-entendre tout et son contraire. De plus, le fait que le terme soit utilisé, dans les relations internationales, pour des relations inter-groupes peut poser problème en termes de transférabilité des excuses et du pardon. Est-ce que l'Etat peut s'excuser pour des actes individuels ? Qu'en est-il des offenseurs principaux ? Le terme réconciliation fait également face à deux principaux rejets : d'une part, les populations peuvent se sentir dépossédées de leur détresse lorsqu'elles font face à une telle injonction à la sortie d'un conflit. En effet, le processus national d'aller de l'avant coïncide rarement avec les processus individuels. D'autre part, la sphère politique trouve le terme naïf avec sa connotation religieuse et sa promesse fantasmée (Rosoux, 2008).

1. Concept

Le concept de réconciliation est un terme complexe et polysémique. Il semble donc souvent plus raisonnable d'essayer de calculer son degré de réalisation sur différents niveaux (politique ou social) plutôt que son absence ou sa présence (Ross, 2004). De plus, il peut à la fois être appréhender en tant que processus et objectif et en tant

que résultat (Bar-Tal & Benninck, 2004). Il instaure et est le résultat d'un changement, d'une transition.

1.1. Réconciliation en tant que résultat

Galtung (2001) définit la réconciliation de manière très simple. Il s'agit d'une clôture des hostilités et de la guérison, réhabilitation de relations saines entre les parties. Cependant, elle est tellement simple qu'elle devient presque inutile pour délimiter le concept. Galtung (2001) continue son article en exposant différents paradigmes qui viennent présenter la multitude de possibilités qui permettent de comprendre le concept de réconciliation.

Bar Tal et Benninck (2004, p.14), quant à eux, définissent la réconciliation avec une idée plus précise derrière la tête : « *the formation or restoration of a genuine peaceful relationship between societies that have been involved in an intractable conflict, after its formal resolution is achieved* ». Cette proposition postule une infiltration profonde dans le tissu social d'une volonté de pacification des relations entre groupes. Elle ne peut donc pas seulement se cantonner à la sphère des dirigeants et doit impliquer l'entièreté de la société ou au moins la grande majorité de celle-ci. C'est ce qui a, en effet, souvent été reproché aux concepts moins controversés et plus traditionnels de résolution de conflit (Bar-Tal & Benninck, 2004) ou de paix stable (Bar-Siman-Tov, 2004).

La réconciliation requiert une reconnaissance mutuelle des parties et l'adoption d'un intérêt commun à développer des relations authentiquement pacifiques basées sur la justice, l'égalité, la non-violence, la confiance mutuelle et la considération de « l'autre ». Cela demande des changements structurels, politiques et psychologiques (Bar-Tal & Benninck, 2004). Herman (2004) s'inquiète néanmoins de la façon de mesurer l'authenticité des relations.

De plus, les auteurs insistent sur la restauration ou la formation d'une relation pacifique. En effet, la ré-conciliation laisse souvent sous-entendre l'existence d'une relation avant le conflit mais elle est aussi possible sans qu'une relation ait existé auparavant. D'ailleurs, en psychologie, on remarquera que l'émotion de haine est

ressentie de manière plus intense lorsque les parties avaient une relation plus étroite avant la survenue des faits malveillants (Rosoux, 2017).

1.2. Réconciliation en tant que processus

Selon Ross (2004), le concept se retrouve sous différentes formes suivant les phases de résolution de conflit. Au moment du *peacemaking* (accord, *settlement*), il s'agit d'une reconnaissance mutuelle des protagonistes afin de les amener autour de la table de négociation. Ensuite, lors de l'accord, la réconciliation est structurelle. Différentes réformes permettent une coexistence entre les parties, l'ennemi est devenu un voisin ou un citoyen à part entière mais la tension est encore palpable. Enfin, dans la période de post-conflit, de *peacebuilding*, la réconciliation s'étendra à l'ensemble de la population et touchera à l'identité et au relationnel.

Kelman (2004), quant à lui, propose une ascension de trois niveaux avec en premier lieu l'arrangement de fin de guerre (*settlement*, accord), ensuite la résolution de conflit et enfin la réconciliation. Il les présente de manière séquentielle mais ajoute qu'ils peuvent tout à fait avoir une combinaison différente ou être indépendants l'un de l'autre. Ces trois niveaux correspondent aux trois processus d'influence sociale : la tolérance, l'identification et l'internalisation. Lorsque deux communautés se tolèrent (*compliance*), elles le font premièrement dans un but d'intérêt propre car la paix vaut toujours mieux que la violence. Il y a une volonté de changement mais les parties sont toujours méfiantes et prêtes à répliquer au moindre faux pas. Il s'agit d'une relation qui se conforme aux lois pour rester pacifique. Ensuite, lorsque les communautés sont au stade de l'identification (stade intermédiaire), il y a une réelle envie de maintenir les liens, le sentiment d'animosité a presque disparu. Elles se font plus confiance et sont attentives à leurs besoins, aspirations respectives. La relation est axée sur les rôles que chacun tient. Enfin, au stade de l'internalisation, les communautés sont si proches que leurs systèmes de valeurs s'influencent l'un l'autre. La paix n'est plus seulement un choix stratégique mais une valeur, les relations sont pacifiques car cela est ressenti comme la « juste » manière d'établir et entretenir des relations. Elles ne doivent plus réfléchir à la possibilité de mauvaise interprétation d'une action. Elles partagent des visions du monde similaires. Le changement de relation est intégré en profondeur, il a atteint le niveau des valeurs,

de l'identité. En effet, l'identité de chaque communauté ne se construit plus en opposition l'une à l'autre, elle transcende les divisions.

La réflexion de Bar Siman Tov est très proche de celle de Kelman mais au lieu de se baser sur le concept psychologique d'influence, il fondera sa réflexion sur le concept plus politique de sécurité collective. Lorsqu'il n'y a pas encore de véritable confiance mais une volonté de changement, le concept de sécurité collective est au niveau embryonnaire. Ensuite, le concept de sécurité collective pourra passer au niveau ascendant grâce aux processus d'apprentissage politique puis social. Les processus d'apprentissage permettent la reconsidération des croyances collectives suite à l'apparition de nouvelles informations, l'ouverture du groupe à une nouvelle compréhension des choses due à la volonté d'en finir avec le cercle vicieux de la violence qui ne se solde que par des échecs, c'est-à-dire ne permet pas la victoire militaire (Bar Siman Tov, 2004). Enfin, la qualité de sécurité collective mature pourra être atteinte grâce à un changement complet des croyances collectives. Celui-ci s'opère particulièrement grâce aux apprentissages sociaux. Les apprentissages sociaux se définissent par toutes les pratiques facilitant les échanges sociaux, encourageant la confiance des uns envers les autres. Ils peuvent s'apparenter à ce que Long & Brecke (2000 dans Ross, 2004) appellent les « événements de réconciliation » où les adversaires manifestent publiquement leur volonté d'entretenir de meilleures relations et agissent de manière rituelle ou symbolique évoquant le début d'une nouvelle relation. Ces initiatives sont particulièrement prises au sérieux lorsqu'elles sont spontanées, sans ambiguïté et qu'elles peuvent nuire à la réputation du groupe qui fait le pas en cas de rejet. Ces événements permettent aux groupes de mettre à jour leur identité en laissant de la place à l'autre. A cet égard, la prise de responsabilité individuelle a tendance à se présenter bien plus tard que la responsabilité collective (Braithwaite, 2014).

Pour ma part, je m'attarderai sur les réflexions de Rosoux (2008, 2017). Celles-ci proposent de représenter le terme de réconciliation sur un continuum avec pour extrémité minimale, la coexistence et pour extrémité maximale, l'harmonie. En effet, selon les différentes définitions de la paix (séparation, pluralisme, intégration – Ross, 2004), le terme réconciliation sera défini différemment. De cette façon, l'extrémité

minimale s'apparente à de la résolution de conflit traditionnelle : une négociation entre les parties, un accord politique et la mise en place de réformes structurelles. Cette extrémité semble mettre en place une paix encore fragile mais peut au départ ne constituer que le seul objectif réaliste au lendemain d'un conflit brutal. L'extrémité maximale, quant à elle, sous-entend un processus transcendant les divisions du passé, où le pardon va au-delà du besoin de justice grâce à la clémence prônée par la religion. Cette extrémité est souvent difficile à imaginer, surtout dans les cas où il n'y a jamais eu aucune relation entre les parties ou d'asymétrie totale dans la conduite des violences. La conception intermédiaire, quant à elle, se rapprocherait du respect mutuel des parties et de leurs besoins ainsi que de la convergence des préoccupations et intérêts de chacun.

Selon la position de l'auteur sur le continuum, les éléments essentiels de la réconciliation varient. Néanmoins, le rétablissement de la confiance mutuelle pour dépasser les divisions, l'étalage de toutes les vérités sur la scène publique (et pas l'apologie d'une seule au détriment des autres), la limitation de l'impunité et donc la mise en place d'une certaine justice (pas seulement rétributive) et le changement d'identité collective, le passage d'un éthos conflictuel à un éthos pacifique sont des éléments centraux du processus de réconciliation ou pour tendre vers l'objectif ultime de réconciliation au sens maximaliste. D'ailleurs, la conception maximaliste exigera également l'élément controversé du pardon.

Rosoux (2008, 2017) distingue trois approches principales de la réconciliation politique et sociale qui ont selon les auteurs été abondamment étudiées ensemble ou séparément : l'approche structurelle, l'approche psycho-sociale et enfin, l'approche spirituelle.

Approche structurelle

La première approche, l'approche structurelle de la réconciliation que Luc Huyse (2008) appelle la « *hard reconstruction* » et que de nombreux autres auteurs tels que Bar-Tal & Benninck, Bar-Siman-Tov (2004), appelle la résolution de conflit, a, depuis la deuxième guerre mondiale, longtemps été privilégiée car elle s'instaure par le haut par les dirigeants ou la communauté internationale et travaille sur des mécanismes purement politiques. Néanmoins, je ne m'attarderai que très peu sur cette dernière.

Il s'agit d'amorcer le désarmement de la population et la démobilisation et réintégration des anciens combattants (soit à la vie civile, soit dans la nouvelle armée étatique), puis de mettre en place des réformes structurelles d'inclusion de toutes les parties pour établir des relations de confiance entre les anciens adversaires et réduire la perception de menace engendrée par l'instauration d'un nouvel ordre établi. La représentation des différentes parties au gouvernement suite à des élections démocratiques, la liberté d'expression, la liberté d'association, la redistribution des richesses et la mise en place d'un système légal indépendant sont les mesures politiques phares qui devront être mises en place dans le cadre des réformes structurelles. Ces réformes mutuellement consenties devront ainsi permettre le respect de la dignité de l'opposition ou des minorités ainsi que la sensibilité à leurs besoins et aspirations par la partie détenant le plus de pouvoir. Elles sont censées développer une vision de la société plus inclusive. Ensuite, la stabilisation puis le développement de l'économie du pays permettront de reconstruire le pays et de créer des opportunités d'emplois intégrant l'ensemble de la population, justifiant ainsi pour celle-ci l'importance des relations pacifiques, d'interdépendance et de coopération pour l'assouvissement de leurs besoins primaires (alimentaires et de sécurité).

En ce qui concerne la justice par rapport aux violations commises durant le conflit, ces mesures se révèlent toujours les plus délicates. Beaucoup dans l'élite dirigeante ont à y perdre et l'oubli des méfaits pour repartir sur de nouvelles bases a souvent été choisi au profit de la paix. Néanmoins, dès la fin des années 1980 – début des années 1990, avec l'essor de la culture des droits de l'homme au sein des agences internationales accentué par le travail d'ONG telles que Human Right Watch et Amnesty International, l'impunité n'était plus possible et les dirigeants ont dû trouver des parades (Huyse, 2008). Depuis lors, le concept de justice en contexte d'après-guerre a vigoureusement été approfondi, ouvrant au constat de la variété de ses possibilités. La justice peut ne pas seulement être rétributive mais aussi réparatrice.

En ce qui concerne la présentation des excuses et la réparation, celles-ci sont souvent très difficiles à formuler et mettre en place. La présentation d'excuses publiques est coûteuse et demande beaucoup d'humilité. L'appréciation de sa sincérité par l'autre

partie demande un certain niveau de confiance préalable. La réparation des victimes compte tenu de l'effondrement économique suite à la guerre, du nombre de victimes et la difficulté de détermination du statut de victime est périlleuse. Il en résulte que les victimes ne reçoivent jamais vraiment de compensation même symbolique ou bien très tardivement.

L'approche structurelle répond aux dimensions matérielle et sociale d'un conflit mais fait fi de la dimension symbolique qui s'intéresse aux émotions, visions du monde, valeurs et aspects identitaires d'un conflit. La dimension matérielle considère les besoins matériels des individus tels que les besoins d'eau, nourriture et abris et donc de terres. Cette dimension peut s'associer à la vision réaliste du monde. La dimension sociale quant à elle s'intéresse aux besoins d'appartenance et de reconnaissance, de sécurité et de prédictibilité des individus. Elle s'associe à la vision libérale du monde dans le sens où elle prône une structure qui équilibre les pouvoirs, encourage la coopération, permet une bonne communication entre les différentes parties de la société et la participation de tous. L'approche structurelle est souvent exclusivement influencée par la vision occidentale de résolution de conflit qui n'est pas toujours appropriée aux cultures non-occidentales.

La deuxième et troisième approches mises en lumière par Rosoux (2008) sont des approches relationnelles. Il s'agit de l'approche socio-psychologique et l'approche spirituelle. Elles visent les relations, les interactions et la communication entre les parties en conflit et demandent l'investissement de l'ensemble de la société. Elles se préoccupent des dimensions sociale et symbolique d'un conflit. Ce sont surtout celles-ci qui vont nous intéresser dans le cadre de ce mémoire. Ce sont aussi celles qui depuis les années 1990 sont de plus en plus étudiées suite au constat que les changements structurels, bien que nécessaires, ne sont souvent pas suffisants pour garantir une paix durable. De plus, la nature des conflits, de plus en plus interne ajoute une complexité due à la proximité des parties qui diminue la portée des changements structurels. Néanmoins, ces approches ont une opérationnalisation bien plus compliquée qui alimente la controverse sur le bien-fondé de la réconciliation collective dans le *peacebuilding*. En effet, les possibilités cognitives et

spirituelles de réconciliation sont dépendantes de la culture, du langage et de l'histoire d'une société (Herman, 2004).

Approche socio-psychologique

L'approche socio-psychologique touche au cognitif, à la formation d'une nouvelle réalité subjective et basée sur les expériences des groupes en conflit. Ce processus demande un changement mutuel des motivations, objectifs, croyances, attitudes et émotions de la part de la grande majorité des membres de la société en faveur de la paix, c'est-à-dire un changement de relation entre les membres de différents groupes de la société (Bar-Tal & Benninck, 2004). Il s'agit d'un processus lent, semé d'embûches de suspicion, de peur, de défiance, de rejet et d'interprétations déformées. Les groupes grâce à des expériences positives dans de nouveaux espaces de partage sont petit à petit censés ajuster mutuellement leurs croyances sociales, leurs valeurs et attitudes pour transformer leur relation respective à « l'autre ». Ces ajustements laissent de la place pour autre chose que du rejet. Le processus est loin d'être linéaire et à chaque pas en avant, une rechute est possible. Un changement profond du répertoire psychologique collectif demande du temps et de l'investissement. Les croyances sociétales déterminent l'orientation émotionnelle collective, point central de l'éthos social. Les croyances sociétales sont développées au cours de la vie sociale et les expériences de vie les alimentent. De cette façon, en temps d'hostilités, les rapports conflictuels alimentent alors les croyances sociales, déshumanisant le groupe adverse. Pour inverser ces croyances, il faudra du temps et de l'effort. La réconciliation n'est pas un processus qui s'engendre de lui-même (Bar-Tal & Benninck, 2004). Le changement est toujours douloureux et inquiétant (Bar-Siman-Tov, 2004). Il rencontrera inévitablement de l'hostilité de la part du groupe social car il procure de l'incertitude. Le groupe ne peut plus se cacher derrière le seul rôle de victime. La reconnaissance de l'humanité du groupe rival et de ses propres responsabilités dans le conflit (excepté en cas d'asymétrie totale), si elle se déroule simultanément ouvre la voie à une reconsidération de son identité et peut alors mener à une réconciliation collective. La réconciliation structurelle avec ses assurances légales de respect et d'égalité de traitement des parties permet d'adoucir les menaces perçues lors du processus d'ajustement de l'identité des protagonistes.

Approche spirituelle

Enfin, l'approche spirituelle est une continuation de l'approche socio-psychologique. Elle va plus loin que cette dernière dans le sens où elle fait appel aux symboles, à certaines valeurs religieuses ou traditionnelles, indigènes pour créer un « espace de guérison, d'apaisement » des relations (Lederach, 1998 in Bar Tal & Benninck, 2004, p.19). Cet espace offre une ouverture empathique où les souffrances du passé peuvent être reconnues, les torts peuvent être admis. Le deuil des pertes d'êtres chers ou des opportunités peuvent s'accomplir. Cette approche est la plus controversée à cause de sa connotation religieuse mais elle ne se résume néanmoins pas à cela. Les termes de restauration des relations, de pardon et de guérison collective y sont le plus souvent explorés et l'être humain y est appréhendé dans son entièreté, dans son corps, son esprit et ses relations au monde et aux autres. La spiritualité est plus que la religion et se retrouve au sein de toutes les cultures. De cette façon, l'absence de certains concepts tels que le pardon ou la compassion dans certaines langues locales (Herman, 2004) peut être palliée par d'autres qui font sens à la culture en question en termes de maintien et entretien de relations pacifiques avec l'« autre ». Cette approche demande une connaissance profonde des us et coutumes de la société en conflit, ce qui peut contrarier la vision occidentale de recherche de solutions rationnelles et universelles. Cependant, de nombreux auteurs (Horowitz, 1993 ; Hayes, 1998 ; Gardner-Feldman, 1999 dans Bar Tal & Benninck, 2004) sont sceptiques quant à la possibilité de restauration complète des relations entre les parties.

Nous allons voir dans ce mémoire que la distinction entre l'approche socio-psychologique et l'approche spirituelle n'a pas lieu d'être car elles répondent toutes deux, à des degrés différents à la dimension symbolique d'un conflit et c'est cette dimension qui va nous intéresser.

Pour conclure sur ces trois approches, il est important de les considérer en combinaison plutôt qu'en compétition. Chacune d'elles répond à une dimension spécifique d'un conflit et donc aucune ne peut être considérée comme plus importante qu'une autre. En ce qui concerne l'ordre dans lequel mettre en place les différentes approches, l'ordre dans lequel elles ont été présentées semble le plus

intuitif. Néanmoins, la réalité n'est jamais aussi simple que la théorie et la manière la plus optimale pour enclencher une réconciliation en profondeur est la simultanéité des approches de manière *top-down* et *bottom-up* par une diversité de protagonistes (politiques et sociaux). Le timing dépendra également des contextes. Le sermon de Ruth-Heffelbower qu'il a adressé en 2000 en Indonésie vient très justement conclure ce chapitre : « Reconciliation is a word that travels surprisingly well across language and religion, while allowing different peoples to impute somewhat different meanings to it as it travels. [...] Different groups and individuals should each find their own different paths to reconciliation, so these differences will constitute resilience of reconciliation » (Braithwaite, 2014, p.226).

2. Justice transitionnelle

La fin de la deuxième guerre mondiale a eu pour contre-coup direct une apologie de la reddition des comptes et l'apparition des droits de l'homme. Néanmoins, dès les années 1950 et jusqu'aux années 1990, l'amnistie, le silence et l'oubli forcé, pour aller de l'avant après une guerre, sont de mise. La vérité et la justice semble inévitablement compromettre la paix si difficilement atteinte (Huysse, 2008). Cependant sur le long terme, la justice et la vérité semblent être des éléments indispensables à une paix durable. Pourtant, les Nations-Unies commencèrent seulement en l'an 2000, avec le rapport de Brahimi, à insister sur le fait que la paix n'était pas seulement l'absence de violence physique et que la justice, entre autres, permet de contrecarrer certaines violences structurelles (Mallinder, 2014).

Dans les années 1980, le courant des droits de l'homme prend de l'ampleur. Les organisations non-gouvernementales (ONG) telles qu'Human Right Watch et Amnesty International dénoncent de plus en plus les atteintes aux droits de l'homme et l'impunité des responsables. Un appel plus prononcé à la justice se fait entendre et de plus en plus de conventions et protocoles vont dans ce sens. Ainsi, se met en place la Cour Pénale Internationale à La Haye ainsi que les tribunaux pénaux internationaux d'exception pour le Rwanda et pour l'ex-Yougoslavie. Cependant, il s'agit de la justice telle qu'elle est appréhendée en Occident, la justice rétributive ou pénale. Cette justice se fonde sur des concepts et des principes occidentaux et une conception du temps linéaire. La justice rétributive se focalise sur le crime commis et

écarter, isole le coupable. Cette justice punitive est difficile à mettre en place au lendemain des pourparlers de paix. Les négociateurs belligérants vont tout faire pour se protéger. De plus, la durée des procédures, les coûts élevés que cette justice entraîne et le manichéisme de sa démarche rend l'application de celle-ci difficile au lendemain d'une guerre. Depuis les années 1980, des alternatives de justice transitionnelle ont été explorées. Selon Huyse (2008), la commission de la vérité et de la réconciliation (TRC) d'Afrique du Sud de 1995 s'est révélée décisive dans l'approfondissement du concept de justice.

Depuis lors, la justice transitionnelle, qui peut aussi être nommée traditionnelle ou réparatrice, a le vent en poupe. En 2004, dans son rapport du mois d'août sur l'Etat de droit et la justice transitionnelle dans les sociétés en conflit ou post-conflit, le Secrétaire Général des Nations-Unies, Kofi Annan reconnaît la valeur des traditions judiciaires informelles et indigènes au même titre que les standards internationaux de justice (Huyse, 2008). Le programme des Nations-Unies pour le développement (UNDP) estimait en 2006 que 80 à 90 % des règlements des différends se faisaient par la voie judiciaire informelle (Mallinder, 2014). Néanmoins, la justice transitionnelle informelle est un domaine récent, fourre-tout et idéalisé, encore très peu étudié et défini.

Dans un premier temps, sa terminologie pose un problème. Le terme occidental de justice « traditionnelle » nie ses adaptations au temps, aux circonstances sociales, politiques et économiques ainsi que ses hybridations, son métissage avec d'autres paradigmes (Huyse, 2008). Il postule un retard et une certaine inertie. Le terme informel peut être cohérent dans le sens où la justice pénale est considérée comme le paradigme dominant, néanmoins cette justice indigène peut très bien aussi avoir un caractère formel (Braithwaite, 2014). Les termes indigène ou endogène, quant à eux, désignent la sensibilité culturelle du paradigme. Pour ma part, j'utiliserai le terme de justice réparatrice (*restorative justice*) compte tenu de ses propriétés de restauration des relations plutôt que de punition et d'exclusion, propriétés de la justice pénale ou rétributive. Ce terme réveille, en revanche, l'inquiétude de certains auteurs sur l'occidentalisation du terme et la reprise des pratiques indigènes en

faisant l'abstraction des contextes culturels qui les ont vu naître (Blagg, 1997 dans Braithwaite, 2014).

La justice réparatrice est une facette de la justice intéressante pour lutter contre l'impunité. Malgré le peu de consensus dans la littérature, Mallinder (2014) dégage quatre éléments fondamentaux qui permettent aux pratiques indigènes d'être considérées comme faisant partie de la catégorie de la justice réparatrice. Premièrement, la justice réparatrice se focalise sur le **dommage causé** par un crime et sa réparation alors que la justice pénale, une fois que l'illégalité de l'action est avérée, elle se focalise sur la punition. Avec la justice pénale, la victime est souvent marginalisée car la majorité des ressources sont dirigées dans la procédure et l'isolement du coupable. Dans la justice réparatrice, la définition du dommage pour qu'il rentre dans une certaine case n'est pas important. Dès qu'il y a une violation d'une personne ou d'une relation, il y a un **dommage à réparer** (Zehr, 2008 dans Mallinder, 2014). Deuxièmement, la punition de la justice réparatrice est une réparation qui mène à une restauration des relations et une réintégration. Le coupable doit **prendre ses responsabilités**, s'il veut avoir l'opportunité de réintégrer sa communauté. La punition se veut constructive et la réparation proportionnelle aux capacités et ressources du coupable. La réparation peut être financière, symbolique ou participative, c'est-à-dire le responsable doit rendre service à la communauté. Au sein des tribunaux criminels, les coupables sont incités à mentir, à cacher une part de la vérité pour écoper de la plus petite punition possible. La justice réparatrice est tournée vers l'avenir tandis que la justice rétributive pénale est tournée vers le passé. La réintégration après d'importantes violations peut être difficile et créer des tensions au sein de la communauté. Il est important que la communauté soit préparée et soit incluse dans le processus de décision des peines. Le coupable quant à lui devra prouver ses remords et sa sincérité afin d'apaiser l'hostilité des victimes. Si sa déclaration semble trop intéressée et hypocrite, la réintégration sera plus difficile. En cas de récidivisme ou de non-respect de la décision de justice, des pénalités plus conséquentes peuvent être pensées et prévues. Néanmoins, la justice réparatrice est justement pensée pour briser le cercle vicieux du récidivisme. En effet et c'est le troisième élément, la justice réparatrice se veut **inclusive** et encourage la

participation de toutes les parties prenantes au dommage dans la décision de justice, victimes et coupables y compris. Les parties prenantes ont un **rôle d'acteur**, contrairement à la justice rétributive qui les laisse passifs. Tout le monde a voix au chapitre car chacun a souffert. La justice réparatrice permet une compréhension plus large d'un crime. Alors que la justice pénale ne tient compte que de la violence physique et se focalise sur le responsable des actes, la justice réparatrice permet également d'appréhender la violence structurelle qui a permis à un tel crime d'avoir lieu (génocide, apartheid) (Drumbl, 2005 dans Mallinder, 2014). La participation des victimes et des auteurs des crimes dans la conception des principes de justice, dans la mise en place du système et pendant les audiences garantit l'engagement et le respect de l'ensemble de la population à cette justice. Grâce au dialogue, chacun peut y trouver son compte et avoir son mot à dire dans l'appréciation de la peine de réparation. D'ailleurs, ce développement participatif peut réaffirmer les piliers de la démocratie au sein de la population. De plus, cette justice inclusive offre un espace où les victimes et les coupables peuvent se rencontrer, dialoguer et appréhender la complexité des conflits, des crimes ainsi qu'appréhender l'humanité de chacun car pendant une guerre les catégories de victimes et d'auteurs de crimes sont fluides. Enfin, le quatrième élément concerne la **révélation de la vérité**. Comme le focus de la justice réparatrice est le dommage causé et à réparer, l'exploration de la « vérité » ou plutôt des vérités est un point central. En donnant sa vérité, le responsable reconnaît son tort et cela peut permettre d'éviter la répétition du crime. Ensuite, cette reconnaissance peut alors contribuer à apaiser la souffrance produite par le dommage et contribuer à la reconstruction de la société. Long et Brecke (2000 dans Ross, 2004), dans leur étude sur les commissions de vérité en Amérique latine, attestent du pouvoir symbolique qu'a la reconnaissance des violences du passé sur les victimes, même à travers seulement quelques cas. Contrairement à la justice pénale où une grande partie de la vérité sera cachée pour amoindrir la punition, la justice réparatrice encouragera l'étalage de toutes les facettes de la vérité pour faciliter la réintégration du coupable et restaurer les relations communautaires. Cette plateforme pour la vérité contribue au dialogue, à la transparence et à la dignité de tous.

Mallinder (2014) soutient que l'amnistie peut être un outil notable pour encourager les auteurs de crime à confesser leurs fautes, ce qu'attendent désespérément les victimes de ces crimes. Néanmoins, ces lois d'amnistie sont, pour l'heure, associées à une entrave à la justice. Pourtant, ces lois, si elles sont conçues de manière à ce que les responsables de crimes aient à prendre leur responsabilité envers la population et que cette dernière ait son mot à dire en ce qui concerne la réparation des dommages causés, pourrait promouvoir une justice constructive. Les élites au pouvoir vont tout faire pour ressortir le moins égratignées possible des négociations de paix. Une amnistie conditionnelle accordée aux auteurs de crimes pourrait s'avérer une solution acceptable pour les deux camps. Les uns auraient enfin droit à entendre la vérité et les autres pourraient la dévoiler sans redouter les conséquences de cet aveu. Étant déjà incriminés, ils n'ont plus rien à perdre et la coopération ne peut que les aider à mieux se réintégrer. Bell et O'Rourke (2007 dans Mallinder, 2014) argumentent dans ce sens, déclarant que « l'amnistie en échange de la vérité permettrait une reddition des comptes plus exhaustive en allant au-delà de la procéduralité excessive de la justice pénale vers un compte rendu plus complexe de la responsabilité individuelle, communautaire et institutionnelle ». Pour Long et Brecke (2000 dans Ross, 2004), il n'y a pas de justice sans vérité.

Pour conclure, la justice réparatrice s'inspirant de la justice populaire, introduit une signification plus spirituelle à la justice étatique qui la rend plus facile à suivre et à accepter par la population (Braithwaite, 2014). Pour le moment, elle est considérée comme un compromis ou comme une exception. La justice pénale reste toujours la référence. Llewellyn (2014) argumente, quant à elle, pour une considération de la justice réparatrice comme un paradigme englobant la justice rétributive et non le contraire. La justice rétributive serait partielle car elle ne s'occupe que d'isoler le responsable d'un dommage sans ensuite tenter de restaurer les relations brisées par l'action. Huyse (2008) penche pour une combinaison des deux paradigmes, chacun pouvant compléter l'autre. Le monde est constitué d'un vaste éventail d'expériences nationales et culturelles et les manières de les gérer sont multiples. Un regard ouvert sur les multiples façons de faire permet d'alimenter la créativité en ce qui concerne la réconciliation. La justice réparatrice ouvre à un espace de dialogue entre les parties

et tout espace de dialogue peut ensuite entraîner un rétablissement des relations et pourquoi pas le pardon. Pour Long et Brecke (2000, dans Ross, 2004), le pardon est un mécanisme qui permet de changer la colère et la honte en empathie.

John Braithwaite (2014) présente dans son article le concept indonésien de « gotong royong », qui lui tient particulièrement à cœur. Ce concept de partage collectif du travail a été utilisé en faveur de la réconciliation en Indonésie entre les chrétiens et les musulmans. En Indonésie, l'engagement politique en faveur de la recherche de la vérité est presque inexistant. Néanmoins, dans de nombreux villages, malgré la non-reconnaissance des crimes commis contre l'une et l'autre communauté, des gestes communs et pratiques de réconciliation ont vu le jour. Des communautés chrétiennes reconstruisirent les mosquées auxquelles elles avaient mis le feu ou bien des communautés musulmanes réédifièrent les églises qu'elles avaient rasées plus tôt, en signe de volonté de réconciliation. Les communautés chassées et molestées furent invitées à se rétablir et une cérémonie en leur honneur fut organisée. Ils participèrent, ensuite, ensemble aux projets de reconstruction du village. Jamais un mot sur ce qu'il s'était passé ne fut échangé. Le processus de réconciliation se déroula à travers la participation dans les projets communautaires. Valérie Braithwaite (2009 dans Braithwaite, 2014) remarque que le partage du pouvoir transcende le désengagement et la défiance. Le « gotong royong » ou le partage du fardeau communautaire présente une autre forme de réengagement, encore plus significative pour des villageois que le partage du pouvoir (Braithwaite, 2014). Décider et faire ensemble permet de tresser de nouvelles fondations pour la paix et rétablir la dignité de la communauté anciennement bannie, sans qu'aucun fait ne soit reconnu. Les premiers responsables des offenses enclenchèrent le processus, montrant leur bonne volonté et leur remords. Les victimes qui avaient été chassées en sortirent revalorisées, prises en charge et respectées. Cet exemple prouve la créativité des processus de réconciliation et met en avant l'approche participative et ritualisée pour faire cicatriser les blessures sociales. La vérité n'est peut-être pas toujours indispensable mais un espace où le dialogue peut se construire semble primordial. Néanmoins, le droit à la vérité commence à faire coutume (UNHCR, 2005 dans Mallinder, 2014).

3. Application

Le type de conflit (interne ou international), l'aboutissement de celui-ci et l'imputabilité de son émergence ainsi que le contexte culturel conditionneront différemment le processus de réconciliation. Ce mémoire ayant pour étude de cas l'après-guerre civile au Mozambique, se concentra sur la réconciliation après un conflit interne, où aucune des deux parties n'a vaincu l'autre militairement, même si on verra que politiquement le parti FRELIMO (*Frente de Libertação de Moçambique*) est ressorti gagnant des premières élections de 1994. L'imputabilité du conflit semble émaner du mouvement RENAMO (*Resistência Nacional Moçambicana*) malgré la violence structurelle instituée par le gouvernement post-colonial sur les populations rurales qui a permis la perpétuation du conflit.

Dans ce mémoire, la réconciliation au Mozambique sera analysée en tant que processus et objectif suivant l'approche socio-psychologique et spirituelle car elles répondent à la dimension symbolique du conflit pour les populations rurales. Cette dimension symbolique du conflit va nous intéresser compte tenu de la nonchalance des élites politiques à l'égard des traumatismes qu'a subis la population rurale et de l'émergence de mécanismes sociaux endogènes de réparation du tissu social rural.

Ignatieff (dans Rosoux, 2008, p.549) dégage deux définitions : d'une part, le croisement émotionnel des cœurs et des esprits ; d'autre part, l'acceptation du monde tel qu'il est véritablement, au lieu de lutter contre ou s'y opposer. Ces deux définitions englobent relativement bien l'approche symbolique. Celle-ci est souvent négligée, ignorée ou même rejetée pour son caractère subjectif, confus et imprévisible (Schirch, 2005, p.38). Chaque individu perçoit le monde différemment selon un prisme qui lui est propre, dynamique et donc en perpétuel mouvement, façonné au fil des expériences, des influences, de l'éducation et de la socialisation. Ce prisme ou vision du monde lui permet de comprendre le monde à travers ses sens, ses émotions, ses perceptions, sa culture, ses valeurs et son identité (Schirch, 2005). De nombreux éléments d'un conflit ont une signification symbolique ou émotionnelle qui n'est pas perceptible mais entrave la résolution de conflit.

La première spécification qui est le croisement émotionnel des cœurs et des esprits évoque plutôt la réconciliation en tant qu'objectif. Elle sous-entend une

reconnaissance des émotions et perceptions différentes des parties au conflit et donc une capacité à les appréhender au sein si pas d'un même monde, d'un même « univers de signification » (Asmal et al., 1997 dans Bar Tal & Benninck, 2004, p.20). Pour Hayner (1999 dans Bar Tal & Benninck, 2004), tant qu'il y aura un refus de reconnaissance des événements douloureux pour l'une des deux parties, la réconciliation ne pourra qu'être superficielle. Les parties doivent être prêtes à « faire face aux vérités qui dérangent » (Asmal et al., 1997 dans Bar Tal & Benninck, 2004, p.20) pour qu'un cadre commun du passé puisse émerger englobant la pluralité des récits du conflit.

La deuxième spécification qui est l'acceptation du monde tel qu'il est, elle, semble particulièrement importante pour comprendre la réconciliation en tant que processus. Il s'agit de sortir du cercle vicieux alimentant l'ethos de la guerre pour passer vers un ethos de la paix (Ross, 2004). Rosoux (2008) présente trois étapes primordiales pour passer d'un ethos à un autre : la révision des représentations sur son groupe d'appartenance, la révision des représentations attribuées à l'autre, c'est-à-dire au groupe adverse et la confrontation des récits des événements passés, c'est-à-dire des gloires, des déshonneurs et des préjudices. En effet, les événements passés ont provoqué de la souffrance pour chaque camp. Le processus de réconciliation nécessite une évolution psychologique et critique du conflit. Bar-Tal et Benninck (2004) enrichissent l'énonciation de Rosoux en parlant d'un besoin de changement dans cinq conceptions de croyances sociales : un changement de croyance à propos des aspirations et des justifications de son groupe d'appartenance (1), un changement de croyance à propos du groupe opposé (2), un changement de croyance sur son propre groupe d'appartenance (3), un changement de croyance sur les relations qu'entretiennent le groupe d'appartenance et le groupe adverse (4) ainsi qu'un changement de croyance sur la paix et la guerre (5). Les conflits entre groupes sont une caractéristique omniprésente dans la vie en société, dès que l'aspiration ou le besoin de l'un va à l'encontre de l'autre. Néanmoins, la violence physique n'est pas la seule possibilité de règlement de conflit. Dans un premier temps, les groupes en conflit devront réviser leur justification pour l'engagement et le maintien des hostilités ainsi que leurs aspirations qui entrent directement en compétition avec

celles du groupe adverse. De nouvelles aspirations prenant en considération le respect de l'autre devront ainsi être créées et acquérir un fondement au sein des croyances du groupe. Deuxièmement, la façon dont l'autre, le groupe adverse est perçu devra évoluer pour reconnaître son humanité et laisser place aux nuances. Lorsque l'autre devient légitime, ses besoins et ses aspirations peuvent être prises en compte. Troisièmement, le groupe devra accepter l'auto-critique et aller au-delà du sentiment de victimisation. Quatrièmement, l'importance de la coopération et des sentiments constructifs entre groupes devra être au cœur des nouvelles croyances sociétales. Le souci du bien-être de l'autre survient non pas par altruisme mais en raison de l'interdépendance que les groupes entretiennent. Enfin, les croyances sociétales concernant la paix devront évoluer de leur vision utopique à réaliste, consciente des bénéfices comme des coûts de celle-ci et des conditions pour son apparition ainsi que son maintien. Les émotions collectives de peur, colère et haine devront faire place à celles d'espoir en un futur sans violence et hostilité (Bar Tal & Benninck, 2004). Ces processus de changement, révision des croyances sociétales engendreront indéniablement de l'hostilité de la part de certains membres du groupe. Néanmoins, lorsqu'une majorité est prête à faire le pas, les avancées suivent souvent un cercle vertueux.

Il est important de souligner qu'une personne appartient toujours à plus d'un groupe. On peut également définir ces appartenances à différents groupes en tant qu'identités particulières (genre, ethnie, religion, langue, classe, éducation, familles, club, etc.) (Schirch, 2001). Ces différentes identités particulières constituent l'identité générale d'un individu. Les individus ont besoin des identités particulières pour se définir en rapport et par rapport aux autres (Fitzgerald, 1993 dans Schirch, 2001). En fonction des contextes, l'une des identités ressortira plus que les autres. Chaque groupe (et donc identité) a sa propre culture qui codifie le comportement et les interactions au sein du groupe. Les visions du monde des membres du groupe, quant à elles, composent et façonnent la culture du groupe et inversement, les différentes cultures auxquelles l'individu appartient se reflètent dans sa façon de penser (Schirch, 2001). Lorsqu'une caractéristique de l'identité générale prend le dessus sur les autres, un conflit entre groupes peut facilement se perpétuer (Schirch, 2001). En

effet, comme les identités particulières se construisent en rapport et par rapport aux autres, la présence d'un opposé permet souvent son maintien et son renforcement (Cosser, 1956 dans Schirch, 2001).

En climat de paix, les individus sont conscients de leur appartenance à de multiples groupes qui leur permet de dépasser leurs divisions sur certaines dimensions car, sur d'autres, ils sont en conformité (Schirch, 2001). Chaque dimension de l'identité prend le dessus suivant le contexte dans lequel l'individu se trouve (Schirch, 2001). Chaque individu a son propre répertoire de valeurs culturelles compte tenu de ses groupes d'appartenance choisis ou non, qui l'exposent à des expériences du monde spécifiques constituant des visions du monde propres à lui-même.

Lorsqu'un conflit surgit, chaque groupe est tenté d'ignorer ou rejeter les informations qui le rapprochent du groupe adverse et ainsi maintenir une certaine cohérence cognitive (Fisher, 2001 dans Schirch, 2001). Une identité particulière prend le dessus sur l'identité générale plurielle. Le processus psychologique de rejet d'informations compromettantes contribue à façonner cette allégorie du groupe opposé, inférieur et immoral. Cette négation de l'autre devient un point central de sa propre identité. C'est de cette façon que le processus de déshumanisation de l'ennemi opère. Les individus d'un groupe se concentrent sur la dimension unique de leur identité qui les oppose à un autre groupe et l'engrenage de discordance puis de haine s'enclenche, oubliant les dimensions qui pourraient les rapprocher. Tambiah (1986 dans Rosoux, 2008) insiste sur l'importance de déconstruire les différences historiques pour appréhender les expériences communes des groupes en conflit et ne pas se limiter à ce qui les divise.

Le groupe a l'impression qu'en reconnaissant le groupe adverse en tant qu'humain, cela reviendrait à nier sa propre identité (Kelman, 1978 dans Rosoux, 2008, p.550). Pourtant, la reconnaissance de la complexité du passé ainsi que la séparation des auteurs d'actes immoraux de ces actes (Bar Tal, 2000 dans Rosoux, 2008) permettent d'alléger la victimisation identitaire et, contrairement à ce qu'on pourrait croire, l'identité du groupe se voit renforcer (Kelman, 2004 dans Rosoux, 2008). Le processus de réconciliation socio-psychologique se constitue des moyens mis en place qui permettent d'ouvrir les groupes ennemis à la complexité de leur identité, sa

transversalité, sa flexibilité et son caractère multiple. Ross (2004), plutôt que de parler d'approche structurelle et d'approche socio-psychologique, résume ces dernières en tant qu'approche basée sur les intérêts et approche basée sur l'identité. Cette qualification se base sur leurs distinctions principales. Le changement d'attitude collective demande beaucoup de temps et d'efforts et rencontrera inévitablement de l'hostilité de la part des membres du groupe. Il est, d'ailleurs, inconcevable de forcer l'enclenchement du processus depuis l'extérieur, surtout en cas d'atteintes lourdes à l'humanité comme en cas de génocide. Souvent, des personnes ayant des rôles catalyseurs, reconnues pour leur adhérence à de multiples identités (ou groupes) vont se démarquer et tenter de personnifier la complexité de la réalité. Dans le cas du Mozambique, nous verrons plus loin que l'archevêque de Beira, Don Gonçalves, a tenu ce rôle. Herman (2004) est néanmoins sceptique quant à la transférabilité des changements de perceptions individuelles aux changements de perceptions collectives. Nous allons également voir plus loin, l'efficacité des rituels dans l'enclenchement de cette reconnaissance collective de la complexité d'un conflit et la redéfinition de l'identité des groupes sociaux.

Il semble important de revenir sur la dernière étape décrite par Rosoux (2008) concernant la confrontation des récits des événements passés, qui a été sous entendue dans le processus de révisions des croyances sociétales mais pas assez approfondie. Dans les premiers moments d'un accord de paix, la tentation est souvent grande d'effacer les événements passés pour aller de l'avant. Cependant, nous verrons grâce à l'analyse du cas du Mozambique, « l'amnésie sociale » (Jaquemet, 2008) n'existe pas. Tôt ou tard, si ce n'est pas verbalement, c'est par les émotions et les actions que les événements du passé resurgissent. Le passé, le présent et le futur sont inévitablement présents dans la vie quotidienne d'une collectivité et ces trois éléments doivent être gérés délibérément (pas forcément de manière linéaire, ni verbale) pour que des relations saines entre anciens adversaires puissent émerger (Lederach, 1999 dans Ross, 2004). Garton Ash (2003 dans Rosoux, 2008) déclare justement que la question n'est pas de choisir entre oublier et se souvenir mais de trouver comment oublier ET se souvenir, c'est-à-dire trouver comment reconnaître la pluralité des réalités vécues au cours du passé pour pouvoir

aller de l'avant. La reconnaissance de la pluralité des expériences d'un même événement tout en gardant comme base son expérience propre ou l'expérience de son groupe (Kelman, 2004 ; Rosoux, 2017) permet d'appréhender le passé en se coupant du cercle vicieux de la haine mutuelle ; car l'expérience de l'adversaire est elle aussi faite de souffrances. Les événements traumatiques d'une guerre engendrent de nombreuses pertes. Celles-ci, selon Lewis-Herman (1993 dans Montville, 2001), ne peuvent pas être pleurées en temps de guerre selon les conventions sociales ordinaires. Cette rupture des conventions sociales empêche le deuil et entretient le poids du trauma qui pourra ainsi passer de génération en génération. L'énonciation et la reconnaissance publique des événements traumatiques contribue à alléger la souffrance vécue en la déchargeant de son poids émotionnel. De plus, ces événements deviennent des éléments centraux de l'existence sociale du groupe et la peur qu'ils soient niés ajoute du poids à la mémoire émotionnelle du groupe (Ross, 2004). En validant les événements, ce poids émotionnel peut s'alléger. Minow (1998 dans Ross, 2004), avec son étude sur les commissions de vérité en Amérique du sud, ajoute qu'il n'y a pas besoin de débiter de manière exhaustive l'ensemble des événements traumatiques, la résonance de certains cas est suffisante pour alléger le poids de la souffrance vécue.

Pour conclure, nous avons pu voir que la réconciliation socio-psychologique demande une imprégnation et un changement profond des croyances sociétales et de la perception des expériences collectives. Les rituels peuvent être un outil pour y parvenir. Le cas du Mozambique avec son utilisation de rituels de purification lors de la démobilisation et réintégration des anciens combattants et par la suite des rituels de dépossession m'a incitée à étudier plus profondément cet outil.

III. Rituels

Les rituels et les actions symboliques sont encore difficilement accueillis dans le monde scientifique occidental, jugés irrationnels et conceptuellement problématiques. Le concept de rituel a été fortement étudié en anthropologie ou en théologie mais reste surtout assigné aux sociétés traditionnelles ou à la religion, comme un outil préscientifique de mise en sens du monde. Les émotions, les sens et les symboles, difficiles à appréhender, viennent mettre en doute la rationalité tant chérie dans le mode de pensée occidentale et sont donc souvent rejetés. Pourtant, ceux-ci font partie intégrante de l'expérience humaine. Pour Schirch (2005, p.27), « humans are sensual creatures with a penchant for symbol, action and the need to create and re-create ».

1. Concept

Les définitions du terme « rituel » vont dans tous les sens, si bien que de nombreuses critiques viennent à dénigrer l'intérêt du concept. Schirch (2005) choisit de définir le terme dans toute sa complexité sur 5 continuums de religieux à séculaire, de traditionnel à improvisé, de formel à informel, de socialisant à transformatif et de constructif à destructif. Ceci témoigne de sa flexibilité. Néanmoins, le rituel devient rituel en fonction de la signification qu'on lui accorde. De cette façon, pour reprendre Schirch (2005, p.17), **un rituel se constitue d'actions symboliques**, c'est-à-dire d'actions qui ne sont pas directement compréhensibles et qui demandent donc une certaine interprétation. Ces actions symboliques **permettent de communiquer un message formateur**, renforçant le statut quo **ou transformateur**, incubateur de changement social **dans un espace social unique**, à l'écart de la vie quotidienne matérielle. Ce message plutôt que d'utiliser le vocabulaire verbal et de se référer à la pensée rationnelle, manipule les perceptions, les sens et les émotions à l'aide de symboles, de mythes et de métaphores et offre ainsi le champ à de multiples interprétations. L'ambiguïté des symboles permet à chacun d'y comprendre ce qu'il a envie d'y comprendre tout en liant le sens perçu par chacun à un tout. Schirch (2005) s'appuie sur les définitions d'anthropologues tels qu'Alexander ou Geertz ainsi que celle du sociologue Bocock, du pédagogue McLaren et des neurobiologistes Laughlin, d'Aquili et McManus. Pour Alexander (1950 dans Schirch, 2005), un rituel

est transformateur. Il s'agit d'une pratique planifiée ou improvisée qui entraîne une transition de la vie quotidienne à un cadre alternatif où la vie quotidienne se voit transformer. Geertz (1973 dans Schirch, 2005), quant à lui, voit dans les rituels une fusion du monde tel qu'il est vécu avec le monde tel qu'il est imaginé grâce à l'action d'un ensemble de formes symboliques. Cette fusion présente les différentes facettes de la réalité vécue et imaginée comme un tout du même monde, produisant ainsi une transformation idiosyncrasique dans la sensation que chacun a du réel. Pour Bocock (1974 dans Schirch, 2005), un rituel est l'usage symbolique des mouvements et gestes corporels au sein d'une situation sociale pour exprimer et communiquer du sens. McLaren (1999 dans Schirch, 2005) le définit en tant qu'expression de sens prescrit qui permet aux acteurs sociaux de formuler, de négocier et de communiquer leur existence phénoménologique en tant qu'êtres sociaux, culturels et moraux. Enfin, les neurobiologistes (Laughlin, d'Aquili & McManus, 1979 dans Schirch, 2005) caractérisent le rituel en tant que canal de communication primitif et évolutif qui fonctionne en vertu d'un nombre de fonctions biologiques homologues chez les êtres humains et autres êtres vertébrés (synchronisation, intégration, ajustement).

Les rituels ont pour propriété de construire ou transformer les visions du monde des individus, leur rapport à leur groupe et aux autres, c'est-à-dire leurs identités et leurs relations (Schirch, 2005, p.17). De cette façon, ils peuvent devenir un outil privilégié pour enclencher le processus de réconciliation socio-psychologique en faisant appel au spirituel.

Revenons-en aux cinq continuums de Schirch (2005) sur lesquels peut se situer le concept de rituel, lui conférant ainsi des caractéristiques plus spécifiques. Le premier continuum balance entre le **religieux** et le **séculaire**. Quel qu'il soit, un rituel fait référence à des croyances et des valeurs. Ces valeurs peuvent être religieuses, c'est-à-dire ayant attrait à notre condition sur terre et faisant référence à une puissance supérieure à l'être humain. Ou bien, ces valeurs peuvent virer vers le séculaire lorsqu'aucune référence religieuse n'est nécessaire pour rassembler des individus dans un rituel. Ces valeurs peuvent être étatiques (jours fériés), familiales (partage de repas), d'égalité. Les premiers théoriciens des rituels ont eu tendance à exclusivement délimiter le concept aux actes religieux, Emile Durkheim (1915, dans

Schirch, 2005) en particulier. Il y a, en effet, dans l'usage de symboles mis en place dans les rituels, une référence spirituelle, surnaturelle. Mais, selon Turner (1988, dans Schirch, 2005), les rituels ne sont que des outils qui permettent l'intégration en profondeur de valeurs, croyances et mode de vie culturel, sans lesquels la religion n'aurait pas survécu et ne se serait pas transmise. La pratique rituelle a été amplement exploitée par le religieux mais elle ne se résume pas à ce dernier. Sa force, ce n'est pas le religieux qui la lui a conférée, c'est justement cette dernière qui l'en a fait un outil privilégié pour le religieux. Dans les sociétés où la séparation entre le religieux et la sphère publique est encore floue, il est facile de faire l'amalgame. Les rituels rassemblent ou séparent et permettent la propagation des codes sociaux.

Le deuxième continuum oscille entre la **tradition** et l'**improvisation**. Dans son sens courant, le concept de rituel est plus souvent assimilé à la tradition. Il permet de marquer les étapes importantes de la vie. De plus, Mead (1973, dans Schirch, 2005) note que de nombreux rituels raccrochent un événement spécifique avec tous les événements analogues du passé, représentant le temps de manière cyclique (mariage, funérailles, cycle des saisons, lever et coucher de soleil, marée haute, marée basse, cycle de la lune, jours fériés). Ils se rattachent à une structure définie fondée sur l'expérience antérieure et fournissent une unité entre le passé et le présent (Schirch, 2005, p.22). De cette manière, les rituels ont tendance à être répétitifs. Cette régularité permet d'ancrer le caractère important de l'événement. En Occident, cette monotonie a fait perdre à la pratique rituelle son attrait. C'est pourquoi, il y a de plus en plus de rituels alliant les éléments de répétition à des éléments nouveaux et créatifs, rendant ces derniers familiers tout en leur apportant une touche nouvelle et improvisée. Les individus font également l'usage des rituels pour donner du sens aux événements qui viennent chambouler leur quotidien. Ils agissent ainsi symboliquement et de manière improvisée pour exprimer leur douleur avec les autres. Dans les sociétés où certaines valeurs font défaut, la création de nouveaux rituels sensibles à la culture du milieu permet de transmettre une nouvelle valeur ou d'insister sur son importance. Les symboles traditionnels ou familiers s'entremêlent avec de nouveaux symboles attestant d'un contexte changé et le changeant par prophétie autoréalisatrice.

Un rituel peut également être en suspens sur un troisième continuum, entre le **formel** et l'**informel**. Les rituels sont le plus souvent associés à la formalité. Les participants sont conscients de leur implication dans un rituel. Le contexte installé hors du temps, fait prendre conscience du caractère sacré de l'événement. Néanmoins, les activités bénéficiant d'une grande valeur symbolique mais qui ne sortent pas tant de l'ordinaire telles que le partage d'un repas ou la prestation de danses peuvent également constituer un rituel. Il revêtira le caractère informel compte tenu de sa valeur symbolique non conscientisée.

Lisa Schirch (2005) présente de nombreux exemples de rituels informels et improvisés, c'est-à-dire ponctuels plutôt que réguliers. Ces derniers sont plus difficiles à appréhender car ils sortent de la case du sens communément attribué au concept de rituel. En 1997, lors d'un atelier de deux semaines de peacebuilding pour des agents communautaires hutus et tutsis rwandais, burundais et congolais se déroulant au Kenya, une sortie en safari fut prévue au sixième jour pour relâcher la pression. La supervision de l'atelier avait été jusque-là extrêmement difficile et tendue compte tenu du passif violent des deux communautés. Cette expérience de safari rapprocha les participants, l'excitation de repérer les animaux sauvages chamboula la structure d'interaction des deux groupes ennemis et permit, pour un temps, de passer au-dessus des tensions et traumatismes des mémoires collectives. Le deuxième exemple est repris par Sparks (1994, dans Schirch, 2005, p.7). Il s'agit d'un événement sud-africain entre le négociateur du Congrès national africain (ACN), Cyril Ramaphosa et son adversaire, le ministre adjoint du développement constitutionnel, Roelf Meyer. Tous deux furent invités avec leur famille pour un weekend de détente loin du tumulte des négociations. Ils n'étaient pas au courant qu'ils s'y retrouveraient ensemble. Pour combler ce moment embarrassant, ils allèrent pêcher tous ensemble. C'est là qu'un événement advint. Meyer enfonça un hameçon dans son doigt et Ramaphosa l'en libéra. Cet incident qui mit Meyer dans une position de faiblesse, le poussa à faire confiance à Ramaphosa. Cet événement transforma la relation qu'entretenaient les deux négociateurs. Schirch (2005) présente une flopée d'autres exemples dans son premier chapitre. Tout au long de son livre, elle reprend également en détail trois cas : les cérémonies de purification des amérindiens

formelles, traditionnelles et religieuses qui leur permettent de surmonter les violences structurelles de la société blanche capitaliste ; les rituels **formels, improvisés et religieux** des groupes de spiritualité féminine qui leur permettent également de surmonter les violences structurelles de la société patriarcale ; et enfin les activités **informelles, improvisées et séculaires** d'un camp de vacances de jeunes chypriotes grecs et turcs. Ces activités rassemblant deux groupes que tout divise qui n'auraient jamais eu l'occasion de les expérimenter ensemble, deviennent symboliques et peuvent, pour Schirch, être caractérisés de « rituel ».

Le quatrième continuum oscille entre le caractère **formateur** et le caractère **transformateur** d'un rituel. Les rituels ont été utilisés de tout temps pour accompagner le processus de socialisation et créer un sentiment de collectivité. Ils initient les nouveaux membres aux règles, valeurs et à la structure de la société et reconfirment ces dernières au reste, formant et perpétuant ainsi le statu quo. C'est le cas pour la plupart des rituels traditionnels. Cependant, les rituels peuvent également servir à proposer de nouvelles valeurs, visions du monde et même une nouvelle structure de société. Ces rituels transformateurs se retrouvent souvent sous forme de rites de passage. Au cours d'un rite de passage, une séparation s'opère entre la manière connue d'être et une nouvelle façon d'être (Campbell, 1988 dans Schirch, 2005). L'individu ou le groupe retourne alors transformé dans son environnement originel ordinaire, qui sera perçu comme changé lui aussi. Les rites de passage marquent le changement et facilitent les ajustements psychologiques nécessaires à l'adaptation au nouveau monde social. Ceux-ci commencent par démolir les visions du monde préexistantes en empêchant les comportements d'adaptation. L'introduction de facteurs de stress, l'absence de structure sociale et l'excitation physique procurent de l'incertitude, réduisent l'aptitude des participants à résister aux changements et rendent la confrontation à la réalité déroutante. Les participants cherchent alors à tout prix un nouveau modèle de compréhension du monde que le rituel apporte alors sur un plateau d'argent. Les rituels transformateurs défient et changent le statu quo. Par conséquent, les rituels peuvent à la fois créer et affirmer des valeurs et une structure qui procurent un sentiment communautaire.

Etant donné la disposition de toutes les cultures aux rituels, ces derniers valent la peine d'être revisités en temps de peacebuilding pour limiter la violence, construire des relations, promouvoir des valeurs constructives de non-violence et de diversité ainsi que pour la résolution de problèmes. Le développement et la participation à des rituels de construction de la paix, aussi superficiels qu'ils soient, contribuent à l'engagement public de changement de vision du monde.

Enfin, le cinquième continuum distingue les rituels **constructifs** des rituels **destructeurs**. En effet, les cultures transmettent tant des valeurs unificatrices que des valeurs clivantes. Un rituel est un outil culturel neutre de transmission de valeurs et peut donc servir tant de manière constructive et inclusive que de manière destructrice. Il n'est pas fondamentalement positif. Les conflits peuvent également être constructifs, en insufflant du changement social ou destructeurs, s'ils aboutissent à une guerre. Pour Kertzer (1988, dans Schirch, 2005), les rituels sont puissants car ils peuvent mener à la paix ou à la guerre. Ross (2004) ajoute que les outils culturels sont des moyens mobilisateurs redoutables pour exprimer les différences sociales et politiques mais aussi pour faire ressortir les points communs, réduire les différences et communiquer l'humanité de tous les individus. Les rituels peuvent donc transmettre des messages d'espoir, de paix et de vie ou des messages pernicieux et déshumanisants qui exacerbent les conflits et la violence. Lorsqu'un rituel est positif, il permet d'améliorer la vie des individus sans causer de préjudice à d'autres. Il peut servir de canal de communication (à travers des symboles plutôt qu'à travers des mots), rééquilibrer les identités et former ou transformer les relations entre groupes (Schirch, 2005, p.24).

2. Fonctionnement

Les rituels agissent sur la dimension symbolique d'un conflit. Un conflit est construit symboliquement à travers les conceptions du monde de chaque individu. Les conceptions du monde qu'ont les individus ne sont pas figées, elles évoluent au fil des expériences perçues par les sens, les émotions et les valeurs de l'individu. Chaque jour, les individus expriment, confirment et révisent leurs visions du monde pour comprendre pourquoi le monde est tel qu'il est ou que pourrait/devrait être le monde (Schirch, 2005, p.39). En Occident, cette subjectivité est déplorée et va jusqu'à

être niée dans la recherche d'objectivité à tout prix. Dans d'autres cultures, les différences de conceptions du monde entre individus sont acceptées, respectées et normalisées.

2.1. Notion de conception du monde

Pour appréhender plus clairement cette dimension symbolique qu'à toute chose qui nous entoure, il semble important de disséquer la notion de conception du monde en ses cinq éléments constitutifs : les perceptions, les connaissances sensorielles et émotionnelles, la culture, les valeurs et l'identité.

Perceptions

Les **perceptions** sont le noyau des composantes de la notion de conception du monde. Elles permettent de catégoriser les informations des expériences vécues, elles créent un système de significations qui leur permettent de faire sens de toutes les informations auxquelles l'individu fait face. Le processus de tri des informations induit cependant une sélection des informations qui sont cohérentes avec les expériences passées et conformes à leur compréhension des choses. De cette façon, les informations qui ne cadrent pas sont détournées ou dissimulées (Bateson, 1972 dans Schirch, 2005). En effet, la rencontre avec des informations incompatibles à nos conceptions du monde nous procurent un malaise et de l'inconfort (Festinger, 1957 dans Schirch, 2005). Il s'agit d'une dissonance cognitive. Pour éviter cet inconfort, deux processus sont mis en place par le cerveau. Premièrement, le cerveau **filtre** les expériences en conservant uniquement les informations qui font sens. Le processus de répression censure inconsciemment les informations incohérentes, tandis que le processus de suppression fait disparaître consciemment les informations dissonantes. Deuxièmement, le cerveau **projette** sur le monde son mode de pensée, faisant coïncider ses attentes avec la réalité, telles qu'une prophétie auto-réalisatrice. Selon Freud (1992, dans Schirch, 2005), les individus rationalisent leurs comportements et leurs croyances pour conserver une image positive d'eux-mêmes. Ce phénomène de rationalisation justifie le rejet de certaines informations, en reléguant par exemple les actions positives d'un adversaire à l'exception à la règle ou bien à de la manipulation. Ces mécanismes de défense cognitive protègent contre le

changement et légitiment le mode de pensée préexistant (Schirch, 2005), les briser relève du parcours du combattant.

Connaissances sensorielles et émotionnelles

Contrairement à la conception occidentale qui sépare le corps de l'esprit, de nombreux psychologues se sont appliqués à prouver que ces deux éléments sont intrinsèquement reliés. Les **connaissances sensorielles et émotionnelles** ont beaucoup d'importance dans la façon dont les individus font sens du monde qui les entourent (Bateson, 1991 dans Schirch, 2005). Le monde est imprégné de symboles sensoriels, surtout visuels et auditifs : de la sonnerie de téléphone qui symbolise l'arrivée d'un échange, des roses qui symbolisent la romance à la neige qui évoque les basses températures et les vacances familiales de Noël (Schirch, 2005). Maturana et Varela (1987, dans Schirch, 2005) se sont rendu compte que la communication d'un seul message passe par de multiples canaux tant verbaux que non-verbaux. Les méthodes pédagogiques traditionnelles de transfert de connaissances aux élèves ne mettent, le plus souvent, à profit que deux sens : l'ouïe et la vue. Les méthodes d'enseignement ayant recours à l'ensemble du corps et de ses sens permettent un apprentissage plus effectif (Maturana & Varela, 1980 dans Schirch, 2005). Schirch (2005) et Geertz (1973) présentent plusieurs cas où notre corps semble assimiler plus rapidement que notre esprit : un enfant comptera d'abord sur ses doigts avant de compter dans sa tête et ressentira l'amour dans sa peau avant de le ressentir dans son cœur. Tout comme, jouer un instrument de musique, maîtriser un sport ou apprendre à cuisiner se fera à force de pratique plutôt que d'étude. En ce qui concerne les émotions, elles se retrouvent en toile de fond dans chaque expérience et permettent de reconnaître la signification accordée à chaque événement, personne, objet qui croise notre chemin. Elles permettent de reconnaître, comprendre et exprimer la profondeur de notre connexion avec une expérience, l'intensité que cette expérience procure (Langer, 1948 dans Schirch, 2005). Le langage verbal ne nous permet pas, contrairement aux émotions ou à la musique, d'exprimer clairement ce qu'un événement nous a fait ressentir et la résonance qu'a cette expérience avec d'autres expériences antérieures. D'ailleurs, les émotions sont difficiles à exprimer verbalement mais elles peuvent se transmettre des uns aux

autres par des comportements spécifiques tels que le rire, les pleurs ou par des expressions faciales (Langer, 1948 dans Schirch, 2005). Les expériences émotionnelles et sensorielles passées attachées à un conflit façonnent les futures interactions avec les adversaires. S'occuper de cette dimension sensorielle et émotionnelle de compréhension du monde devient crucial pour gérer un conflit. De cette façon, les activités intégrant une plus large palette de sensations que simplement l'intellect telles que le sport, la danse, le théâtre, le partage d'un repas sont à encourager. Elles ouvrent un nouvel espace protégé où de nouvelles associations (sensation/expérience) peuvent se créer. Bien sûr, les activités traditionnelles de peacebuilding ne sont pas pour autant à laisser tomber. La diversité des approches est importante.

Culture

La **culture** peut être définie comme regroupant les conceptions du monde d'un groupe plutôt que celle d'un individu (Geertz, 1973 dans Schirch, 2005). Elle influence et est influencée par les conceptions du monde de chacun de ses membres. Dans un premier temps, elle guide ses membres en leur offrant une façon commune d'être,



Figure 1 : Les appartenances à de multiples groupes culturels qui forme l'identité d'un individu (Schirch, 2001)

des valeurs, des structures sociales et règles de conduite et d'interaction. Chaque personne appartient à et interagit avec plusieurs groupes culturels plus ou moins englobants ou spécifiques tels que le groupe familial, religieux, sportif, associatif, appartenance de genre, race, classe.

Chacun de ces groupes détient des règles spécifiques et les conceptions du monde d'un individu refléteront ses différentes appartenances selon un arrangement qui lui est propre. Chaque groupe auquel appartient un individu représente une composante de son identité. Chaque groupe culturel partage une façon de penser et détient une mémoire collective d'événements marquants pour le groupe, « *chosen trauma and chosen glories* » (Volkan, 1997 dans Schirch, 2005). Ces événements ont

une très forte signification symbolique pour le groupe. Une culture a également son propre vocabulaire, métaphores et symboles pour se référer aux événements. Elle est souvent considérée comme un obstacle à la résolution de conflit lorsque seules les dimensions matérielle et sociale d'un conflit sont abordées, c'est-à-dire lorsqu'on s'intéresse aux besoins matériels et aux besoins sociaux d'appartenance et de reconnaissance, de sécurité et de prédictibilité des individus. Cependant, les cultures peuvent être une ressource lorsqu'on aborde le conflit de manière symbolique (Schirch, 2005). Elles peuvent apporter des symboles qui font sens pour le groupe à destination du processus de résolution de conflit, de consolidation de la paix et de réconciliation.

Valeurs

Les **valeurs** sont propres à chaque individu. Les groupes culturels les véhiculent mais les individus décident lesquelles guideront leur vie. Ce sont des indicateurs, des principes inviolables qui les accompagnent dans leurs choix tout au long de leur vie. Ces valeurs influencent leurs aspirations et comportements. Pour Docherty (2001 dans Schirch, 2005), il est important de clarifier d'entrée de jeu les valeurs auxquelles les négociateurs sont attachés pour le processus de résolution de conflit et réconciliation. D'ailleurs, les processus de résolution de conflit valorisent la satisfaction de l'ensemble des besoins humains mais font souvent abstraction des valeurs contraires d'accumulation des richesses et de recherche de pouvoir politique qui peuvent réduire à néant les efforts du processus de résolution de conflit.

Identité

Enfin, le **concept d'identité** a déjà brièvement été défini dans le chapitre précédent. Il assouvit le besoin humain impérieux de se définir par rapport aux autres. Chaque groupe auquel l'individu appartient relève d'une facette de son identité. La conscience de soi des individus et leur comportement évoluent en fonction du contexte culturel dans lequel ils se trouvent (Gergen, 1991 dans Schirch, 2005). En présence de femmes, je remarquerai plus facilement mon identité de femme et à l'étranger, je m'identifierai à ma nationalité. Au travail, je m'identifierai à ma profession et à la maison, à mon rôle dans ma famille. L'espace est un indicateur important dans le positionnement que va prendre un individu. Un nouvel espace

permet à une nouvelle relation de s'établir. Les êtres humains acquièrent un sentiment d'identité à travers leur relation avec des gens qui leur ressemblent ainsi qu'avec des gens dont ils se distinguent. Chaque groupe auquel un individu appartient peut être considéré comme une identité à part entière. Les identités qui se fondent principalement sur des comparaisons négatives, c'est-à-dire sur les différences biologiques ou sociales avec d'autres groupes, peuvent se révéler dangereuses car elles peuvent mener à un sentiment de supériorité et à une déshumanisation de l'autre en induisant une réification de l'identité à une seule de ses composantes. En effet, certains sont prêts à tuer et mourir pour leur groupe d'appartenance car ils ne peuvent plus prendre du recul par rapport à celui-ci. La conscience de l'interdépendance de chaque individu à plusieurs groupes sociaux, y compris à des groupes d'appartenance communs avec leurs « ennemis » permet d'accéder à une perception plus complète de soi et des autres. De plus, lorsqu'une composante de l'identité d'un individu est opprimée ou menacée, elle devient plus prépondérante (Gurr, 1993 dans Schirch, 2005).

2.2. Leviers des rituels

Communication à travers les symboles

Les rituels sont l'antithèse de l'analyse positiviste. Cependant, ces derniers ont la capacité de communiquer à travers des symboles des idées trop complexes que pour être exprimées verbalement. D'ailleurs, les experts en communication estiment que 60 à 90 % du sens qui est communiqué lors d'une interaction passent par des signaux non-verbaux (Wood, 1992 dans Schirch 2005). Le vocabulaire verbal est limitatif, il ne permet pas d'exprimer la profondeur des ressentis, des informations embrouillées, ambiguës et complexes. Le rituel est une forme de communication qui fait le pont entre le corps et l'esprit et qui englobe l'ensemble des fonctions humaines : la rationalité mais aussi les ressentis. Le message transmis lors de rituels peut être interprété de façons multiples et s'exprime de manière plus conciliante que ce qui est possible avec le vocabulaire verbal. Les symboles, canaux privilégiés de transmission des messages, facilitent l'ordonnement des milliers d'idées, êtres et objets dont les êtres humains font l'expérience chaque jour. Ils facilitent le processus de catégorisation des informations selon trois méthodes : la condensation, c'est-à-dire qu'un grand nombre d'informations y sont condensées dans une même forme

unifiée ; la multivocité, c'est-à-dire qu'un même symbole peut avoir des significations différentes d'une personne à l'autre ; et l'ambiguïté, c'est-à-dire que les symboles peuvent renfermer des significations d'apparences contradictoires, des paradoxes (Kertzer, 1988 dans Schirch, 2005). Durkheim (1915 dans Schirch, 2005) résume finement le pouvoir des rituels : ils permettent aux individus de s'unir dans des activités symboliques même s'ils ne tombent pas d'accord sur la signification profonde que revêt l'activité car les symboles ont la capacité de maintenir ensemble des définitions concurrentes.

Communication à travers le corps et l'action

Le vocabulaire verbal utilise des métaphores et a recours à l'abstraction. Les rituels, eux, ont la possibilité d'impliquer le corps dans leur message, ce qui permet à l'individu de capter sa portée en profondeur. Un rituel communique par les odeurs, les positions du corps, les sons, les goûts et les expressions faciales associées aux émotions (Jennings, 1996 dans Schirch, 2005). Il offre un moyen d'apprentissage qui travaille sur les déclics. Le corps prend conscience de lui-même et appréhende le moment présent sans plus se soucier des expériences du passé et des anticipations du futur. Les mécanismes de défense perceptuels sont temporairement mis en sourdine pour permettre à de nouvelles conceptions du monde de s'installer. Les êtres humains agissent de manière à tester leur façon d'agir au grand jour, ils font des actions sans être complètement conscients de ce qu'ils font, sans les avoir entièrement intégrées. Passer à l'acte rend les choses réelles et vivre demande de l'improvisation (Bateson, 1994 dans Schirch, 2005). Les rituels procurent un espace sécurisé pour expérimenter de nouveaux comportements. Driver (1991 dans Schirch, 2005) fait remarquer que les êtres humains ne peuvent pas intégrer complètement quelque chose avant de l'avoir exécuté, ils sont acteurs par nature. De cette manière, les individus mettent en scène physiquement ce qu'ils n'arrivent pas encore à reconnaître consciemment (Schirch, 2005). Les rituels expriment leur message vers l'extérieur, attestant aux autres de l'adhésion du message par le participant.

Simultanément, ils expriment leur message vers l'intérieur, persuadant le participant lui-même du bien-fondé du message qu'il essaye d'intégrer.

Expression des émotions

De plus, les rituels offrent un espace sécurisé pour exprimer les émotions tout en les canalisant. Elles sont transformées et peuvent devenir constructives. Les émotions n'étant plus réprimées, elles s'apaisent. Driver (1991 dans Schirch, 2005) exprime le processus de la sorte : « ritual controls emotion while releasing it, and guides it while letting it run ». Les méthodes qui mettent les émotions de côté ne font souvent que les amplifier, alors qu'en les reconnaissant elles peuvent être transcendées. Les rituels permettent aux individus d'identifier ce qui est important pour eux, les principes qu'ils tiennent à cœur (Schirch, 2005).

Matérialisation du verbal

De la même manière que les actions peuvent transformer une idée en une réalité, un discours assuré peut devenir réalité. Le caractère formel de nombreux rituels procure à ceux-ci de l'authenticité, ingrédient indispensable pour rendre un message vraisemblable et envisageable (Moore et Myerhoff, 1977 dans Schirch, 2005). De plus, la participation à un rituel relevant d'un choix personnel, les individus baissent leur garde, sont dans un état de confiance. Ce qui se dit et ce qui s'y passe est accueilli avec beaucoup plus de facilité et de souplesse. Un rituel ne laisse aucune place au doute, son message fait autorité et là est sa puissance (Cheal, 1992 dans Schirch, 2005).

Nouvelle façon de voir les choses

Lors d'un rituel, tout peut devenir possible, même l'inimaginable et comme l'inimaginable se produit dans un contexte qui s'y prête, les individus intègrent cette possibilité à leur réalité. Les rituels permettent d'appréhender une situation d'une nouvelle façon, une façon qui n'avait encore jamais traversé l'esprit des participants. Le rituel fait prendre vie à cette nouvelle manière d'appréhender les choses. Le rituel transformatif peut communiquer un message inattendu et l'imprévisibilité du message va faire qu'il sera retenu. Le psychologue Seltzer (1986 dans Schirch, 2005) adepte de la thérapie paradoxale, affirme que les individus sont plus influencés

lorsqu'ils s'attendent à recevoir un certain message et qu'ils encaissent à la place un message à un niveau totalement différent.

Espace unique

La singularité de l'espace dans lequel se déroule un rituel est un élément essentiel qui lui donne toute sa force. La mise en scène de l'espace à travers des objets symboliques, des odeurs et des sons ainsi que le choix d'un site (naturel, sacré ou représentant un passage) annoncent un contexte hors du temps, hors du commun. Les participants constatent que quelque chose d'important va se passer. Chaque situation particulière détient une signification symbolique qui détermine toutes les interactions qui s'y déroulent. Ce contexte permet aux individus de savoir comment se comporter. Il influence les façons de se penser soi. Par exemple, une salle de négociation traditionnelle va communiquer des symboles de compétition, de situation gagnant/perdant tandis qu'un endroit où un repas est partagé transmettra des images familiales, de coopération. En outre, sans contexte, il n'y a pas de communication possible (Bateson, 1972 dans Schirch, 2005). En reprenant la théorie des systèmes, Schirch (2005) note qu'une chose existe toujours en relation avec d'autres. On ne peut pas y faire abstraction. Le reconnaître permet d'analyser plus profondément une situation. Les rituels rassemblent une combinaison unique d'individus dans un espace nouveau mais soulage de l'anxiété de ne pas savoir comment se comporter en énonçant des règles précises vis-à-vis des interactions. Le rituel recrée un monde idéalisé écarté du quotidien et de ses contraintes, sa structure sociale et ses modes d'interaction. Il s'agit d'un monde parallèle, tout ce qui sera dit ou fait ne pourra pas avoir de répercussion négative sur la vie quotidienne. Les participants n'ont pas cette épée de Damoclès des contraintes sociales lorsqu'ils participent à un rituel. Ils laissent de côté leur quotidien, tout ce qu'ils étaient en train de faire et se focalisent sur le moment présent, sur le pourquoi ils sont là. Ils ont la possibilité de se connecter à ce qui leur tient à cœur, loin des parasites de la vie sociale. Le modèle de rituel offre un espace hors de tout jugement et procure de l'espoir pour un nouveau futur.

Schirch (2005) avec son exemple de camp de vacances entre Chypriotes grecs et turcs, résume l'action d'un rituel en trois points. Celui-ci permet de se reconnecter

avec son corps, son esprit, ses émotions et ses diverses identités pour ensuite rencontrer l'autre dans une commune humanité sans jugement, ni hostilité et, à partir de cette nouvelle expérience, les participants sont encouragés à construire quelque chose de nouveau, qui leur avait paru auparavant impossible. Son exemple rejoint celui de Pervanic (2018) avec ses camps artistiques entre Bosniens bosniaques (musulmans), croates (catholiques) et serbes (orthodoxes).

2.3. Transformation socio-psychologique sur trois niveaux

Construction et transformation des perceptions

Les rituels qui vont nous intéresser pour la gestion des conflits, sont ceux qui vont transformer la situation. Ils vont soit encourager l'adoption de certaines valeurs, soit lubrifier le processus de transformation des conceptions du monde. Comme nous l'avons vu plus haut, les rituels peuvent assister la socialisation de valeurs spécifiques en venant énoncer et confirmer des visions communes du monde, ou bien participer au changement en soulageant les participants de l'anxiété des dissonances cognitives accablantes que ce dernier engendre. Les rituels donnent une forme physique à ce qui est vécu ainsi que du sens, lorsque tout ce en quoi on a cru s'effondre. Ils permettent de raccrocher les êtres humains au monde commun matériel en posant des fondations indubitables sur lesquels ils peuvent s'appuyer.

Le monde change constamment et les êtres humains cherchent à recréer le monde qu'ils imaginent tout en évitant les nouvelles informations qui viendraient contester leurs conceptions du monde. Il s'agit des processus perceptuels de projection et de filtrage. La communication indirecte des rituels permet de briser les murs des mécanismes de défense perceptuels en offrant de nouvelles conceptions auxquelles se raccrocher. Smith (1973 dans Schirch, 2005) énonce ce phénomène de la façon suivante : « When the symbols for the current world no longer express its unity, when chaos and complexity become overwhelming, ritual and its symbols change and create a new reality ». Les rituels permettent de faire sens du monde qui nous entoure malgré l'afflux d'ambiguïtés qui émergent avec tout changement de conceptions du monde. Le rituel est une façon de se parler à soi-même, il s'agit d'un

outil de traduction qui crée à la fois des visions du monde et qui les maintient de manière continue dans un monde en mutation (Leach, 1976 dans Schirch, 2005).

Schirch (2005) prend comme exemple le discours d'un ministre israélien à la suite de la destruction de la ville de Rafah en mai 2004. Ce dernier compara une vieille palestinienne cherchant ses médicaments au milieu des décombres, qui était passée à la télévision, avec sa propre grand-mère qui fut expulsée de chez elle pendant l'Holocauste. Cette comparaison d'une situation du présent où les Israéliens ont le rôle de persécuteurs avec une situation du passé de la mémoire collective des Israéliens, victimes de l'antisémitisme, exprime sa prise de conscience, son changement de perception et par cette expression, il tente d'influencer sa population. Turner (1988 dans Schirch, 2005) compare les rituels aux palais des glaces des fêtes foraines qui jouent avec les perceptions du monde, les grossissent, les rapetissent ou les inversent. Les rituels brassent le passé avec le présent, le connu et l'inconnu, s'expriment aux participants individuellement et collectivement. Le rituel vient déclarer qu'au moins dans certains contextes, le problème n'en est pas un (Obeyesekere/Hanson, 1993 dans Schirch, 2005). Il ne s'agit pas d'une solution mais d'un nouvel angle d'approche du problème car l'environnement dans lequel celui-ci avait lieu se voit transformé (Bell, 1992 dans Schirch, 2001). Il ouvre à plus de flexibilité et atteste d'une volonté collective de changement.

D'un point de vue neurologique, les rituels permettent une évolution de la structure du cerveau en stimulant celui-ci afin qu'il traite les informations de manière différente (Laughlin, McManus & d'Aquili, 1979 dans Schirch, 2005). Le cerveau est divisé en deux hémisphères : l'un traitant les mots, les chiffres, les concepts abstraits (gauche) et l'autre traitant les visages, les images, les couleurs (droit). Ces deux hémisphères gèrent les informations de façon complètement différente mais en interdépendance. Chaque individu bénéficie d'une combinaison unique de ces deux hémisphères guidant et limitant sa pensée. Le cerveau est également constitué de trois niveaux qui se sont développés au fil du temps et qui entraînent des réponses spécifiques à son développement historique (MacLean, 1972 dans Schirch, 2005). Le cerveau reptilien contrôle les réflexes physiologiques (la respiration, la digestion, la transpiration) mais aussi les réflexes d'immobilisation, combat ou de fuite face à un

danger. Le cerveau limbique, quant à lui, est le cœur des émotions. Enfin, le néocortex gère les pensées rationnelles et les réflexions, permet des fonctions motrices et sensorielles plus fines et dirige les deux niveaux inférieurs. En cas de traumatisme ou de surmenage, le néocortex peut perdre le contrôle et les deux autres niveaux prennent alors le relais.

Le cerveau est constitué de sillons qui relient différentes parts de ce dernier et permet d'établir différentes associations. Le processus d'apprentissage consiste en l'association d'anciennes informations avec de nouvelles informations. Les sillons existants peuvent limiter la portée des associations. La création de nouveaux sillons, de nouvelles voies, connections nerveuses permet d'augmenter la mémoire et la capacité de faire des associations et des prédictions sur le monde qui nous entoure. La rythmique, les répétitions, les symboles et le canevas particulier des rituels influent sur l'état de conscience des individus et signalent une réorganisation neurologique du système cognitif (Laughlin, McManus & d'Aquili, 1979 dans Schirch, 2005). D'ailleurs, les symboles ont la capacité de pénétrer et communiquer avec plusieurs parties du cerveau simultanément, engendrant un accroissement de connections nerveuses et permettant ainsi à de nouvelles façons de pensée de faire surface. Les rituels facilitent la communication du cerveau à travers ses différentes parties, grâce à une stimulation de ses deux hémisphères ainsi que ses trois niveaux évolutionnaires. Cette stimulation développe une union entre des pôles (analytique, émotionnel, créatif, sensoriel) diamétralement opposés et ouvre des voies à la conscience qu'elle n'aurait jamais imaginées.

Du point de vue chimique, la rythmique, les répétitions, l'exagération, la condensation et la simplification des rituels stimulent le cerveau afin qu'il libère des endorphines dans le système sanguin, soulageant la douleur, les angoisses et provoquant un état de bien-être, de paix intérieure (Schechner, 1993 dans Schirch, 2005).

Recadrage de l'identité

Comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, chaque individu possède de multiples identités qui forment son identité générale propre. Chaque contexte, associé à une certaine culture à laquelle l'individu appartient, fait surgir une certaine

facette de son identité générale qui peut être caractérisée comme une identité à part entière. Lorsqu'un conflit survient entre deux personnes ou entre deux groupes, les individus vont tenter de se différencier au maximum du groupe adverse, optant pour l'identité qui les oppose (entre autres : genre, race, sexualité). A partir de là, la conception de l'identité des individus devient rigide. Les rituels peuvent servir à briser les murs psychologiques qui perpétuent les conflits en mettant l'accent sur les identités communes des individus. Ils accompagnent les individus dans leur appréhension de leurs multiples appartenances. Ils offrent un espace d'humanisation et permettent de transcender le dualisme de façade des identités. Le partage de photos de familles, d'histoires d'enfance ainsi que les échanges culturels peuvent être des activités propices à l'humanisation de l'adversaire.

Pendant la guerre, les individus se retrouvent dépourvus des nombreuses conditions qui leur permettaient de se sentir en lien avec toutes les facettes de leur identité, avec tous leurs groupes d'appartenance. Les rituels peuvent également assister le deuil de ces pertes en commémorant l'identité abîmée et en créant un contexte la faisant revivre, rassemblant les individus se retrouvant dans les mêmes conditions.

D'un autre côté, les rituels réaffirment et revalorisent les identités dévalorisées ou qui se sentent menacées. Ils permettent aux individus discriminés (femmes, Afro-Américains, réfugiés) de se réapproprier leur identité et recouvrer leur estime de soi. Les rituels permettent de définir l'identité en termes positifs sans nécessairement dénigrer son pôle opposé. Ils racontent les histoires du groupe afin de faire naître des célébrations communes. Ils raccrochent les individus isolés à une communauté d'êtres dans la même position et les valorisent (*empower*) (Turner, 1993 dans Schirch 2005). Lorsque l'objectif est d'en finir avec les préjugés, ignorer une facette de son identité qui serait en conflit avec la majorité ne permet pas de résoudre le problème, bien au contraire (Schirch, 2005). Les rituels permettent de protéger toutes les facettes de l'identité, évitant que l'une d'entre elles ne doive prendre le dessus pour s'affirmer. Les rituels agissent tel un baume pour accompagner le processus de guérison, de réconciliation.

Création de nouveaux modèles relationnels

Dans de nombreuses cultures, une maladie individuelle peut représenter un symptôme de déséquilibre communautaire ou social. Des rituels sont alors mis en place, rassemblant la communauté pour redresser un problème qui compromettrait la stabilité sociale et par la même occasion pour guérir la personne qui exprimait le fameux symptôme. Les rituels sont souvent associés à une cure ou une purification qui permettrait de rétablir une relation gangrenée par un conflit.

Les rituels apportent un modèle de relation aux autres, ils éclaircissent les règles de conduite et d'interaction ou bien en proposent de nouvelles. Les rituels ont quatre pouvoirs sociaux principaux : ils permettent de rassembler une communauté, de délimiter les groupes, d'agir comme soupape de sécurité pour maintenir un système social malgré la violence structurelle inhérente à celui-ci ou encore de transformer complètement un système social pour éviter son implosion.

Les rituels ont toujours été un élément essentiel des religions grâce à leur pouvoir unificateur. Durkheim (1915 dans Schirch, 2005) témoigne de la capacité des rituels à partager une culture et créer de la solidarité interne au groupe de participants. La synchronicité qui émane des rituels, la prononciation des mêmes mots, l'accomplissement des mêmes gestes donnent aux participants un sentiment d'être à l'unisson (Goffman, 1996 dans Schirch, 2005). Les participants ne sont plus seulement des individus isolés mais sont chacun une partie essentielle de quelque chose de plus grand qu'eux-mêmes. Une relation est mise en scène et par ce fait existe. Dans sa fonction de définir un groupe, le rituel dresse également des limites. Il régule et négocie la nature des relations (Schirch, 2005).

Comme cela a déjà été suggéré, les rituels socialisent ou accompagnent le changement, le rendant moins menaçant. Ils participent à la structuration de la société. Les rites de passage permettent de passer en douceur d'une position structurelle à l'autre, de changer d'identité et donc de relation aux autres (Turner, 1974 dans Schirch, 2005). Ils permettent d'équilibrer les groupes sociaux (communitas) avec leur structure (Turner, 1969 dans Schirch, 2005). Schirch (2005) reprend la théorie des systèmes et ses feedbacks, aussi appelés boucles de rétroaction, positifs et négatifs. La nature a une tendance vers l'entropie, c'est-à-dire

à un chaos égalitaire. Les êtres humains ont mis en place des systèmes hiérarchiques, structures sociales pour ordonner tout cela. Néanmoins, le système hiérarchique va induire de la compétition. Chaque individu, groupe social va tenter de s'élever sur cette échelle sociale et de ce fait, va provoquer des conflits. Les conflits constituent la tendance naturelle entropique du chaos égalitaire. Néanmoins, ce chaos ne peut se maintenir. Des boucles de rétroactions se produisent pour rétablir l'ordre. Les rituels remplissent la fonction de feedbacks, aussi bien positifs que négatifs. Un feedback positif réaffirme la structure et sa violence structurelle, il est amplificateur. Pour éviter qu'un conflit ne s'intensifie dans une escalade de représailles, le rituel peut offrir un espace de décompression. Le rituel peut agir violemment en désignant un bouc émissaire sur lequel toutes les frustrations peuvent se tourner. Les frustrations une fois évacuées, la vie reprend comme avant jusqu'à ce qu'un nouveau rituel de ce type soit nécessaire. Il peut aussi agir pacifiquement selon le processus d'inversion où un jour par an, le système hiérarchique s'évapore, tout le monde se retrouve sur le même pied d'égalité. C'est le cas du carnaval brésilien où le système est très inégalitaire (Da Matta, 1977 dans Schirch, 2005). Ces rituels réhumanisent les groupes, chacun se reconnaît, les interactions se font plus douces mais, à la fin de la journée, tout le monde reprend son rôle. Cet effet cathartique n'offre qu'une solution à court terme, il n'agit pas sur les causes profondes du conflit.

Un feedback négatif est auto-correcteur, il ouvre la voie à la possibilité d'un nouvel arrangement social, un nouveau modèle de relations. Le rituel brouille les règles, se fraye un chemin à travers la rigidité de la structure sociale et laisse place à l'improvisation. Les participants se rendent compte qu'une nouvelle façon d'être à l'autre est possible. Les rituels sont un outil infini de création. Son caractère hors du temps le rend inoffensif et contre toute hostilité mais son caractère transformateur n'en est pas moins puissant. Les rituels peuvent offrir un espace de mobilisation et d'éducation pour des changements sur le long terme. Ils permettent d'entrevoir l'ensemble du tableau, d'ouvrir la réalité de chacun entraînant alors plus de tolérance. Au cours d'un rituel, chacun est tenu de s'écouter. De plus, les activités communes instaurent de la confiance entre les participants. Les rituels étalent au grand jour l'existence d'une relation et confirment publiquement la fin d'un conflit.

Les rituels conduisent à la transformation symbolique de l'identité et recadrent le conflit vers une relation de coexistence (Schirch, 2001). Le caractère public de certains rituels fait pression pour le respect de ce qui y a été dit/convenu/vécu et garantit alors un certain engagement social (Kriesberg, 1992 dans Schirch, 2005).

En conclusion, les rituels permettent d'appréhender les êtres humains dans leur tout, leur corps, esprit, relations, environnement. Comme pour la justice réparatrice, les rituels ouvrent à un nouvel espace où le pardon et la réconciliation peuvent avoir lieu. Ross (2004) recommande leur utilisation lorsque la présentation d'excuses directe est trop difficile. Les rituels procurent un sentiment de communauté grâce aux actes collectifs proposés dans ceux-ci. Ils permettent de prendre du recul par rapport aux idées et émotions, de mettre les choses en perspective et apportent ainsi de la clarté à l'esprit (témoignage d'un amérindien dans Schirch, 2005). La valeur de chacun est honorée et leur dignité peut de cette façon être restaurée, revalorisée. Ils offrent une page blanche où les jugements des expériences antérieures, les relations et les contingences de la vie quotidienne sont mis entre parenthèses pour expérimenter le moment présent. Les participants sont invités à expérimenter de nouvelles attitudes et comportements. Dans les rituels, les individus aménagent intentionnellement un contexte où le changement peut avoir lieu (Schirch, 2005). Le changement s'y produit plus en douceur que dans la vraie vie.

Cependant, les rituels ont également des limites. Dans un premier temps, les préjugés occidentaux, le scepticisme et l'ignorance ont une influence défavorable sur ces derniers. De plus, il s'agit d'un outil sournois. Ils peuvent être utilisés pour des fins pacifiques comme des fins clivantes et destructrices. Le rituel permet une mobilisation massive autour d'objets, idées symboliques qui construisent l'identité d'un groupe. Les leaders peuvent alors influencer leurs camarades en prétendant que ces symboles sont menacés. Ils manipulent ainsi leur vulnérabilité face au besoin d'attachement. Les symboles commémorent le passé commun du groupe et représentent sa force actuelle, ils symbolisent la continuité du groupe et de ce fait sont chargés d'émotions. Alors qu'ils représentent la force du groupe, ils sont protégés comme s'il s'agissait de porcelaine. Un affrontement acharné peut surgir au moindre signe de menace (Ross, 2004). Le caractère sacré des symboles et des rituels

les rend, d'ailleurs, aussi difficiles à manipuler ou à incriminer. En outre, les rituels peuvent aussi servir à étouffer la violence structurelle et les problèmes d'inégalité, en réaffirmant l'ordre établi ou en offrant une soupape de décompression. Actuellement, encore très peu d'études ont systématiquement analysé le succès ou l'échec des rituels dans le peacebuilding sur le long terme (Schirch, 2005). Bien sûr, il ne s'agit pas d'un outil magique mais d'un outil supplémentaire à compter dans l'arsenal de la construction et du renforcement de la paix.

Après s'être plongé profondément dans la théorie, il est temps d'analyser le cas du Mozambique. Le prochain chapitre se compose d'une mise en contexte sociopolitique et culturelle du pays avant l'irruption de la guerre civile post coloniale, d'un historique de la guerre civile et des négociations de paix, puis d'une analyse des processus de réconciliation politique et social qui vont particulièrement nous intéresser.

IV. Cas du Mozambique

Le Mozambique est un pays du sud-est de l'Afrique, bordé au sud par l'Afrique du sud, au nord par la Tanzanie et le Malawi et à l'ouest par la Zambie et le Zimbabwe. Sa capitale, Maputo, anciennement Lourenço Marques durant la période coloniale, se trouve à l'extrême sud du pays. Le Mozambique a subi une longue histoire de violence politique qui a atteint son sommet en 1976 avec une guerre civile.



Figure 2 : <http://www.coppersun.co.za/mozambique-gorongosa.html>, consulté le 12/11/18

1. Contexte culturel

Au Mozambique, comme dans beaucoup d'autres pays d'Afrique, le monde physique, matériel et visible est pensé comme interagissant avec un monde invisible. Ce monde invisible a le dessus sur le monde physique. Il est constitué d'esprits bienveillants et malveillants, d'ancêtres ou étrangers qui peuvent influencer des situations et des comportements dans le monde physique. Les êtres humains peuvent être punis par le monde invisible pour des actes qu'ils ont commis, ou bien attaqués car ils ne sont plus assez protégés par leurs esprits bienveillants ou parce que quelqu'un leur veut du mal, par jalousie. Il y a également des êtres humains à part qui savent influencer le monde invisible, ce sont des sorciers ou des guérisseurs, en fonction de la façon dont ils utilisent leurs connaissances. Le commun des mortels ne se sent pas capable d'interagir avec de telles forces, mais ils suspectent beaucoup de gens. Les sorciers ont un statut ambigu, ils sont à la fois redoutés et admirés. Ils ne sont néanmoins jamais vraiment définis comme tels mais sont suspectés. Toute personne qui a l'air d'en savoir plus que ce qu'elle n'ose le dire, est suspectée d'être un sorcier. Les souffrants que personne n'arrive à soigner sont souvent publiquement nommés sorciers et doivent l'avouer s'ils veulent guérir. Les sorciers utilisent la sorcellerie pour acquérir du pouvoir et ce dernier peut aussi bien, le cas échéant, se retourner contre eux. Il s'agit d'un phénomène insaisissable. Mais dès que des tensions surviennent, les accusations de sorcellerie fusent. Deux sortes de sorcellerie semblent exister, la sorcellerie du respect ou de la construction (*uwavi wa ishima/kudenga*, dans la région du plateau Mueda, province du Cabo Delgado) et la sorcellerie du danger, de la ruine et la prédation (*uwavi wa kujoa*) (West, 2001). De là, découlent deux types de pouvoir, l'un constructif et l'autre destructeur. Grâce à cette cosmologie complexe, les Mozambicains font sens de leurs expériences et des événements qui se produisent dans leur monde physique. Avec ces incursions du monde invisible dans leur monde visible, ils appréhendent la temporalité de manière multiple et non linéaire (Igreja, 2012). Des événements du passé peuvent subitement resurgir et avoir un effet concret sur le présent avec des cauchemars ou des possessions. Par ailleurs, la vie quotidienne, rythmée par des rituels agraires, rituels aux ancêtres et autres qui suivent les cycles de la vie, raccrochent également les individus à une temporalité multiple, cyclique.

« Les croyances en la sorcellerie et les actes discursifs liés à la sorcellerie ont constitué un moyen d'appréhender les caractéristiques fondamentales du pouvoir » au Mozambique (West, 2001, p.122-123). Il y a une conception hiérarchique du monde où les esprits ont le pouvoir sur les êtres humains, les hommes ont le pouvoir sur les femmes et les Aînés ont le pouvoir sur la jeunesse. Il y a aussi une conception d'imprévisibilité émanant du monde invisible qui peut en un claquement de doigts bouleverser l'harmonie sociale et la sécurité collective (West, 2001, p.120). Le pouvoir est perçu comme basé sur l'ambiguïté, il est violent et oscille entre la construction et la destruction. L'histoire mozambicaine a, malgré elle, bien démontré ces caractéristiques du pouvoir (West, 2001).

Près de 100 ans de persécutions ont fait naître l'idée que la violence permet le réordonnement social au Mozambique (Igreja, 2012, p.412). Tout changement devait passer par la violence. Au 19^{ème} siècle, les guerriers Nguni venus d'Afrique du Sud envahirent la région en vue d'agrandir leur territoire, ils assujettirent et tuèrent une grande partie de la population. Cependant, ces guerriers devinrent, dans un second temps, symboles de puissance qu'on retrouve dans l'imaginaire populaire au travers d'esprits. Le pouvoir et la violence se retrouvent dans les croyances et les pratiques quotidiennes de la population. Les actions violentes incarnent et symbolisent des caractéristiques qui se rapportent à la fois à l'ordre et au désordre (Whitehead, 2007 dans Igreja, 2012). Elles sont un outil instrumental ou d'expression (Abbink, 2000 dans Igreja, 2012).

Ensuite au 20^{ème} siècle, après 5 siècles de présence sur les côtes (Igreja & Dias-Lambranca, 2008), les Portugais s'assurèrent progressivement la mainmise sur le territoire en soumettant les chefferies et royaumes locaux. En 1930, ils imposèrent leurs lois à l'aide de la police coloniale ainsi que de la religion catholique et commencèrent à exploiter le pays. L'administration portugaise recourut à une garde locale appelée *cipaios* (Igreja, 2012, p.410). Ces derniers réprimèrent la population en les effrayant par le biais de l'imaginaire culturel local de la magie et des esprits. Les *cipaios* leur soutirèrent des taxes élevées et les forcèrent à travailler dans de grandes exploitations portugaises. La ritualisation de la violence et de l'exploitation leur permit d'asseoir la légitimité de l'autorité portugaise et leur conféra du prestige.

La figure des *cipaios* dont la présence dans les foyers était synonyme de coercition, fut par la suite repris sous forme d'esprits, *mucipai* qui permettaient aux guérisseurs traditionnels de trouver des clients (Igreja, 2012). On peut voir ici que la violence coloniale va jusqu'à s'intégrer dans les techniques de soins de la médecine traditionnelle.

En outre, l'administration portugaise bouleversa le système de partage et de redistribution des richesses des hameaux ruraux en dotant les chefs de clan de prérogatives qui leur permirent de s'enrichir sur le dos de leur population. De plus, les conditions éprouvantes du régime colonial entraînèrent la migration d'un grand nombre de jeunes, qui revinrent des années plus tard avec des richesses inimaginables pour les zones rurales (bicyclettes, machines à coudre, argent en espèces) et s'opposèrent à la redistribution en guise d'allégeance à la modernité mise en place par le système libéral colonial. Cela entraîna de nombreuses jalousies et accentua les accusations de sorcellerie (West, 2001).

2. Indépendance

2.1. Lutte anti-coloniale

Les années 50 enregistrèrent l'émergence rapide de nombreux mouvements de libération africaine. En 1962, après plus de 30 ans de règne portugais, le mouvement FRELIMO ou Front de libération mozambicain vit le jour en Tanzanie (Igreja and Skaar, 2013, p.152). Dès le début, ce front fit face à de sérieux conflits internes, notamment par rapport à la compétition ethnique pour le leadership ainsi qu'aux différences idéologiques et organisationnelles (Serapiao, 2004, p.365). En effet, ce front est le résultat du regroupement de trois mouvements, l'Union National Africain du Mozambique (MANU), l'Union Démocratique National du Mozambique (UDENAMO) et l'Union National pour l'Indépendance du Mozambique (UNAMI), sous la direction d'Eduardo Mondlane, professeur de l'université de Syracuse au Mozambique et personnage externe aux trois mouvements. Ces trois mouvements s'étaient formés en dehors des frontières mozambicaines, au Kenya, en Rhodésie et au Malawi et leurs membres venaient tous d'une région spécifique du pays. Les membres du mouvement MANU venaient du nord, en grande partie de la tribu des Makondes. Les

membres du mouvement UDENAMO venaient du sud et du centre du Mozambique et pour finir, les membres de l'UNAMI étaient des migrants de la province de Tete.

De 1964 à 1974, la lutte anticoloniale fit rage. Le front FRELIMO qui s'était organisé depuis la Tanzanie, commença sa lutte dans le nord du pays, tirant avantage des zones forestières (West, 2001). Afin d'acquérir le soutien des populations rurales et ainsi obtenir des vivres, des renseignements par rapport à l'ennemi et alimenter sa réserve de recrues, le FRELIMO propage dans les zones sous son contrôle un système à l'opposé du système colonial. Il en était fini des passe-droits entre les chefs traditionnels et l'administration, du système féodal de hiérarchie des Aînés sur la jeunesse qui a facilité l'exploitation coloniale selon les dires du mouvement. Le FRELIMO destitua les chefs traditionnels et bannit les croyances populaires de sorcellerie et d'esprits. Ils mirent en place des écoles de brousse où l'apprentissage de la lecture, de l'écriture, des mathématiques et des sciences était dispensé. Les croyances populaires de sorcellerie se révélèrent, néanmoins, propices à l'explication des événements qui se succédèrent dans la prise de pouvoir du FRELIMO. Les membres du front prenaient un premier contact avec les sympathisants clandestinement pendant la nuit et n'avaient aucune crainte de l'autorité des Aînés, ce qui était alors perçu comme une preuve de la puissance supérieure du front dans le monde invisible. D'ailleurs, bien que les cadres supérieurs du front rejetassent en bloc ces croyances, les hommes de main se montrèrent ambivalents, formulant le discours officiel de rejet mais consultant clandestinement les guérisseurs. La campagne de rejet des superstitions fut alors comprise comme s'appliquant uniquement à la sorcellerie de la prédation, tandis que le mouvement de libération, lui, maniait la sorcellerie de la construction (West, 2001).

Ce n'est qu'à partir du début des années 1970 que la puissance portugaise prit le mouvement FRELIMO au sérieux (West, 2001). L'armée coloniale, accompagnée de l'armée portugaise, bombardait le territoire de manière indiscriminée et utilisait des mozambicains fidèles au régime colonial pour s'infiltrer et collecter des renseignements susceptibles de contrer la guérilla de libération. Les deux côtés utilisèrent la population civile comme boucliers humains. Enfin, suite au coup d'Etat du 25 avril 1974 contre la dictature au Portugal et la révolution des Œillets de

Lisbonne qui en suivit, le gouvernement de transition précipita les négociations de paix. Le 7 septembre 1974, l'accord de paix de Lusaka fut signé et le Portugal reconnut le mouvement FRELIMO comme seul représentant légitime du peuple mozambicain (Meneses, 2016).

2.2. Prise de pouvoir

FRELIMO est arrivé au pouvoir sans qu'aucune élection n'ait besoin d'avoir lieu, grâce à des négociations secrètes avec la faction socialiste portugaise (Igreja and Skaar, 2013). De cette façon c'est-à-dire de manière non démocratique, FRELIMO déclara l'indépendance le 25 juin 1975. Sans plus attendre, le front mit en place un régime à parti unique d'idéologie marxiste-léniniste (Igreja and Skaar, 2013, p.153). En 1977, le front devint un parti (West, 2001). A l'aurore de sa domination politique, le mouvement avait toutefois le soutien de la population. Le front avait dirigé la population dans sa lutte d'émancipation coloniale et façonné la définition collective du combat (Geffray, 1990, p.25).

Dès son arrivée au pouvoir et même avant, de mars 1975 à mai 1975, le FRELIMO mit en place un tribunal populaire révolutionnaire. Dans un premier temps, celui-ci avait pour objectif officiel de juger la collaboration avec les institutions coloniales durant la lutte pour la libération nationale. Cependant, il participa aussi à écarter toute opposition idéologique. Au final, c'est par cet outil judiciaire que débuta la politique de création de l'identité nationale. Le FRELIMO non content d'avoir mis un terme à la domination portugaise, voulut s'attaquer aux racines de cet assujettissement, il voulait « démobiliser les esprits » (Machel dans Meneses, 2016). Il supprima tous les signes coloniaux, le régime libéral introduit par les colons et ses adhérents ainsi que tout ce qu'il jugeait avoir contribué à l'expansion coloniale, c'est-à-dire le pouvoir traditionnel des chefs de clans et les « superstitions ». Le tribunal populaire révolutionnaire envoya les « ennemis du peuple » dans des camps de rééducation qui avaient pour but de transformer politiquement et civilement les traîtres en citoyens mozambicains à part entière. Ces « ennemis du peuple » représentaient un groupe large et hétérogène constitué de dissidents politiques, de déserteurs, de voleurs et de criminels mais aussi d'individus possédant des comportements inadaptés aux dogmes institués par le régime (prostituées, polygames) (Meneses, 2016). Les camps

de rééducation constituèrent une expérience traumatisante. La procédure judiciaire, tributaire du bon vouloir du FRELIMO, laissa place aux vendettas personnelles. Aucune séparation des pouvoirs n'avait été mise en place. Les possibilités d'appel étaient quasi inexistantes et la période de la détention était indéfinie. De plus, le travail de rééducation politique et sociale censé y avoir lieu, y était presque inexistant. En 1981, la plupart de ces camps furent néanmoins fermés, sans pour autant que les détenus soient renvoyés chez eux (Meneses, 2016).

2.3. Stratégie de réconciliation officielle

Fin 1977, début 1978, le Président Machel entama un nouveau cycle dans sa politique de création de l'identité nationale et de formatage de la mémoire populaire avec des commissions de vérité (Meneses, 2016). Mamdani (2015 dans Meneses, 2016) nous rappelle que la construction d'un Etat-nation est un processus violent en soi, impliquant souvent une simplification de l'histoire, des silences, des oublis et l'absence de certains acteurs-clés dont le témoignage ne cadre pas avec le récit historique choisi par les élites au pouvoir. Ce processus de réconciliation avait pour but de réintégrer les anciens ennemis du peuple, les « *comprometidos* ». Ces commissions se déroulèrent avec, dans un premier temps, des accusations publiques désignant les « *comprometidos* ». Ces derniers devaient alors présenter par écrit la façon par laquelle ils ont été piégés à travailler pour l'envahisseur et la description des actes qu'ils ont commis en manifestant leur remords. Ils étaient ensuite invités à s'exprimer publiquement sous la supervision du parti unique. S'ils reconnaissaient bien leurs crimes, ils devaient encore passer une phase de purification qui consistait en un entraînement politique et militaire au centre de Matalane, près de Maputo. Cet entraînement avait surtout une visée de contrôle, afin de vérifier si la confiance pouvait être accordée aux repentis. Le processus top-down de réconciliation se termina avec plusieurs cérémonies de réconciliation retransmises à la télévision. Ces cérémonies se composèrent de trois étapes : un rappel des crimes commis, des excuses publiques qui allaient jusqu'à des supplications pour le pardon de la population et pour finir une restitution des droits civiques et politiques des collaborateurs. Les deux premières étapes étaient profondément humiliantes pour les accusés (Meneses, 2016). Le plus souvent, des notables reconnus étaient

interrogés par leurs subordonnés. Machel concluait alors la cérémonie avec un discours unificateur : « il n’y a plus de collaborateurs, que des Mozambicains » (Meneses, 2016).

Le processus de gestion des souvenirs de la lutte nationaliste qui consista en un processus unilatéral de justice, de recherche de vérité et de réconciliation, légitima l’autorité hégémonique du parti, la rendant incontestable (Coehlo, 2014 dans Meneses, 2016). De plus, ce processus permit le modelage de la citoyenneté mozambicaine selon des critères moraux décidés par le parti (Peterson, 2012 dans Meneses, 2016). Cependant, dans un monde relationnel, l’histoire ne peut être qu’hétérogène (Meneses, 2016).

3. Perturbations post-indépendance

3.1. Niveau externe

Au niveau international et d’un point de vue géopolitique, le Mozambique qui s’étire sur 2000 km de côtes, possède trois grands ports ouverts au trafic international : Maputo au sud, Beira au centre et Nacala au nord. De chaque port débutent trois voies ferrées qui desservent la zone minière d’Afrique du Sud (le Transvaal) et alimentent les pays enclavés limitrophes, le Swaziland, la Zambie, le Malawi et surtout la Rhodésie (aujourd’hui Zimbabwe). Le Mozambique bénéficie donc d’une position stratégique par rapport à ses voisins, en tant que maillon incontournable dans l’importation et l’exportation des biens. Par conséquent, lorsque le pays fraîchement libéré décida d’appliquer les sanctions des Nations Unies envers la Rhodésie, celle-ci déjà contrariée par la prise de pouvoir par la population noire indigène, se mit en branle avec beaucoup d’agressivité. Le Mozambique aurait eu un avantage financier à composer avec les Rhodésiens, mais le pays se voulait en adéquation avec ses principes et espérait un soutien de la part de la communauté internationale. Tous les dissidents du régime autoritaire marxiste-léniniste, population hétérogène composée d’anciens grands colons portugais, de soldats de l’armée coloniale, marchands et petits patrons, trouvant en Rhodésie cette même haine du nouveau gouvernement communiste, s’y réfugièrent. Les combattants nationalistes (ZANLA, Armée de Libération Nationale du Zimbabwe Africain), quant à eux, luttant contre l’élite blanche rhodésienne prirent pied au Mozambique.

En 1976, suite à une purge des vétérans non-loyaux aux principes marxistes-léninistes, une révolte militaire éclata mais fut rapidement réprimée par le gouvernement central. A partir de là, deux anciens commandants militaires du front de révolte s'échappèrent d'un camp de rééducation : André Matadi Matsangaise et Alfonso Marceta Dhlakama. Ces deux fugitifs cherchèrent du soutien en Rhodésie. Celle-ci était ravie d'avoir accès à des combattants aux motivations endogènes au pays, en plus de leur troupe de mercenaires. André Matadi Matsangaise et Alfonso Marceta Dhlakama voulaient se venger du pouvoir en place et établir un régime choisi par le peuple (Serapiao, 2004, p.367).

C'est là qu'on peut déceler les premiers éléments du malentendu dans lequel le mouvement puis parti FRELIMO s'était embourbé. Nous le verrons également plus loin avec les réactions des populations rurales, qui, pour certains, se sentirent soutenues par le mouvement créé par Matsangaise et Dhlakama. FRELIMO, conduit par un « petit groupe d'intellectuels révolutionnaires » (Geffray, 1990, p.26), s'était mépris sur la nature marxiste du mouvement de libération qu'il avait dirigé.

En 1977, la première attaque d'ampleur de Matsangaise et Dhlakama avec le soutien de la Rhodésie, visa un camp de rééducation pour recruter des guérilleros. C'est ainsi que le mouvement rebelle RENAMO, Résistance Nationale du Mozambique vit le jour. Celui-ci fut d'abord appelé MNR, Résistance Nationale Mozambicaine jusqu'à la chute du régime rhodésien. Après la chute du régime rhodésien, l'Afrique du sud sous le régime d'apartheid soutint le mouvement rebelle. Celle-ci ayant ses propres voies de communication maritime, n'a pas été tout de suite affectée par le régime communiste et irrédentiste de son voisin. Ses besoins primaires de survie économique n'étaient pas touchés mais progressivement, le régime sud-africain craignant l'influence idéologique du Mozambique contre son pouvoir d'apartheid, offrit un soutien logistique au mouvement nouvellement renommé la RENAMO à la chute de la Rhodésie. Cependant, il n'y eu pas de réelle influence idéologique, le mouvement avait su se perpétuer indépendamment dans les campagnes grâce à la marginalisation du pouvoir traditionnel par le pouvoir central. Personne n'avait soupçonné ce ralliement des ruraux déchirés en interne par le pouvoir central (Geffray, 1990). La guerre d'agression de départ où la MNR servait de marionnette

aux fascistes rhodésiens et colons déchus, était parvenue à changer de nature grâce à, notamment, ses promesses de vie aventureuse pour les jeunes ruraux, à qui était refusée la vie citadine moderne. De plus, la MNR, grâce à son opposition au parti en place et l'absence d'alternative pour revendiquer leur mécontentement, donna aux ruraux des moyens à leur révolte contre le changement radical et forcé de leur culture (Geffray, 1990, p.20-24).

Les motivations internes et externes à l'origine du mouvement terroriste RENAMO brouillèrent sa nature et le FRELIMO se servit de la malveillance de la Rhodésie pour revendiquer exclusivement le caractère externe du mouvement, sans se remettre en question. D'ailleurs, le manque d'accès aux milieux ruraux, scène de toutes les hostilités entre la RENAMO et le FRELIMO, empêcha la relève de données primaires concernant la guerre par les journalistes ou autres analystes, qui appuyèrent faute de rien la propagande gouvernementale, qualifiant le conflit d'externe et de terroriste. Pourtant, ce sont aussi le manque de consultation citoyenne, ainsi que les politiques répressives, intolérantes et violentes du gouvernement FRELIMO envers les populations rurales qui fortifièrent le mouvement rebelle, RENAMO. « Le FRELIMO avait libéré les mozambicains mais leur refusa la liberté » (Serapiao 2004, p.376). Le régime post-colonial voulait à tout prix se séparer de tout ce qui de près ou de loin pouvait rappeler le régime colonial portugais (Igreja and Skaar, 2013, p.154).

3.2. Niveau interne

La société mozambicaine s'était unie pour la chute de la puissance coloniale mais n'était pas pour autant homogène. Celle-ci était divisée par des décennies de lutte sociale face aux colons qui avaient su jouer du fameux « diviser pour mieux régner ». Le soutien fut tel lors de la lutte anticoloniale que la diversité sociale populaire avait été dépassée et FRELIMO prit ce ralliement pour argent comptant, oubliant la complexité des processus sociaux et politiques à l'œuvre dans ce pays nouvellement indépendant (Geffray, 1990). De plus, le pouvoir s'est coupé de toute possibilité de relais des réclamations rurales perçus comme arriérés avec leur allégeance aux traditions et leurs superstitions. Ces traditions, ayant été utilisées par le pouvoir

colonial, avaient été bannies par le nouveau régime, faisant abstraction de l'*agency*/agencéité des populations rurales (Geffray, 1990).

La stratégie de développement rural du gouvernement s'est centralisée sur l'édification de villages communautaires, exigeant l'abandon des terres des ancêtres pour des champs collectifs, voulant rendre le travail agricole plus productif et fraternel. Ce gain de productivité aurait créé de la richesse collective et permettrait d'investir dans des biens de productions plus modernes et dans des services sociaux nouvellement mis en place (santé, éducation et culture). Les projets de développement étant conçus au nom du plus grand bien de la population, toute information contraire était alors rejetée (Geffray, 1990). « Une existence sociale n'était reconnue aux populations rurales dans [le] discours [du gouvernement] qu'au titre d'une survivance archaïque, encombrante et honteuse, d'un effet d'inertie des mentalités, autant de freins condamnables à l'avènement de l'« homme nouveau¹ » » (Geffray, 1990, p.28). Geffray (1990) apparente le processus de développement du gouvernement post-colonial à l'idéologie de la page blanche, les individus sont appréhendés hors du temps, de l'histoire et des liens et intérêts sociaux, comme s'ils avaient attendu FRELIMO pour s'organiser. Le marxisme est devenu au Mozambique « le corpus conceptuel permettant l'invention du pays imaginaire et le garant dogmatique de la cohérence interne de la fiction dont se soutenait le projet nationaliste du pouvoir » (Geffray, 1990, p.28-29).

Au lendemain de la guerre d'indépendance, les habitants des zones rurales espéraient retourner sur leurs terres où sont enterrés leurs ancêtres. Cependant, cet aménagement ne convenait pas au FRELIMO qui avait besoin de consolider son pouvoir. Les villages communautaires avaient aussi été pensés en tant qu'installation propice au contrôle de cette population rurale difficile d'accès. Chaque village était doté d'une assemblée populaire, d'une juridiction populaire, d'une milice, d'une coopérative qui dirigeait le travail agricole et d'une autre qui fournissait le village en biens manufacturés de première nécessité, entre autres le sel, ainsi qu'une

¹ L'«homme nouveau» surgit de l'imaginaire politique du poète Sergio Vieira et devient vite le point oméga du rêve de développement révolutionnaire mozambicain au lendemain de l'indépendance (Geffray, 1990, p.27).

organisation de la jeunesse et une organisation des femmes du village. Pour chacune de ces institutions, la population villageoise devait élire des responsables. Néanmoins, la surveillance étroite du parti et l'interdiction de désigner des membres de l'autorité traditionnelle ne laissèrent presque aucune marge de manœuvre à la population rurale (West, 2001). Ils essayèrent de voter pour des personnes facilement manipulables, pour garder une autorité indirecte des chefs traditionnels mais l'ampleur de la tâche de gestion d'un si grand nombre, une densité de population qu'aucun chef n'avait jamais dû gérer, les rendirent vite dépassés. Au final, les personnes engagées dans l'édification des villages et la gestion de ses institutions ne furent autres que des personnes en décalage avec la paysannerie : des instituteurs, des tailleurs, des maçons, des charpentiers, des commerçants (Geffray, 1990). Les familles qui parvinrent à faire édifier le village sur leurs terres, purent profiter de l'avènement de la modernité et acquirent une certaine autorité. Le reste condamné à abandonner les terres de leurs ancêtres, reçut les moins beaux terrains, n'ayant aucun contrepoids de négociation.

Les appareils de l'Etat devinrent des outils de propagande dont la fonction de base n'était qu'un mirage. L'aménagement du territoire rural en village communautaire permettait le monitoring de la population par le pouvoir central. Chaque village était divisé en quatre, « bairros » avec à sa tête un sous-chef, subordonné au président du village, secrétaire de parti. Le secrétaire pouvait convoquer des réunions de village à tout moment et ceux qui ne parvenaient pas à se présenter dans un laps de temps défini, étaient alors interrogés ; voire lorsque le mouvement RENAMO fut profondément implanté dans la zone, ils étaient alors suspectés d'allégeance à l'adversaire (West, 2001). Au début, les populations rurales furent attirées et excitées par les promesses de modernité qui émanaient de la « villagisation ». Cependant la guerre assécha rapidement les ressources nationales. De plus, les institutions ne respectant pas la culture des populations, elles n'étaient pas fonctionnelles. Par conséquent, la frustration des populations ne fit qu'augmenter. L'Etat avait mis en place un miroir aux alouettes, qu'il ne pouvait maintenir. Les villages avaient un poste médical sans infirmiers, ni médicaments, une école sans livres, ni salaires pour les

instituteurs, un magasin sans produits et une coopérative agricole sans outils, ni semences (West, 2001).

Selon Human Right Watch, plus d'1,8 millions de paysans furent forcés de se déplacer pour former des villages communautaires et durent se séparer de leurs structures sociales traditionnelles, des guérisseurs et chefs traditionnels. Ce changement radical émanant du sommet vers la base « engendra une instabilité de la réalité sociale » (Bartoli, Bui-Wrzosinska, and Nowak 2010, p.216) de la population rurale, qui fut d'ailleurs la plus touchée par la guerre civile. Le pouvoir central s'est cru capable de changer radicalement la structure sociale de pouvoir des populations rurales, faisant fi de la complexité émanant de toute situation sociale. Les populations rurales se sont senties humiliées par leurs dirigeants et non respectées, ni reconnues dans leur identité, besoin fondamental de tout être.

4. Guerre civile post coloniale

C'est sur ce décor qu'à partir de 1976, le Mozambique fut la scène de tensions internes et d'agressions externes qui aboutirent à une guerre civile. La déclaration d'indépendance et l'imposition d'une nouvelle identité par FRELIMO avaient déclenché presque aussitôt une nouvelle bataille. Les premières opérations significatives du mouvement RENAMO sous la direction de la Rhodésie débutèrent dès l'année 1977 (Geffray, 1990) mais le mouvement n'était pas encore assez organisé, ni puissant pour qu'on puisse qualifier les événements de guerre interne. Il s'agissait d'opérations de terreur, une pure guerre d'agression. Cependant, malgré la chute du pouvoir raciste rhodésien en 1980, le mouvement ne faiblit pas. De 1981 à 1985, la RENAMO établit sa base principale dans le district de Gorongosa, province de Sofala (Igreja et Dias Lambranca, 2008). En 1982, avec le contrôle de plus en plus de provinces, l'existence du mouvement en interne ne pouvait plus passer inaperçue aux yeux de la communauté internationale (Serapiao, 2004, p.382).

Le gouvernement FRELIMO se présenta à la communauté internationale et à sa population comme une victime du terrorisme international. Les terroristes, c'est-à-dire les membres de la RENAMO, étaient dits manipulés par les élites blanches minoritaires de l'Afrique du Sud et de la Rhodésie car ces derniers voulaient

déstabiliser le gouvernement mozambicain qui prêtait main forte à l'insurrection noire au sein de leurs pays respectifs (Igreja and Skaar, 2013, p.156). Jamais le FRELIMO n'accepta la possible légitimité de la guerre dans le sens où elle était menée par des Mozambicains pour précipiter le changement de régime autoritaire et socialiste. La RENAMO, quant à elle, s'érigea en tant que défenderesse des communautés rurales. Ces zones de contrôle se composaient de madembes, propriétés dispersées et isolées où l'autorité traditionnelle était reconnue. L'Afrique du Sud et Rhodésie tirèrent, néanmoins, profit du mouvement RENAMO, agent déstabilisateur d'un régime qui leur était défavorable, marxiste d'une part et valorisant la population noire d'autre part.

La population rurale fut la plus ébranlée par le conflit. Les zones urbaines étaient, quant à elles, relativement épargnées. Selon Errante, près de 30 % de la population s'enfuit vers les zones urbaines ou dans les pays limitrophes. La guerre civile était une guerre de contrôle de territoire de basse intensité. Très peu de réels affrontements eurent lieu. L'une et l'autre armée n'attaquaient que lorsque leur victoire était garantie et utilisèrent les populations civiles pour atteindre l'autre (Geffray, 1990). Lorsque la RENAMO domina de plus en plus de territoires, les forces armées régulières du Mozambique (FAM) précipitèrent les derniers paysans n'ayant pas rejoint de village communautaire à le faire, en brûlant leur habitation non réglementaire. La RENAMO dans ses attaques, s'en prenait surtout aux symboles de l'Etat : aux institutions des villages communautaires, aux secrétaires des villages. mais laissait intacts les lieux sacrés. Trois groupes principaux furent conquis par les promesses de la RENAMO : les notables traditionnels ridiculisés par le pouvoir central, la jeunesse en quête de modernité mais dont l'accès urbain était refusé et les paysans marginalisés qui ne trouvaient pas leur compte dans les villages communautaires et voulaient récupérer leur agencéité (*agency*) face au pouvoir central, leur pouvoir d'exister selon leurs propres termes.

La milice contestataire RENAMO fut perçue par les communautés rurales marginalisées comme le moyen idéal de restauration de l'autonomie locale face à la centralisation et l'autoritarisme du FRELIMO. La population rurale a, de tout temps, tenté au maximum d'esquiver le contact superflu avec le pouvoir central afin de

garder un maximum de liberté. Les tentatives de contrôle du FRELIMO par son édification d'une économie planifiée centralisée amplifièrent davantage la méfiance envers le pouvoir central. La principale motivation à s'engager dans la violence répondit à la prédisposition des populations rurales au désengagement afin de réduire au minimum la participation et l'ingérence de l'autorité centrale dans la vie quotidienne. L'alliance à l' « ennemi » ne représentait donc pas un signe d'allégeance à ses idées (Lubkemann, 2005). La violence n'était plus que la seule possibilité pour se faire entendre. Sous le contrôle de la RENAMO, les populations dissidentes réacquirent une certaine liberté d'être comme bon leur semble. En contrepartie, elles s'engageaient à procurer de la nourriture aux soldats, des recrues ou « m'jiba », hommes de main, appâts lors des opérations dans les villages communautaires, à assurer le traitement des captifs inemployables par l'armée rebelle et à communiquer des renseignements sur les mouvements du pouvoir central et son armée. Dans un premier temps, les populations dissidentes ont le sentiment que la guerre est un mal pour un bien. Cependant, petit à petit, elles vont se rendre compte que cette guerre leur a, certes, rendu une certaine dignité mais celle-ci les parasite. La vie sous le contrôle de la RENAMO est difficile, il y a très peu de confort. Les biens manufacturés, les vêtements, le sel n'étaient disponibles que grâce aux pillages dans les villages communautaires. D'ailleurs, le seul projet politique de la RENAMO semble être la perpétuation de la guerre (Geffray, 1990).

Dans les zones gouvernementales, les pratiques clandestines de magie subsistaient. Le « schéma culturel » (Ortner, 1990 dans West, 2001) de la sorcellerie restait tout à fait approprié aux populations pour expliquer le pouvoir dysfonctionnel de l'Etat et permettait d'évacuer les frustrations. Ce schéma culturel est profondément implanté dans les conceptions du monde de la population rurale. Le savoir scientifique prêché par l'Etat a tout de même été adopté mais ne concerne que le monde visible. La magie renforce le savoir scientifique. Au fur et à mesure de la permanence de la guerre, le pouvoir central accorda plus de liberté à sa population. En effet, cette population, par son allégeance à l'Etat et l'établissement de sa résidence dans un village communautaire, était constamment ciblée par l'armée rebelle et l'armée gouvernementale n'avait pas les moyens de protéger de manière rapprochée tous les

villages. Au début, chaque maison détruite devait être reconstruite. Ensuite, le gouvernement accepta la construction d'un faux-semblant de maison au village et le ré-établissement dans la brousse, dans l'entre-deux, entre les zones gouvernementales et les zones rebelles. Les lieux de vie, de travail, de repos, de garde-manger et de façade étaient éclatés pour survivre sous le régime de guerre. Le gouvernement avait la volonté de perpétuer « la comédie politique » du bon fonctionnement des villages communautaires (Geffray, 1990). Les résidences dans la brousse étaient relativement respectées par la RENAMO qui y voyait un signe de défiance envers le pouvoir central. La RENAMO avait permis une modification du rapport de force entre les populations rurales et le pouvoir central. Les résidences en brousse étaient appelées « shoshorona » en référence aux bruissements des feuilles mortes provoqués par le déplacement furtif d'une personne dans la nuit (Geffray, 1990). Cette appellation énonce le caractère clandestin de ce ré-établissement et le spectre perpétuel d'être suspecté d'allégeance au camp adverse.

La population rurale s'est polarisée par son allégeance au FRELIMO ou à la RENAMO conformément à des oppositions historiques, bien antérieures à la guerre civile. Dans les provinces de Gaza et Nampula, la polarisation a suivi les origines ethniques. Les ethnies de tradition guerrière, indisposées à l'ingérence du pouvoir central ou déjà marginalisées durant la période coloniale de par son organisation politique et sociale atypique, suivirent la guérilla rebelle et entrèrent en dissidence (Geffray, 1990 ; Lubkemann, 2005), tandis que les ethnies déjà privilégiées durant la période coloniale n'eurent pas trop de problèmes à s'ajuster aux exigences du FRELIMO. Dans les provinces de Manica, Sofala et Cabo Delgado, la polarisation s'effectua suivant des conflits intrafamiliaux (West, 2001, Lubkemann, 2005). Malgré les restrictions du gouvernement envers la migration économique pour conserver un maximum de main d'œuvre dans ces provinces, cette migration économique était courante et elle avait déjà accentué la différenciation socio-économique et affaibli les dynamiques de partage communautaire. Cela entraîna de nombreuses jalousies intra-communautaires. Les moyens de violence ont donc été appropriés par les acteurs locaux au service de leurs propres intentions cachées (Lubkemann, 2005). Les deux armées, constituées de soldats souvent étrangers à la zone dans laquelle ils

opéraient, comptaient sur la population autochtone pour se guider et identifier les ennemis ou collaborateurs. En effet, surtout en ce qui concerne la RENAMO, les soldats étaient envoyés loin de leur région d'origine pour éviter les cas de désertion. La RENAMO renflouait son armée principalement grâce à des abductions. L'instabilité de la conjoncture força les gens à faire des alliances, à trahir leur communauté, leurs voisins et leur famille pour se protéger. La guerre imprégnait l'ensemble des activités sociales et le tissu social en souffrit énormément (Igreja and Skaar, 2013, p.155). De cette façon, lorsqu'un concurrent social important devenait trop proche des autorités ou se faisait capturer par le groupe adverse, il était plus prudent pour la personne de s'enfuir, car le concurrent se vengeait alors en l'accusant de trahison pour obtenir des faveurs ou garder la vie sauve.

Des deux côtés, des recrutements d'enfants-soldats, des sévices sexuels, des pillages eurent lieu. La guerre étant de basse intensité, les soldats se rattrapaient avec des assassinats spectaculaires. La stratégie de la RENAMO se tourna vers la destruction pour rendre le pays impossible à gouverner, les civils étaient de plus en plus pris en otage et les infrastructures étatiques, les écoles et les hôpitaux étaient ciblés sans ménagement. Cela entraîna une paralysie de l'économie. L'armée régulière, quant à elle, pouvait se révéler incontrôlable dans les endroits reculés. En 1985, les troupes du jeune Etat du Zimbabwe, anciennement Rhodésie, vinrent prêter main forte aux troupes gouvernementales du FRELIMO. Leurs pratiques étaient, elles aussi, loin de respecter le droit humanitaire (Igreja, 2012, p.411). Selon Graybill, près d'un million de civils furent tués et des milliers torturés. De plus, la population dut faire face à deux périodes de sécheresse alarmante en 1987 et 1990 (Igreja, 2010, p.56). Néanmoins, comme il s'agissait d'une guerre de basse intensité, la population pouvait continuer ses activités quotidiennes malgré l'insécurité régnante.

Jusqu'en 1987, les rebelles ont été criminalisés dans le but de contenir la guerre (Igreja and Skaar, 2013, p.152). Les soldats de la RENAMO étaient qualifiés de bandits ou de terroristes, jamais leur nom officiel ne fut énoncé par le gouvernement. Lorsque les « bandits armés » étaient attrapés, ils étaient soumis à la peine de mort. La complicité, la tentative ou l'exécution d'un crime avaient la même valeur devant

le tribunal militaire révolutionnaire. La stratégie de criminalisation du gouvernement n'a, cependant, pas su empêcher la poursuite des hostilités, bien au contraire.

En 1984, lors de la signature du pacte de non-agression avec le régime d'apartheid d'Afrique du Sud mettant fin au support du Mozambique au Congrès National Africain et fin au soutien militaire de l'Afrique de Sud à la RENAMO, l'Afrique du Sud avait suggéré d'accorder une amnistie aux guerriers de la RENAMO afin de faciliter les négociations de paix (Igreja and Skaar, 2013, p.157). En 1986, le Président Samora Machel décéda et l'intransigeance envers les principes marxistes s'envola avec lui. Le Président Joaquim Chissano succéda à Machel. En 1987, le nouveau gouvernement fixa une loi d'amnistie pour tout combattant prêt à se repentir volontairement. Ils furent appelés les *regressados*. Ils étaient alors graciés moyennant des travaux d'intérêt général. Des opérations de ratissage, *vasculhos*, furent organisées et les soldats ennemis récupérés furent appelés les *recuperados* (Geffray, 1990). Les organisations internationales humanitaires s'attelèrent à prendre soin de ces *regressados* et *recuperados* et à les aider à se réintégrer dans les zones gouvernementales. Cette réforme amorça le changement idéologique du FRELIMO, qui avec la chute de l'URSS et la fin de la guerre froide perdit en pertinence. De plus, la faillite de l'Etat força le gouvernement à se plier aux exigences de la communauté internationale afin d'obtenir des crédits. Le fond monétaire international (FMI) exigea la mise en place d'un plan d'ajustement structurel qui entraîna la libéralisation de l'économie et du système politique. Les propriétés publiques devinrent des propriétés personnelles et le clientélisme déjà manifeste, devint endémique (West, 2001).

En 1990, une nouvelle Constitution reconnaissant le pluralisme politique, légal, religieux et culturel dans le pays fut adoptée (Igreja and Skaar, 2013, p.158). Cette mise au point permit de restaurer la dignité de nombreux mozambicains. Le FRELIMO réussit un revirement politique et idéologique sans perdre complètement la face.

Entre temps, l'Eglise catholique mozambicaine s'avéra jouer un rôle très important dans la résolution du conflit entre le FRELIMO et la RENAMO. Cette dernière se voulant actrice de la société civile, marqua sa distinction avec l'ancienne Eglise

catholique coloniale de par la composition de son clergé qui était dorénavant constitué d'autochtones, de par son indépendance vis-à-vis des pouvoirs du Portugal et du Mozambique ainsi que de par sa détermination à exprimer son opinion sur des questions touchant au bien-être de la population mozambicaine (Serapiao, 2004, p.375). Contrairement à l'Église protestante qui soutenait le gouvernement FRELIMO, l'Église catholique a toujours tenté de rester impartiale et s'activait à dénoncer les méfaits des deux camps (Serapiao, 2004, p.371). Elle osait employer le nom officiel du mouvement RENAMO, plutôt que de les appeler par le nom péjoratif de terroristes ou bandits armés, reconnaissant de cette façon l'existence d'une opposition organisée. Elle publia une vingtaine de lettres pastorales au sujet de la guerre civile au Mozambique. Dans celles-ci, elle émit surtout sa préoccupation par rapport aux camps de rééducation dont les conditions de vie étaient déplorables, les critères d'incarcération plus que douteux et la durée incertaine. Elle fit également référence à l'escalade de la violence et la destruction de vies humaines ainsi que de biens communs. Pendant longtemps, le gouvernement méprisa les avertissements de l'Église catholique. Cette dernière était considérée comme partielle. Premièrement, à cause de ses affinités avec le Vatican et donc avec l'Occident, ils l'accusèrent de jouer le jeu de l'impérialisme occidental comme ce fut le cas avec l'Église catholique coloniale. Deuxièmement, comme elle reconnaissait la RENAMO et qui plus est, qualifiait le conflit de guerre civile interne, ils l'incriminèrent de comploter contre le régime en place avec « ces terroristes ».

La population au Mozambique n'avait aucune possibilité de mouvement d'un point de vue physique, ni d'un point de vue psychique, chaque partie était confinée dans sa zone et les interactions étaient alors très limitées (Bartoli, Bui-Wrzosinska, and Nowak, 2010). Ni l'un, ni l'autre groupe n'aurait daigné penser à une réconciliation, chacun était coincé dans ses positions d'inimitié. La tension était maintenue, selon Bartoli, Bui-Wrzosinska et Nowak, par des émotions de colère, frustration et de peur, renforcées par les membres du groupe et le manque de communication entre les deux groupes. Les attitudes et les opinions des individus étaient enfermées dans des relations cycliques intragroupes qui causaient une forte pression pour se conformer au groupe de prédilection et pour se distinguer du groupe ennemi. Aucune place

n'était accordée à l'écoute de l'autre, ni à la réflexivité. D'ailleurs, simplement parler à un membre du groupe opposé pouvait être interprété comme un signe de trahison. Sortir de son cercle de cohérence cognitive interne et de certitude semblait être contraire à sa propre survie. L'apparition d'acteurs endogènes mais se trouvant hors des cercles d'hostilités tels que l'archevêque de Beira, Don Gonçalves permit d'amorcer un changement de dynamique.

Don Gonçalves joua un rôle-clé de catalyseur. Par sa personne, il permit l'interaction entre les parties (Bartoli, Bui-Wrzosinska, and Nowak, 2010, p.219). Il créa un canal de communication qui permit de relier les points positifs entre les deux groupes et entraîna la destruction du cercle vicieux de cohérence cognitive interne à chaque groupe. Ce cercle vicieux de cohérence cognitive filtrait les informations et annihilait l'ambivalence dans les discours. Don Gonçalves était un individu atypique de par son association à différents éléments propres à chaque groupe belligérant. Premier évêque indigène noir, il avait étudié à l'étranger et avait été exposé à divers cadres culturels et sociaux, mais gardait un fort attachement à son héritage traditionnel. Il détenait une capacité inouïe d'écoute des intérêts et positions divergentes sans prendre parti, allant au-delà de ces dernières pour aboutir à des solutions alternatives. Il a bénéficié de la confiance de chacun grâce à diverses actions et fit de son devoir de trouver un terrain d'entente afin de mener le pays à la paix. D'une part, il entretint une correspondance avec les membres du parti communiste italien afin d'apaiser les liens entre la religion et le gouvernement. D'autre part, en ce qui concerne RENAMO, il accepta de rencontrer, à ses risques et périls, Dhlakama, le leader du mouvement dans la brousse mozambicaine de Gorongosa, quartier général du mouvement (Serapaio, 2004).

5. Accord de Rome (1992)

Chaque partie au conflit aspirait à la victoire militaire mais la longue durée du conflit bouleversa leur plan. L'anéantissement du mouvement RENAMO était hors d'atteinte et le renversement du gouvernement n'était pas près d'arriver. C'était le moment de réunir pour de bon les deux belligérants autour de la table de négociation. L'Eglise catholique se révéla un acteur idéal reconnu par les deux parties pour ouvrir la voie aux négociations. Chaque adversaire chercha, d'ailleurs, la sympathie de l'Eglise à

travers divers stratagèmes. A partir de 1988, le Président Joaquim Chissano invita le pape au Mozambique et envoya plusieurs députés au Vatican. La RENAMO, quant à elle, prenait le Vatican à partie lorsqu'il mettait en place des cessez-le-feu unilatéraux et avertit ce dernier du manque de fiabilité des membres du FRELIMO qui ont longtemps été anticatholiques. Dès le début des hostilités, l'Eglise avait mis un point d'honneur à promouvoir la liberté de religion sous un régime hostile à cette dernière et établir des relations diplomatiques entre le Saint-Siège et le gouvernement en place, sous le parti FRELIMO. Ensuite, à la mort du Président Machel en 1986, une seconde phase put s'enclencher, celle de la facilitation du processus de paix.

Le 16 juin 1990, après un sempiternel échec des négociations, il fut décidé de travailler avec la communauté de Saint Egidio. Au départ, la communauté travaillait exclusivement localement en tant qu'organisme de charité à destination du quart-monde. Elle s'est ensuite transformée en petite ONG de diplomates sans frontière, catholique et indépendante (Anouilh, 2005). Le siège, installé à Rome, avait entretenu de nombreux contacts avec Don Gonçalves dès le début du conflit (Leymarie, 2000). En juillet 1990, s'engagèrent les premières discussions entre le FRELIMO et la guérilla RENAMO, qui tenta petit à petit de s'organiser politiquement. Le gouvernement italien se porta garant des différents frais liés à ces nouvelles négociations. Le challenge était énorme, l'entretien de la volonté et de l'envie des deux adversaires de dialoguer a longtemps été le point principal sur lequel les médiateurs se sont concentrés. Il s'agissait d'une difficulté bien plus importante que celle d'atteindre un accord, tellement le niveau de méfiance était élevé. Les belligérants étaient encore loin du stade des concessions mais ils avaient un souhait commun d'en finir avec la guerre. Le processus fut lent, dix rencontres eurent lieu avant l'atteinte d'un accord mais celles-ci avaient progressivement consolidé les relations entre les protagonistes, « menant à des changements inouïs dans leurs identité, structure et motivations » (Bartoli, Bui-Wrzosinska, and Nowak 2010, p.223). Après deux ans de médiation, le 4 octobre 1992, l'Accord Général de Paix (Acordo Geral de Paz) fut conclu et signé et une amnistie fut proclamée. L'accord de paix ouvrit la voie à la démocratisation, le multipartisme et la réforme des anciennes institutions coloniales puis marxistes.

Selon Bartoli, Bui-Wrzosinska et Nowak (2010), le succès de la communauté de Saint Egidio se trouva dans sa faiblesse, son modique pouvoir de pression. En effet, le peu de pression a permis aux adversaires de se sentir maîtres de leur destin, leurs concessions n'étaient que le fruit de leur bonne volonté. De plus, les médiateurs, perçus comme inoffensifs par les deux protagonistes, ont facilement pu établir des connections positives avec chacun et ainsi susciter le dialogue.

En fait, durant les négociations de paix, il n'avait jamais été question de tribunal sur les crimes de guerre, ni de commissions de vérité comme moyen pour aller de l'avant après cette effroyable guerre. Les négociations se sont surtout concentrées sur ce qui réunissait les parties plutôt que ce qui les divisait. La prise de responsabilité pour ses actes semblait mettre en péril la paix par le rappel des événements atroces (Igreja and Skaar 2013, p.159). Les autorités ont donc privilégié l'amnésie avec l'approbation de la communauté internationale. « Pardonne et oublie » était une formule populaire à l'époque.

6. Après-guerre

Le Mozambique est réputé pour son passage remarquable et rapide d'un conflit prolongé et englué dans un cercle vicieux de violence à une paix durable. Néanmoins, il est important d'aller au-delà de cette « success story » (Bartoli, Bui-Wrzosinska, and Nowak, 2010, p.212) pour pleinement comprendre les différentes dynamiques sous-jacentes au processus de paix et de réconciliation.

6.1. Réconciliation politique

Transition démocratique

L'accord de paix de 1992 ne négocia que la stratégie de désarmement, démobilisation et réintégration civile et militaire et la mise en place d'élections démocratiques. Ces deux points purent être mis en place grâce au déblocage d'importants fonds financiers de la communauté internationale (de Brito, 2010). Cependant, l'après-élection n'avait pas été pensé. La communauté internationale supposait qu'à partir d'élections démocratiques la transition démocratique s'en suivrait sans qu'il y ait nécessité de soutien additionnel, mais c'est le contraire qui s'est produit. En effet, la pression internationale envers l'adhésion de concepts étrangers au contexte social,

économique et politique du pays entraîne inévitablement une réappropriation de ces concepts pour le meilleur comme pour le pire.

Stratégie de réacquisition du pouvoir hégémonique

En 1994, grâce à sa victoire aux élections, le FRELIMO mit en place une stratégie de réacquisition hégémonique du pouvoir souverain. A partir de l'accord de paix, la RENAMO et le FRELIMO étaient censés se traiter d'égal à égal. Cependant, de par sa conduite réussie de la lutte anticoloniale et sa victoire électorale d'après-guerre civile, le FRELIMO considéra qu'il avait obtenu une légitimité incontestée de gouverner le pays et qu'il détenait une supériorité morale, politique et historique sur toute autre force politique d'opposition (Igreja, 2015b). D'ailleurs, en 2007, un député du FRELIMO affirma dans une interview avec le chercheur Igreja que dans une démocratie, les partis minoritaires devaient se soumettre aux souhaits et aux plans du parti majoritaire (Alfredo Gamito, 2007 dans Igreja, 2015b).

1995 sonna l'établissement du premier Parlement multipartis mais aussi la fin de la transition démocratique et le contrôle en solitaire de la plupart des institutions étatiques par le FRELIMO, y compris les forces de sécurité et de défense (Igreja, 2015b). Ensuite, le FRELIMO fit passer une nouvelle loi de décentralisation agrégeant les 142 districts municipaux, établis dans la Constitution de 1990 et qui avaient suivis la découpe coloniale, en 43 districts, suivant une découpe par zone urbaine. La RENAMO ne se rendit pas compte des conséquences que ce changement aurait sur sa base sociale et donna son aval pour cette réforme. Cette réforme plongea plus de deux tiers de la population, c'est-à-dire l'ensemble de la population rurale, dans l'informalité politique (de Brito, 2010). Mis à part ce gros changement quant à la décentralisation, la Constitution de 1990 ne subit pas de modifications majeures. En 1998, la RENAMO se rendit compte de l'erreur qu'elle avait commise concernant la loi d'adoption d'un nouveau modèle de municipalisation et boycotta les élections municipales qui devaient se dérouler cette année-là.

Contrairement à l'après-indépendance, l'après-guerre civile laissa moins de liberté au FRELIMO pour régenter le processus de formatage de la mémoire populaire. Le FRELIMO devait dans un premier temps accepter le partage du pouvoir avec la RENAMO. Il déclara donc une loi d'amnistie dans le but officiel de ne pas déstabiliser

la paix si difficilement atteinte. Cependant, l'objectif sous-jacent fut de différer la résolution des griefs mutuels pour pouvoir continuer d'influencer le présent avec des souvenirs du passé consciemment sélectionnés (Igreja, 2015b). Le FRELIMO était convaincu que la RENAMO, corps social guerrier, se reproduisant pour et par la guerre (Geffray, 1990), ne se maintiendrait pas bien longtemps politiquement.

Amnistie et les souvenirs de guerre comme arme politique

Au Parlement, le souvenir des crimes de la guerre civile devint la nouvelle arme des anciens ennemis (Igreja, 2008, p.539). Depuis 1995, les débats au Parlement sont la scène d'accusations mutuelles qui paralysent les débats de fond pour le développement du pays (Igreja and Skaar, 2013, p.163). Ce cercle vicieux émotionnel semble bien plus vicieux pour la paix que la vérité et la justice.

La RENAMO s'était transformé en parti politique, principal opposant du FRELIMO. Le FRELIMO quant à lui, n'avait pas remporté la guerre civile mais gagna la majorité au Parlement national. Cette victoire offrit au FRELIMO le monopole de la production et reproduction du narratif officiel de l'histoire de la guerre civile et des violences perpétrées, ce qui lui permit d'accabler la RENAMO de toutes les misères de la guerre. Le parti avait laissé son adversaire participer au nouvel ordre politique mais ne lui permit pas d'apporter avec lui sa version du passé. On retrouve ici, tout un mécanisme de longue date par lequel dès le début de sa prise de pouvoir, FRELIMO s'était activé à éliminer les voix dissidentes et formater la mémoire collective avec des souvenirs adroitement sélectionnés.

Dans un premier temps, l'amnistie avait été appliquée par le FRELIMO comme seulement imputable au groupe RENAMO, étant donné l'improbabilité pour le FRELIMO d'avoir commis des crimes de guerre. Néanmoins, peu de temps après, par peur des poursuites, le FRELIMO effectua quelques modifications pour élargir la portée de la loi à l'ensemble des activités criminelles commises pendant et en lien avec la guerre (Igreja and Skaar, 2013). Le Président Chissano justifia, lors de promulgation de la loi d'amnistie modifiée, que la guerre avait commencé, il y a bien longtemps en 1975 mais que ses causes étaient bien antérieures et établir une relation de cause à effet serait sans fin (Igreja and Skaar 2013, p.159). Ce discours trancha avec le discours du premier Président Machel, lors de l'inauguration en 1982

des cérémonies de réconciliation avec les anciens collaborateurs du régime colonial. Celui-ci affirma : « Ce n'est qu'en passant en revue le passé que nous connaissons le présent et ce n'est qu'en connaissant le présent que nous créerons une perspective pour l'avenir. Le passé, le présent et le futur sont les trois éléments fondamentaux d'une société. Ses pages sont marquées par l'histoire, on ne peut pas aller à leur rencontre, l'histoire est l'histoire. » (Machel, 1982 dans Igreja and Dias-Lambranca, 2008).

En instaurant l'impunité, le FRELIMO a réussi à imposer une lecture sélective du passé et en quelque sorte faire taire la RENAMO. Les membres du FRELIMO ont tendance à parler des atrocités commises par la RENAMO au présent comme s'il ne s'agissait pas du passé mais bien encore du présent. Ils peuvent également se permettre de glorifier certaines actions de guerre grâce à l'angle de vue par lequel ils les présentent. Par contre, la RENAMO n'a pas la même liberté que le FRELIMO, qui utilise alors la loi d'amnistie pour faire taire son adversaire.

Au début, la RENAMO ne s'est pas rendu compte du piège que l'amnistie allait se révéler pour elle. Les manques de transparence et de prise de responsabilité par rapport à la complexité du passé de la part de FRELIMO ont provoqué une demande de réouverture du passé et d'analyse impartiale de l'ensemble des faits de guerre. Ces violentes évacuations de souvenirs accusateurs prouvent que ni FRELIMO, ni RENAMO n'étaient réellement en faveur du silence. RENAMO revendiqua l'importance d'une commission de vérité, non pas selon la croyance altruiste que cela permettrait aux victimes d'être reconnues dans leur souffrance, ni que la transparence, la reddition des comptes et la vérité sont des éléments essentiels à la démocratie et la culture des droits humains mais bien parce que le déballage de l'entièreté de la vérité et pas seulement celle qui plait à FRELIMO permettrait de remettre les pendules à l'heure, rééquilibrer les accusations et ainsi redorer sa réputation. Le refus de FRELIMO donna d'autant plus une impression que ce dernier a peur des conséquences que la vérité pourrait entraîner. De plus, sa sélection de certains souvenirs, dévoilés sporadiquement sur la scène publique, révèle que le mouvement ne conçoit pas l'investigation du passé comme un mal en soi mais qu'il préfère avoir la mainmise sur ce qu'on en dit.

On peut alors se demander si les élites politiques seront un jour prêtes à faire le pas de la pluralité et de la nuance. L'existence de médias indépendants ouvre la population à de nouvelles versions de la vérité et les nouvelles générations y sont de plus en plus critiques ; ce qui fait dire à certains membres de FRELIMO que certaines personnes tentent de détruire la fierté du peuple mozambicain. De plus, l'influence grandissante de la Cour Pénale Internationale préoccupe certains membres de FRELIMO et la ratification de son statut se fait hésitante. Le Mozambique avait signé de manière expéditive le statut de Rome en 1998 partant du principe qu'il n'y aurait pas d'effet rétroactif (Igreja and Skaar, 2013, p.163).

Plus de 10 ans ont dû passer pour que le Président du parti en place de l'époque, Chissano admette en 2002 l'existence d'une grave fracture politique au sein du Parlement concernant le passé qui entretient les divisions et fragilise le processus de consolidation démocratique. Pour Igreja (2008), cette reconnaissance publique d'un problème gouvernemental est un premier pas positif. Néanmoins, Chissano n'a pas été jusqu'à dénoncer les raisons provoquant cette paralysie gouvernementale, ni n'a ciblé ce qui pourrait remédier au problème, encourageant la discussion entre les différentes communautés locales plutôt qu'entre les élites politiques. En effet, « la prévalence de l'utilisation de la mémoire du passé comme arme politique suggère le besoin d'engager un débat national sérieux à propos de la guerre civile et tant que les souvenirs seront latents, aucune évolution ne pourra avoir lieu au sein du pays » (Igreja, 2008, p.556). Un parlementaire RENAMO résume, selon lui, que le compromis politique au Mozambique est similaire à une expression populaire « la plaie a seulement formé une croûte à la surface mais le vers demeure en dessous » (Igreja, 2008, p.551)

Fin de l'esprit de pacification et de l'accommodement de l'opposition

De 1994 à 1999, le FRELIMO entreprit des efforts acharnés afin de récupérer le contrôle exclusif de l'Etat. Cependant, il en oublia sa base sociale et le parti s'en rendit compte lors des élections de 1999 (voir annexe). FRELIMO gagna de justesse avec 52,3% des voix (Cahen, 2010). Cette prise de conscience entraîna, en 2001, la désignation d'un nouveau leader de parti pour les prochaines élections présidentielles et parlementaires de 2004. Ce nouveau leader, Armando Guebuza

venant du nord du pays rompit avec l'inclination décriée qu'avait le parti envers le sud du pays. Jusque-là, la plupart des symboles nationaux et des personnages promus en tant que héros nationaux venaient exclusivement du sud du pays. La désignation de Guebuza n'inaugura cependant pas encore la transition générationnelle du parti malgré les tentatives de la nouvelle génération au sein du parti. Armando Guebuza était le seul candidat sur la liste des aspirants à la présidence du parti ayant combattu pour l'indépendance (de Brito, 2010). Dès sa désignation, le parti entreprit un quadrillage méthodique du pays pour inverser le processus de désagrégation de la base sociale du parti. La campagne de FRELIMO sur le terrain fut consacrée à la lutte contre la pauvreté, contre la corruption et contre le bureaucratisme dans les services publics (de Brito, 2010).

En 2004, la victoire de Guebuza témoigna du succès de la campagne de renforcement de l'électorat du FRELIMO. Cependant, la faible participation électorale manifesta l'écart toujours plus grand entre le peuple et ses élites. FRELIMO a toujours détenu le pouvoir mais il s'agit d'un géant aux pieds d'argile (de Brito, 2010).

Une fois au pouvoir, Guebuza prêta serment d'en finir avec la stratégie de laisser-faire de Chissano qui espérait qu'à la longue la RENAMO disparaîtrait. De 1994 à 2004, le FRELIMO parvint à conserver le pouvoir exclusif tout en acceptant l'opposition de façade qu'était la RENAMO. En 2004, c'en était fini de l'accommodation de l'opposition et de l'esprit de pacification des relations. Guebuza esquiva toute négociation avec la RENAMO, mit en place des administrations parallèles dans les municipalités où RENAMO avait le pouvoir et entreprit une purge des forces armées, envoyant systématiquement en retraite anticipée les soldats appartenant anciennement à la guérilla RENAMO. En 2014, sur trente-neuf généraux, seuls trois étaient d'anciens officiers de la RENAMO (Cahen, 2010).

La RENAMO, de son côté, après un fameux succès en 1999 avec 47,7% des voix, ne parvint jamais à un tel résultat. Au cours des différentes élections, son score a toujours avoisiné les 30% (voir annexe). En 2009, son score fut au plus bas avec moins de 20% des voix (Cahen, 2010). Cette dégringolade s'explique par le court-circuitage par le FRELIMO des services municipaux attribués à la RENAMO ainsi que par l'arrivée d'un troisième parti, le mouvement démocratique de Mozambique (MDM).

Ce nouveau parti vit le jour suite à une dissension interne au parti RENAMO par rapport à la désignation du prochain candidat maire dans le district de Beira. Le candidat sortant Daviz Simango désapprouva la décision de changement du chef du parti, Afonso Dhlakama et décida de se présenter sur sa propre liste. Cette décision de Dhlakama s'avérera être une erreur majeure. Daviz Simango était très populaire dans le district et avait réussi à attirer des fonds internationaux pour le développement de sa région (de Brito, 2010). Ce nouveau parti, premier parti important d'origine civile composé de jeunes cadres n'ayant pas combattu lors de la guerre de libération, ne parvint pas à traduire les aspirations de changement de la population, ni à offrir une alternative à la bipolarisation politique. De plus, seules les zones urbaines eurent vent de ce nouveau parti. Le MDM ne réussit qu'à diviser l'opposition et la rendre encore plus faible face au FRELIMO (Cahen, 2010).

Malgré sa reconversion réussie, le parti RENAMO conserve toujours une organisation centrée sur son leader, aux logiques militaristes (Morier-Genoud, 2017). Le parti a beaucoup de mal à développer un programme politique alternatif à celui du FRELIMO et en accord avec les demandes de sa base électorale. Le parti se définit comme étant de droite, tandis que les revendications de cette dernière se situent davantage dans une orientation politique de gauche avec des aspirations envers « le développement des communautés paysannes, la défense de la terre contre les concessions obtenues par de hauts fonctionnaires bien placés, un véritable pluralisme politique, la fin de la fusion parti-État, fin des abus policiers, une attention plus grande à la diversité ethnique et culturelle du pays » (Cahen, 2010, p.27). De nombreuses tensions internes règnent et les ressources financières du parti sont de plus en plus minces du fait de la captation presque hégémonique des ressources par le pouvoir en place. Comme le FRELIMO, la RENAMO tient son électorat grâce au clientélisme. Après chaque élection, la RENAMO consciente de l'impasse dans laquelle elle se trouve, devient de plus en plus agressive et accuse le gouvernement de fraude électorale. Cependant, elle est dépassée par l'ampleur politique des changements à mettre en place et ne parvient pas à entrer dans le débat public autrement qu'en accusant son adversaire de marxiste, comme durant la guerre civile (Cahen, 2010). De plus, selon Graybill (2004), la Constitution de 1990 a été façonnée de telle façon qu'elle ne puisse

qu'étouffer tout débat politique, avec son manque de fédéralisme, de mécanisme de contrôle et d'équilibre et de séparation des pouvoirs.

Tensions politico-militaires de 2013 à 2016

Fin 2012, le ton monta. Suite à un énième ajournement des promesses de réformes sur les lois électorales, de décentralisation, de gestion des richesses nationales et à une politisation toujours plus flagrante de l'Etat, une crise politico-militaire éclata (Morier-Genoud, 2017). Un contingent de soldats de l'ancienne guérilla RENAMO n'avait jamais été démobilisé et cette situation permit une reprise facile et rapide des armes. Le contingent était destiné à rejoindre les forces de police étatique mais l'intégration n'avait jamais eu lieu. Le FRELIMO aimait, d'ailleurs, s'en servir pour décrédibiliser la RENAMO et prouver son incapacité à changer et à renier ses racines belliqueuses.

La crise politico-militaire de 2013 à 2016 peut se décomposer en deux phases. Durant toute sa durée, le gouvernement n'a jamais officiellement déclaré de guerre, essayant de tirer la situation à son avantage. Morier-Genoud (2017, p.156) caractérisa la situation de proto-guerre dans le sens de prototype, c'est-à-dire « destiné à montrer le champ des possibles et à expérimenter les qualités et le potentiel d'un objet sans le produire en masse ». Il s'agissait d'affrontements de nature limitée, qui se circonscrivirent à des éléments symboliques et des points stratégiques, tels que le centre de la route N1, seule route qui relie le nord au sud. Les forces de police ont surtout été mobilisées. Elles étaient dotées d'équipements neufs en comparaison des hommes de la RENAMO, armés de pistolets rouillés et de vieux AK47. L'ancienne guérilla y pallia avec une stratégie mobile et fuyante, basée sur la surprise. Cette crise reposait sur un jeu liminaire. Tant que la RENAMO ne dépassait pas un certain stade de violence, le FRELIMO leur permettait de siéger au Parlement. Cette violence permit une violence en retour, que FRELIMO espérait fatale pour son adversaire de toujours, sans qu'il n'y ait trop de dommages collatéraux. Elle permit également de dépasser les tensions internes au parti et de resserrer les rangs pour combattre un ennemi commun. Morier-Genoud (2017, p.154) reprend l'expression d' « ennemis complémentaires » de Tillion (1960) : « le conflit renforce et conforte le FRELIMO et la RENAMO dans leur position dominante

conjointe, contre toute autre opposition ». D'ailleurs, lors des élections de 2014, la RENAMO accomplit une remontée fulgurante avec plus de 35% des voix et le nouveau parti MDM en pâtit (voir annexe).

La première phase dura de début 2013 à septembre 2014. Elle se conclut avec un accord de paix, suite à des négociations à l'aide de médiateurs nationaux. Cependant, en septembre 2015, les affrontements reprirent avec l'aide militaire internationale chinoise et zimbabwéenne.

Les élections présidentielles de 2014 mirent au pouvoir Filipe Nyusi, faisant partie de la nouvelle génération du parti FRELIMO. Il fut choisi par son parti pour sa faiblesse. Il était en effet considéré comme facilement manipulable (Mosse, 2014 dans Morier-Genoud). En 2015, peu de temps après avoir pris ses fonctions, il conclut un accord informel avec la RENAMO concernant la loi de décentralisation mais cet accord fut constamment barré par les membres du Parlement. C'est dans ces conditions que la crise reprit de plus belle. En juillet 2016, après un an d'arrêt des négociations, celles-ci reprirent sous la pression de la communauté internationale. De plus, l'inaptitude à tuer Dhlakama et l'insolvabilité financière du pays poussèrent le FRELIMO à faire des efforts. Des médiateurs internationaux tentèrent pendant 6 mois de trouver un compromis sans grand résultat. En décembre 2016, la RENAMO déclara un cessez-le-feu unilatéral. Depuis mars 2017, des pourparlers plus directs, sans négociateurs reprirent, limitant la négociation à la loi de décentralisation et au désarmement (Morier-Genoud, 2017). Il y a de grands risques « qu'un système se mette en place, où guerre et paix cohabitent, de manière variable et changeante, mais surtout permanente, n'empêchant pas les affaires des élites et l'extraction du gaz, du pétrole et du charbon par les multinationales, et permettant aux deux grands partis de se reproduire et d'assurer leur centralité conjointe » (Morier-Genoud, 2017, p.174). Néanmoins, le décès du leader invétéré de la RENAMO, Alfonso Dhlakama, en mai dernier va peut-être changer la donne.

Au fil du temps, plus de 20 ans après la fin de la guerre civile, le modèle de relation entre le FRELIMO et la RENAMO n'a pas changé, il est toujours coincé dans la conjoncture du régime post indépendance et de la guerre civile (Igreja, 2015b). La dynamique politique au sein du Mozambique se caractérise par une lutte de pouvoir

plutôt qu'une lutte d'idées, en raison de l'absence presque totale d'activité politique en dehors des périodes électorales (de Brito, 2010). La manipulation de la mémoire des populations urbaines, le manque de voix à l'échelle nationale de la population rurale et l'incapacité des forces politiques alternatives de percer ou de développer un programme politique cohérent et capable d'exprimer la diversité sociale du pays ont permis à FRELIMO de garder le pouvoir légalement jusqu'à présent. De plus, la stabilité du parti et la survie du régime dépendent en grande partie de l'aide internationale qui constitue près de 50% du budget de l'Etat et déséquilibre, de cette façon, toute compétition politique (de Brito, 2010).

A l'aide du cas du Mozambique, nous avons pu analyser les ravages d'une amnistie totale et non-conditionnelle. La transition politique du Mozambique n'a pu se faire que de manière superficielle due au manque de mécanismes de contre-pouvoir. Nonobstant, malgré la non-résolution des divergences du passé au niveau des élites politiques, la « démocratisation » et la liberté d'expression ont permis à de nouveaux espaces sociaux de s'ouvrir. Nous allons voir dans la partie suivante, les techniques locales qui ont facilité l'apaisement des ressentiments du passé au niveau le plus élémentaire.

6.2. Réconciliation sociale

Culture du déni dans les communautés rurales

L'amnistie totale laissa l'amnésie et le pardon comme seules ressources à la population. Aucun mécanisme ne fut mis en place pour rendre des comptes aux victimes. Les rescapés de guerre étaient alors livrés à eux-mêmes pour surmonter les dommages sociaux de la guerre et consolider la paix (Igreja and Skaar, 2013, p.159). Dans les villages, victimes et offenseurs devaient trouver une façon de vivre en harmonie, de se refaire confiance sans justice et vérité. La culture du déni consista à laisser les horreurs de la guerre inexplorées et normalisées comme faisant partie de la routine quotidienne (Igreja, 2007, p.5).

Les chefs coutumiers jouèrent un rôle important de coordination et d'apaisement dans le processus de relocalisation des communautés, de réintégration des combattants et les opérations d'aide humanitaire. Les individus suivirent la tradition locale, qui plaidait en l'irresponsabilité des individus pour leurs actions durant la

guerre car ils avaient été influencés par le « mauvais vent » (Bartoli, Bui-Wrzosinska, and Nowak, 2010, p.224). Extérioriser la source des atrocités aida à adapter le système social en supprimant la nécessité de revanche et offrant un mécanisme pour passer outre les traumatismes de guerres. Les guérisseurs, de leur côté, mirent en scène la rupture entre le temps de la guerre et le temps de la paix grâce aux rituels de purification. Les combattants et tout autre « revenant » étaient nettoyés du mauvais vent et étaient ensuite aptes à reprendre une vie normale. Les groupes religieux chrétiens insistèrent également sur l'abandon de toute violence et de volonté de revanche, promouvant la justice divine plutôt que terrestre. La seule solution était le pardon unilatéral.

Le résultat dépassa largement les attentes. Les populations n'eurent recours à aucune violence physique à proprement parler, ni à aucun instinct de vengeance. Cependant, les relations sociales demeurèrent toujours profondément disloquées et glaciales. Les relations de solidarité avaient disparu et la méfiance intrafamiliale dans certaines régions et interethnique dans d'autres faisait légion.

Nous allons maintenant explorer plus profondément les rituels de purification qui furent mis en place au lendemain de la guerre pour gérer le retour brutal et instantané à la paix. Ensuite, nous aborderons un mécanisme endogène, lui aussi, qui s'installa sur le long terme pour tenter de réparer le tissu social dans le district de Gorongosa, province de Sofala.

Rituels de purification

Au lendemain de la guerre civile, les chefs et guérisseurs coutumiers incités par les organisations humanitaires organisèrent des rituels de purifications. Ces rituels étaient courants dans la culture mozambicaine. Les rituels ont toujours été mis à profit au Mozambique que ce soit dans les pratiques de la guerre ou dans les pratiques de la paix (Igreja, 2012, p.412). En amont de chaque bataille, et cela déjà bien avant l'époque coloniale et puis d'indépendance, les guerriers se blindaient grâce à la sorcellerie et se dégageaient de toute peur par certains rituels. Ensuite, au retour, ils étaient contraints de se purifier pour ne pas contaminer leur communauté par les actes négatifs qu'ils avaient commis (Granjo, 2007). Il a donc été relativement

naturel d'instaurer les rituels de purification dans les communautés rurales au lendemain de la guerre civile.

Pendant la guerre civile, de nombreux corps n'ont pas été enterrés selon les règles de l'art. Des soldats, des civils se sont fabriqués des amulettes, des médicaments, « vaccins » à partir de parties de corps morts au combat pour garantir l'immortalité. Ces pratiques, ainsi que les massacres ont « pollué » l'environnement social et pour ne pas contaminer les villages, toutes les personnes de retour dans la communauté ont dû passer par une cérémonie de purification (Honwana, 1997, p.299). La violence est considérée comme un trouble qui doit être soigné comme toute autre pathologie (Graybill, 2004, p.1125).

Les rituels de purification consistent en un rite de passage, de nouveau départ. Dès qu'un ancien combattant ou un déplacé interne/réfugié rentre au village, le guérisseur en est averti et prépare les ingrédients pour la cérémonie. Pendant ce temps, le « revenant » est isolé du reste de la communauté. Plusieurs pratiques ont été relatées. Deux scénarios reviennent fréquemment. La première pratique consiste à enfumer le lieu d'encens et de plantes et de brûler les vêtements et tout autre objet venant du champ de bataille. La combustion représente la mort symbolique de l'identité de combattant (Cabral, 2009). Ensuite, le patient s'assied à côté d'un feu sur lequel de l'eau infusée de plantes médicinales bout. Le patient doit alors rester assis dans ce « sauna » pendant 45 minutes. Ce processus engendre souvent des pertes de conscience. C'est un processus de nettoyage ou de purification qui se poursuit, enfin, par un processus de protection qui protège le vétéran des facteurs extérieurs qui pourraient à nouveau l'affaiblir moralement ainsi que des facteurs intérieurs qui le feraient à nouveau glisser dans des comportements répréhensibles. On voit ici que le vétéran est considéré à la fois comme une victime et comme un coupable. Les deux catégories sont appréhendées de manière flexible. De plus, les comportements répréhensibles sont considérés comme une maladie plutôt qu'un trait de caractère, ce qui permet de dégager les coupables d'un fameux poids (Cabral, 2009). Le processus de protection consiste en l'application d'un onguent, mélange de plantes, minéraux et graisse animale dans des incisions un peu partout sur son corps, à des endroits stratégiques (front, poitrine, reins, articulations, jambes et bras),

administré à l'aide d'un rasoir. Ces incisions comblées par l'onguent sont nommées vaccins (Granjo, 2007). En parallèle, le guérisseur prescrit à son patient un style de vie contrôlé. Le patient est désocialisé de son ancienne identité puis resocialisé à une nouvelle identité (Cabral, 2009). La deuxième pratique a lieu aux abords d'une rivière. Une chèvre est égorgée au-dessus de la tête du patient. Le patient se nettoie ensuite dans la rivière laissant le sang et les viscères de la chèvre ainsi que ses vêtements s'éloigner avec le courant. Le courant emportant sang et vêtements symbolise une rupture avec le passé violent. A la sortie de sa baignade, le patient est frictionné par un mélange d'eau de mer et de plantes médicinales. Il doit boire ensuite deux mélanges, l'un lui nettoyant le corps physique intérieur et résultant en une diarrhée et l'autre censé nettoyer son esprit des traumatismes. Pour finir, le processus de protection est le même que dans la pratique précédente (Granjo, 2007).

Les rituels de purification sont publics. En plus du processus curatif par lequel passe le vétéran ou le « revenant », le guérisseur met en scène des histoires de la guerre à l'attention de la communauté et confirme que ce qu'il s'est passé n'est de la faute de personne, si ce n'est celle de la guerre en elle-même. Le rituel n'étouffe pas l'expérience de la guerre mais la recadre, il opère un recadrage (*reframing*) de l'expérience pour la rendre soutenable (Cabral, 2009). Pour finir, il en est de la responsabilité du traumatisé de guérir en acceptant ses fautes (même involontaires) pour ne pas contaminer les autres. Avec les rituels de purification appartenant à la médecine traditionnelle, qui est une médecine holistique, il s'agit de guérir l'ensemble de la communauté et pas seulement le vétéran ou le « revenant ». Dans cette pratique, la catharsis des traumatismes de guerre aboutit à travers des procédés non-verbaux et symboliques communément acceptés par la communauté (Honwana, 1997, p.296). Celle-ci contraste avec la pratique occidentale mettant l'emphase sur la verbalisation des problèmes.

Les cérémonies de purification avaient, selon Graybill (2004), deux objectifs. Le premier était d'apaiser, demander pardon aux ancêtres pour les mauvaises actions commises pendant la guerre et s'engager sur un nouveau chemin avec les ancêtres. Le second objectif consistait à établir une nouvelle relation avec le reste de la communauté. Les cérémonies de purification ont contribué à réhumaniser les

protagonistes pour éviter qu'ils ne sombrent à nouveau dans la violence. Elles ont aussi permis aux membres de la communauté de reconnaître les anciens combattants et de les accepter malgré leurs méfaits. Jusqu'en 1997, personne ne parla jamais des faits à proprement parler (Graybill, 2004, p.1127). Il était communément admis que regarder le passé n'amenait rien de bon qu'une porte ouverte à la possession par des esprits malfaisants (Honwana, 1997, p.301).

Travail des esprits dans le Gorongosa, province de Sofala

Cosmologie des populations rurales

Comme nous avons déjà pu le voir dès le début du chapitre, les populations rurales, avec des spécificités selon les régions, considèrent que le monde terrestre est en interrelation avec un monde invisible, composé de forces surnaturelles et d'esprits. Ce monde invisible a le dessus sur le monde visible. Ses lois sont indéfectibles et déterminent le comportement des populations. De cette façon, ces deux mondes appartiennent au même monde social.

Les communautés mozambicaines sont connectées dans leur vie de tous les jours avec les esprits. Chaque famille honore les esprits de ses ancêtres au sein de la maisonnée. Un petit autel peut leur être dédié et différents rituels doivent être respectés mais il n'y a pas de lieu de cultes à proprement parler (Igreja et al, 2008b). Les esprits des ancêtres guident et protègent leur famille des aléas de la vie moyennant le respect des règles et des rituels. Ils assurent la fertilité des femmes et des terres, blindent contre les mauvais esprits, la jalousie et donc la sorcellerie et préservent des maladies. Ils assurent également une cohésion au sein de la communauté. Les esprits des ancêtres sont les gardiens des normes et des traditions, si quelqu'un les néglige, oublie d'accomplir certaines cérémonies, il en pâtira (Honwana, 1997). Si les esprits mécontents se désengagent, la famille devient vulnérable. Cependant, des attaques plus fortes par des sorciers malgré la protection des ancêtres peuvent également subsister et la famille devra aller voir un guérisseur. Au Mozambique, le malheur est rarement le fruit de la causalité (Cabral, 2009).

Les esprits sont l'expression effective de la personnalité et de la puissance d'une personne décédée. Certains esprits ont la possibilité de posséder un corps vivant et intervenir dans la vie sociale à travers ce corps (Igreja and Skaar, 2013). La mort n'est

donc pas la fin de l'existence mais la transition dans une nouvelle dimension de la vie (Honwana 1997, p.296).

Dans le Gorongosa, les guérisseurs traditionnels ont le nom de « madzoca » (Igreja & Dias-Lambranca, 2008). Dans la langue parlée au Gorongosa, le « ma » est le préfixe qui caractérise le pluriel. La fonction de « dzoca » se transmet de père en fils par la possession de plusieurs esprits du même nom générique. Chaque esprit permet la guérison de problèmes particuliers et chacun a un nom particulier (Igreja et al., 2008b). Les familles viennent les voir lorsqu'une maladie s'abat sur l'un de leurs membres ou qu'elles subissent de nombreux malheurs. Elles craignent alors avoir perdu la protection des ancêtres ou être victimes d'un mauvais sort. Au Mozambique, la maladie ou la malchance sont le reflet d'une distorsion entre le monde des vivants et le monde des esprits ou bien d'une distorsion au sein même du monde des vivants par l'intermédiaire des forces du monde invisible. La médecine traditionnelle conçoit la maladie, la souffrance selon une approche holistique, elle combine la dimension physique et sociale de la maladie pour soigner les personnes (Honwana, 1997, p.267). Un guérisseur examine la relation que son patient entretient avec le reste de la communauté car un individu n'est pas seulement une entité singulière, il est surtout un membre d'une communauté physique ainsi que d'une communauté invisible.

Le guérisseur « dzoca » pratique la divination et entre en transe, en reniflant le patient (*ku fema*). A partir de là, le problème devient visible aux yeux du guérisseur grâce à la guidance de l'esprit compétent en la matière. Le guérisseur explique alors le problème à la famille et définit l'intervention à mettre en place pour en finir avec la maladie ou le mauvais sort. Durant l'intervention du guérisseur, le patient est passif (Igreja & Dias-Lambranca, 2008). Historiquement, seules les familles de « madzoca » pouvaient être possédées par des esprits guérisseurs. Parfois, cependant, certaines personnes marginalisées, souvent pauvres et handicapées étaient possédées par un esprit de la nature et pouvaient guérir certaines maladies (Igreja et al., 2008b).

Au lendemain de la guerre civile, les relations entre les deux mondes se sont bien détériorées. Certaines familles tentèrent de se rassembler autour du rituel traditionnel « mhamba » (Honwana, 1997) de vénération des ancêtres afin de rétablir les liens avec ceux-ci et se faire pardonner après de longues années d'oubli ; mais la

plupart n'en eurent pas la force. Traditionnellement, ce rituel réunissait la communauté autour d'un festin dès l'aube et remerciait les ancêtres pour leur protection. En temps de paix, un bœuf est sacrifié, dans les temps plus durs, il peut s'agir d'un autre animal et chaque membre de la famille et ancêtre reçoit un morceau qui lui est associé (Honwana, 1997). Pour beaucoup de villageois, il est important d'accomplir ce rituel régulièrement mais la guerre a perturbé ces pratiques quotidiennes.

Esprits « magamba »

Pendant plus de 5 ans, la population obéit à la culture du déni, le silence faisait partie de tous les aspects de la vie des survivants (Igreja, 2007, p.7). Les rites de purification permirent une première résolution en surface mais ce n'était pas assez. Les communautés étaient, certes pacifiques, mais toujours profondément divisées. La méfiance réciproque empêche les relations de solidarité de s'établir, relations pourtant indispensables à la vie rurale. La guerre a détruit le capital social des communautés, et a également affaibli par les disparités économiques des politiques néolibérales.

En 1997 puis surtout en 1999, la pression était si forte que petit à petit sont apparus, au Gorongosa, des guérisseurs « magamba ». Cette apparition de guérisseurs d'un nouveau genre était la conséquence de nouvelles possessions par des esprits du même nom. Ces esprits ont permis de faire éclater le mur de silence qui enfermait les populations (Igreja et al., 2008b). Ce faisant, ils possèdent généralement des femmes en leur causant beaucoup de souffrance pour se faire entendre. En plus d'infliger des cauchemars, des maux de tête, des maux d'estomac et un manque d'appétit (Igreja et al., 2010), ils bloquent les capacités reproductives des femmes (infertilité, fausse couche, mortalité infantile). Igreja (2007) y voit un symbole de privation du futur tant que le passé n'est pas reconnu. Les femmes sont des cibles privilégiées car celles-ci sont porteuses d'avenir. En empêchant les grossesses, l'esprit entrave le futur de la société, ce qui oblige la population rurale à changer de stratégie quant à la gestion des événements violents de la guerre. Les esprits « magamba » ont ouvert un nouvel espace social, ils y renvoient les expériences quotidiennes des

rescapés de guerre. Dans cet espace, la notion de temps s'entremêle, le passé s'invite dans le présent et menace le futur (Igreja, 2012).

L'esprit « gamba » dénonce les divisions internes aux familles et implore la nécessité de prendre en charge ouvertement ce passé tumultueux. La possession s'opère sur un individu mais cette affliction s'adresse à l'ensemble d'une famille. L'esprit ne révèle pas LA vérité mais de multiples vérités (Igreja, 2007, p.8). Il crée un espace public sécurisant où les familles et la communauté peuvent se souvenir et gérer leurs souvenirs de la guerre sans crainte de retomber dans le cycle de la violence. La cérémonie de prise en charge de l'esprit « gamba » par un guérisseur ouvre la mémoire collective, elle fait office de commémoration du passé, elle exhibe des images enfouies à travers un corps possédé.

Les esprits « magamba » ont dans un premier temps été apparentés aux esprits de soldats non-reconnus tombés pendant la guerre et dont le corps a été profané. Ces soldats ressurgissaient d'entre les morts pour demander justice. Ensuite, ils ont été attachés à toute personne décédée pendant la guerre qui ont des choses à régler dans le monde des vivants. Pendant la guerre, de nombreux villageois ont réalisé des onguents thérapeutiques à partir des corps morts au combat et ont même été jusqu'à en manger afin de se protéger contre la violence de la guerre. En effet, au sein des communautés rurales, une croyance était que le corps même fragmenté préserve son pouvoir malgré la mort et consommer un soldat mort pouvait engendrer l'immortalité (Igreja and Skaar, 2013, p.168). Ces pratiques devaient à tout prix être condamnées par le monde invisible (Igreja, 2012).

Au Mozambique, il y a deux types de lois : les lois humaines qui peuvent être négociées ou contournées par la ruse et les lois des esprits qui exigent une réparation à tout prix. En cas de non-résolution, de refus de faire face, les esprits agissent alors eux-mêmes à travers les vivants pour réclamer justice. Tant qu'il n'y a pas de reconnaissance de la violation de la loi des esprits, la personne possédée souffrira. Cette personne n'est pas forcément celle qui a commis le crime mais son appartenance à la famille du coupable, la rend une victime potentielle de l'esprit vengeur. La victime peut très bien avoir été un bébé au moment de la guerre et n'a donc pu commettre aucun acte répréhensible. La mort de la personne possédée ne

change rien, l'esprit choisit alors une autre victime au sein de la famille du coupable. La souffrance percole de parent en parent, de génération en génération. La population locale utilise l'expression qu'un conflit avec le monde invisible ne se détériore jamais (Igreja & Skaar, 2013).

Après des événements extrêmement violents, il avait déjà été fait état d'esprits vengeurs du nom de « n'fukua » qui possédèrent des individus dans le but d'obtenir justice. Cependant, le phénomène resta restreint et n'incluait aucun concept de maladie et guérison. Le problème était alors essentiellement traité en famille à l'abri des regards indiscrets.

Les esprits « magamba » de l'après-guerre civile procédèrent autrement. La fragmentation profonde des familles et des communautés semble avoir exigé une nouvelle façon de faire car les familles ne savent plus se rassembler et régler leurs problèmes par elles-mêmes. Par conséquent, lorsqu'une personne est possédée par un esprit « gamba », elle se tourne vers un guérisseur. Celui-ci a lui-même été en souffrance et possédé par un esprit « gamba » mais il a pu s'en faire un allié en résolvant le crime communiqué par l'esprit. L'instrument de prédilection des guérisseurs « magamba » est la baïonnette. Celle-ci représente les kalashnikovs qui ont fait tant de morts durant la guerre et atteste de la puissance de l'esprit accompagnant le guérisseur. Comme la plupart des victimes des esprits « magamba » sont des femmes, les guérisseuses sont elles aussi des femmes. Cela change de la tradition des guérisseurs « madzoca » qui ne pouvait qu'être des hommes. De plus, la fonction n'a rien d'héréditaire, elle peut toucher toute personne ayant un lien avec un « crime » de guerre.

Cérémonie

La cérémonie de résolution de l'affliction se déroule comme suit. La guérisseuse demande que l'ensemble de la famille soit présente et le voisinage est prévenu qu'une cérémonie va avoir lieu par le son des tambours. L'esprit « gamba » veut que la cérémonie soit publique et refuse toute tentative d'apaisement discrète, comme cela avait été le cas avec les esprits « n'fukua ». Lorsque tout le monde est présent, souvent à la tombée de la nuit, la guérisseuse entre en transe pour faire sortir son propre esprit. L'audience chante des chansons à propos de la guerre, de la souffrance

et de la mort. Le patient est placé au milieu. Lorsque l'esprit de la guérisseuse se manifeste, il met en scène la guerre. La guérisseuse rampe, court, fait des mouvements étranges. Elle fait semblant de tirer, de se battre, de fumer, de boire de l'alcool et de se droguer. Cette mise en scène est censée déclencher la peur et l'empathie de l'esprit du patient pour le pousser à se manifester. En parallèle, l'audience se met à crier plus fort. Le patient hyper-stimulé commence alors à se mettre en branle et faire des mouvements incontrôlés. Puis un cri s'échappe du patient et l'esprit prend place. Lorsque l'esprit du patient se manifeste, la guérisseuse revient à elle pour gérer les demandes de l'esprit du patient. Ici contrairement aux cérémonies de guérisons traditionnelles, le patient est sur le devant de la scène. L'esprit parle et fait des mouvements violents à travers son hôte. La guérisseuse tente d'apaiser l'esprit en lui demandant de dévoiler ce qu'il s'est passé. Souvent l'esprit raconte sa mort injuste et incrimine un membre de la famille du patient. Ce dernier aux premiers abords nie. Puis, par la médiation de la guérisseuse et la divulgation de nouvelles preuves par l'esprit, il ne peut plus nier. La guérisseuse part du principe qu'il n'y a pas de fumée sans feu, le déni n'est plus acceptable et le coupable doit prendre ses responsabilités. La reconnaissance des faits est la voie vers la résolution du problème. Ensuite, l'esprit demande une réparation. La cérémonie se termine par des excuses et la guérisseuse recommande de ne plus murmurer, c'est-à-dire avoir recours aux non-dits et d'enlever les vieilles rancunes des cœurs des protagonistes (Igreja & Dias-Lambranca, 2008). Au cours de la cérémonie, les protagonistes sont censés s'être métamorphosés : l'esprit acquiert la reconnaissance tant attendue, il est libéré du passé, le patient peut alors reprendre sa vie quotidienne et prévisible et le coupable ne l'est plus car il « devient quelqu'un qui a assumé ses responsabilités et endossé les conséquences de sa faiblesse en temps de guerre, il est une personne épurée » (Igreja 2007, p.9).

Un esprit ne peut posséder qu'une personne à la fois et la possession opère une séparation entre les personnalités de l'esprit et du possédé. Il n'y a pas d'ambiguïté entre les deux personnalités, quand l'un prend le dessus, l'autre n'a aucun souvenir de ce qu'il s'est passé (Igreja et al., 2008b).

Ces cérémonies de guérison et de résolution de conflit présentent la vérité du passé dans toute sa violence, canalisent les émotions négatives et les souvenirs douloureux dans un espace social protégé. Ce lâcher prise des émotions et des souvenirs dans cet espace permet aux individus de tenter de les transcender. L'espace cérémoniel permet un dialogue entre les membres d'une famille divisée et tente de restaurer la dignité de chacun (Igreja & Dias Lambranca, 2008). Il s'agit d'un rituel de transformation et de rétablissement de l'ordre social idéalisé d'avant-guerre.

Les esprits « magamba » ouvre un espace social de réconciliation. La guérison d'une possession par un esprit « gamba » est une entreprise collective qui insinue une culpabilité collective et une responsabilité collective de recherche de justice, de réparation et de réconciliation. La cérémonie de guérison opère une justice réparatrice où la reddition des comptes s'incarne dans les corps (Igreja, 2007). La victime et l'offenseur sont liés dans la souffrance tant que justice n'est faite. « L'implication d'un agent surnaturel dans la résolution de conflits brouille la distinction entre justice et guérison » (Igreja and Skaar, 2013, p.170).

La cérémonie invoquée par les esprits « magamba » offre trois niveaux de réconciliation (Igreja, 2007). Ces trois niveaux sont indissociables du monde social des communautés rurales mozambicaines. Premièrement, la possession s'abat sur un seul individu mais celle-ci entraîne dans son corollaire toute sa famille divisée par la guerre. Pour guérir de son affliction de manière exhaustive, l'individu possédé doit réunir l'entièreté de sa famille chez le guérisseur pour qu'ils participent à la cérémonie et l'aident à résoudre le problème énoncé par l'esprit. Le reste de la communauté s'invite souvent aux cérémonies, elle joue le rôle de témoin de la réconciliation et atteste de la dimension collective que la possession entraîne. « Les événements qui ont touché d'autres personnes durant la guerre civile concernent en quelque sorte l'ensemble de la communauté car tout le monde a de près ou de loin vécu des événements similaires » (Igreja 2007, p.10).

Deuxièmement, le monde des vivants est inséparable du monde des esprits mais la guerre a grièvement perturbé les relations entre les vivants et les esprits. Les hommes ont progressivement abandonné, délaissé le culte des ancêtres, beaucoup de soldats morts au combat ou de civils en tant que dommages collatéraux n'ont pas

eu droit à une sépulture digne de ce nom et les corps ou lieux sacrés ont été saccagés. Comme les vivants avaient décidé de vivre dans le déni et ne pas assumer les conséquences de leurs actes, les esprits ont dû s'en charger. Ils bloquent les capacités reproductrices des vivants, altérant ainsi le processus de régénérescence de la société. Cette intervention fait réaliser aux communautés l'importance de se reconnecter avec les esprits (Igreja, 2007).

Pour finir, les esprits « magamba » sont des esprits qui n'ont pas été reconnus et qu'il est important de différencier des esprits des ancêtres. Les esprits des ancêtres sont immémoriaux et leurs actions sont prévisibles. Ils fixent des repères dans le temps en imposant des rituels ou des cérémonies qui rassemblent la collectivité pour rythmer les différentes phases agricoles mais aussi pour suivre les différentes étapes de la vie humaine (naissance, mariage, enterrement) (Igreja, 2012, p.414). Les esprits non-reconnus sont, quant à eux, plus imprévisibles et dynamiques. Ils possèdent des personnes au hasard tant qu'elles ont un lien avec un abus de la guerre, ils font faire aux individus des allers-retours dans le temps entre les événements passés et présents. Au départ les guérisseurs « madzoca », en lien avec les esprits des ancêtres, ont émis des réticences à l'arrivée de nouveaux guérisseurs mais par la suite, ils intégrèrent les nouvelles techniques amenées par les « magamba » à leurs pratiques. Il y a donc également ici une réconciliation entre les esprits eux-mêmes. Les esprits non-reconnus ont droit à leur place dans le monde invisible. D'ailleurs, la cérémonie permet de reconnaître ces fameux esprits.

La guerre a perturbé tous les aspects de la vie des communautés rurales et le déni de ces événements a empêché les protagonistes de tourner la page, étant constamment harcelés par les souvenirs refoulés éveillés par les lieux inchangés d'après-guerre. En effet, les communautés doivent vivre dans le déni dans des lieux où elles ont vécu les pires atrocités. La possession par les esprits « magamba » ouvre un espace sûr où les expériences du passé peuvent être discutées dans toute leur complexité. L'amnistie est contraire à l'éthique locale de réciprocité des populations rurales (Igreja, 2009, p.434). Celle-ci exige la prise de responsabilités pour les dégâts passés comme précondition pour la paix sociale, elle pousse donc à la justice réparatrice où il est nécessaire de dévoiler, reconnaître et réparer les crimes du passé. Les esprits et les

guérisseurs, deux faces d'une même pièce, ont depuis toujours mais de manière adaptative, protégé les valeurs éthiques et morales, la stabilité sociale et l'identité communautaire ainsi qu'accompli des activités de guérison (Igreja, 2007, p.6). Par conséquent, l'émergence des esprits « magamba » engage les communautés rurales et les force à changer de stratégie, qui était celle de l'oubli et du déni, pour une stratégie de reconnaissance et réparation des atrocités de la guerre afin de maintenir la paix et l'harmonie à l'intérieur des communautés. Les êtres humains coincés dans l'inertie du quotidien ne se sentent pas capables de chambouler radicalement le système dans lequel il se trouve, l'agent surnaturel des esprits permet de transcender les limites du quotidien dans lesquelles les populations sont coincées.

De plus, l'esprit « gamba » vient apporter de la flexibilité dans les catégories de victime et d'offenseur. En effet, les esprits « magamba » sont pour la plupart d'anciens soldats et donc des offenseurs, mais quand ils se font entendre dans le monde des vivants, ils ont le rôle de victimes et s'en prennent à des victimes.

Igreja et al. (2008b) reprennent le concept fonctionnaliste de changement culturel de Wallace (1956) en y ajoutant des contingences. Ce mécanisme social de changement culturel que sont les esprits « magamba » apparaît à un moment où l'ordre social et moral ne permet plus aux individus de donner du sens du monde qui les entoure. Cependant, pour fonctionner, ce mécanisme requiert des éléments imprédictibles qui sont au nombre de quatre : la disposition des membres de la famille à revenir sur les souvenirs douloureux de la guerre, la réceptivité de la personne possédée aux influences spirituelles, la capacité de l'esprit à libérer des souvenirs cohérents du passé et la complémentarité des genres. Lorsque tous ces éléments sont présents, le mécanisme favorise un renouveau moral. Il ne s'agit pas d'un changement radical mais un retour persistant au système de solidarité et de confiance. La famille reste la première source de réconfort et de reproduction sociale.

En plus de la réparation des liens familiaux, l'adoption d'un esprit « gamba » par une guérisseuse permet de rééquilibrer les relations hommes-femmes. Après la guerre, les maris se sont sentis humiliés par leur échec à protéger leurs femmes des violences de la guerre. Ces dernières par leur vécu sont stigmatisées. Le trouble qu'a engendré la guerre se traduit par de la violence domestique, des accusations d'adultère et des

divorces avec pour cause première l'infertilité des femmes. En cas de divorce, les femmes devaient rembourser le travail que leur mari avait fourni à leur belle-famille en contrepartie du mariage. Ce qui les rend encore plus vulnérables. L'esprit « gamba » qui a fait d'une femme une guérisseuse lui offre un certain pouvoir face à son mari, car le mari doit soumission à l'esprit de sa femme. L'esprit transforme les guérisseuses en sanctuaire, l'accommodation d'un esprit par ces dernières leur procure du respect et du pouvoir. L'esprit élève la femme au même rang que l'homme, lui offre plus de marge de manœuvre qu'habituellement mais ne l'exempte toutefois pas de son devoir conjugal et ses tâches de femme. La guérisseuse doit utiliser son pouvoir avec retenue car l'esprit qui se sent utilisé à outrance peut décider du jour au lendemain d'abandonner son hôte et en chercher un autre plus respectueux (Igreja et al., 2008).

Les communautés rurales ont créé à partir de leur culture des esprits une façon endogène de résoudre les tensions toujours présentes au sein des familles et trop lourdes à supporter plus longtemps. La famille étant une institution primordiale pour les communautés rurales car la survie de chacun repose sur les liens familiaux et communautaires de réciprocité, c'est donc là-dessus que s'est concentrée l'action des esprits « magamba » (Igreja, 2012, p.420).

Institutionnalisation de l'autorité traditionnelle

Après sa victoire in extrémis de 1999, le FRELIMO se rend compte de la nécessité d'intégrer le pouvoir traditionnel au pouvoir de l'Etat et pas seulement le tolérer. En 2000, un décret-loi institutionnalise les chefs coutumiers, les guérisseurs et leur médecine traditionnelle (cependant, la sorcellerie n'est pas reconnue) ainsi que les cours de justice coutumières. L'association des médecins praticiens du Mozambique (AMETRAMO) est alors fondée (Igreja, 2015). De cette façon, l'autorité étatique et surtout la police, comme elle est le niveau le plus proche des communautés, épousèrent l'autorité traditionnelle dans le but de la domestiquer. En effet, l'Etat joua le jeu des cérémonies et utilisa le vocabulaire traditionnel mais surtout dans le but de prendre le dessus sur la tradition, d'asseoir sa supériorité. Il s'agit d'un équilibre prudent mais qu'il n'est pas facile de maîtriser.

La population s'est longtemps méfiée de la police, symbole de coercition d'un système qui leur était totalement étranger, le système colonial puis marxiste. Par ce nouvel agencement de reconnaissance de l'autorité traditionnelle, les chefs et les cours coutumières avaient la charge des cas sociaux, familiaux et des cas spirituels, traditionnels. Il leur était, par contre, interdit de gérer les crimes de sangs et d'utiliser la violence physique qui était l'apanage de l'autorité de l'Etat. Les chefs devaient alors transférer les crimes de sang à la police. La police organisa également des exposés au sein des villages pour enseigner la légalité des comportements et déterminer le concept politisé de ce qu'est un bon citoyen aux yeux de la loi. Ces enseignements permettaient aux FRELIMO de présenter la RENAMO comme un ennemi interne en utilisant le langage des croyances populaires traditionnelles. L'utilisation des expressions et des façons de penser populaires permirent à l'Etat de faire « accepter » leur conception occidentale du pouvoir et du droit.

La volonté de l'état était qu'il y ait des frontières claires entre les prérogatives de la police et celles des chefs coutumiers. Cependant, dans la pratique, ce n'est pas ce qu'il se passe. D'un côté, la police a été prise à parti dans la résolution des cas traditionnels et d'un autre côté, la police a laissé certains crimes aux chefs coutumiers pour que les victimes puissent prétendre à une compensation et que les lois du monde invisible puissent être respectées (Kyed, 2014). Comme nous avons pu le voir plus haut, lorsque les lois du monde invisible ne sont pas respectées s'enchaîne un engrenage fatal à l'harmonie communautaire. En outre, les populations rurales vivant dans la pauvreté, une compensation permet aux victimes de réacquiescer une certaine dignité. En cas de récidive, les crimes passent alors sans questionnement par les institutions étatiques.

L'institutionnalisation de l'autorité traditionnelle était censée affirmer la souveraineté de l'autorité étatique. Cependant, il s'agit plutôt d'une hybridation de l'autorité étatique et de l'autorité traditionnelle. Cette coexistence sur le même niveau de deux autorités est l'œuvre d'une combinaison adaptée aux contingences locales, où de fréquents points de recoupement entre les deux autorités entraînent des passages constants d'un régime à l'autre (Kyed, 2014). Les populations ont donc plus de marge de manœuvre. La police étant gratuite, la population, qui va toujours

voir son chef coutumier en cas de litige, utilise la police pour appuyer la décision du chef coutumier sans qu'il y ait besoin d'une nouvelle négociation souvent coûteuse.

Cours de justice communautaires

Avant la guerre civile, les résolutions de conflits avaient lieu au sein de la maisonnée. Cependant, les éclatements familiaux qui résultèrent de la guerre empêchèrent les règlements à l'amiable (Igreja, 2015). Et donc, les cours de justice communautaires prirent de plus en plus d'ampleur. Ces cours suivent rigoureusement les lois coutumières du monde visible et du monde invisible et suivent approximativement les lois étatiques, surtout en ce qui concerne le droit de la famille qui donne plus de pouvoir aux femmes. Les cours de justice communautaires ne peuvent, néanmoins, pas gérer les procès « criminels ».

La cour coutumière est sensible aux lois des esprits et particulièrement aux menaces de malédiction (Igreja, 2010). La population considère la mise en mots de malédictions comme ayant une force capable de déclencher un processus invisible qui à terme culmine avec une réalisation matérielle de la menace. Ces menaces sont illégales mais elles permettent aux victimes de forcer leur offenseur à réparer ses torts et de se faire entendre à la cour.

La procédure légale oblige la cour à considérer et écouter tous les cas et cela a permis d'ouvrir un espace pour faire valoir les abus de guerre. De cette façon, les victimes présentent leur cas avec une maîtrise de la rhétorique hors du commun, ils connaissent les mots qu'il faut employer pour toucher la corde sensible de la cour. Elle se trouve alors souvent face à un dilemme entre respecter la loi d'amnistie ou l'éthique locale de réciprocité qui exige une réparation pour tout crime car à défaut, cela entraînerait un éclatement sociale profond du monde visible et invisible (Igreja, 2010, p.67). La reconnaissance des esprits « magamba » par les juges des cours traditionnelles a renforcé leur légitimité et leur action. Aujourd'hui, le phénomène des « magamba » perd progressivement son lien particulier avec les abus de la guerre (Igreja, 2012, p.422). Tout crime non-reconnu peut passer par ce canal.

Les esprits « magamba » ont ouvert un espace social qui revisite le passé et tente d'amener à une résolution de conflit et une réconciliation familiale. Les cours, quant

à elles, font office de colle sociale en contraignant les différents membres d'une famille victime d'une possession en son sein, à participer au diagnostic d'une possession et de répondre à la stratégie de résolution du problème (Igreja, 2015). La résolution d'une possession se fait, néanmoins, toujours chez un guérisseur. La cour exerce une pression supplémentaire pour que l'ensemble de la famille puisse être réunie dans la résolution de l'abus de guerre amené par un esprit. La cour fait le pont entre la justice coutumière et la justice étatique. Lorsque les membres d'une famille ne veulent toujours pas se réunir, elle fait alors appel à la police sous le motif de comportements qui menacent la stabilité sociale locale (Igreja, 2015). La police avec son caractère officiel, sa capacité à utiliser la force physique et la peur de la population de se retrouver coincée dans le régime judiciaire et bureaucratique étatique ajoute de la pression pour que tous les protagonistes assistent au procès et à la cérémonie de guérison. Elle force l'exécution d'un verdict et apporte un dernier niveau de négociation. L'engagement de la police dans les dossiers spirituels entre par extension dans leur mandat en tant que prévention des crimes qui pourrait résulter en cas de non-résolution d'un problème. Le fait que la police soit prise à parti légitimise leur fonction, prouve la confiance grandissante en leur pouvoir et affirme alors l'autorité de l'Etat, même s'il s'agit d'une autorité ajustée.

Igreja (2015) apparente le travail des cours de justice coutumières au concept de technologies sociales de Mannheim (dans Wolf, 1993). Ces technologies sont des mécanismes qui contrôlent, coordonnent et affectent les changements dans une société. Mannheim théorise le concept de technologies sociales comme émanant de l'Etat. Pour Igreja (2015) ce n'est pas toujours le cas. En effet, les cours coutumières ne dépendent pas de l'Etat pour fonctionner. Les cours sont profondément implantées dans la culture locale et ses valeurs. La population, à travers ses expériences quotidiennes de recherche de solution au déni des expériences de guerre et aux afflictions qui en découlent, s'est rendu compte du pouvoir mobilisateur et centralisant des cours coutumières. Les actions de la population dans leur volonté de changement social ont renforcé le pouvoir des cours. Ces cours utilisent l'ensemble des possibilités sociales : chrétiennes, traditionnelles et séculaires, qui sans elles sont mutuellement exclusives, mais sous leur action peuvent

se renforcer mutuellement. Les interventions chrétiennes sont souvent trop abstraites. La gestion du passé reste individuelle et mentale, basé sur le pardon unilatéral. Ce manque d'intervention sensible et collective est beaucoup moins efficace que les interventions mises en place par les guérisseurs coutumiers. Cependant, en cas d'impossibilité de réunion de la famille, les juges conseillent de se tourner vers les guérisseurs chrétiens. Les juges ne rendent pas seulement justice, ils jouent un rôle d'aide psychologique, participe à la reconnexion familiale et tente de réprimer la violence privée. L'institution judiciaire coutumière « promeut [également] la continuité et la transformation sociale » (Igreja, 2015).

Le mécanisme social de rites de purification et de guérison de possession a été repris en 2004 par le Président FRELIMO de l'époque, Joaquim Chissano pour décharger la sphère politique d'une nécessité de mise en place de justice formelle, étant donné la débrouillardise de la population mozambicaine dans leur actions quotidiennes (Igreja & Dias-Lambranca, 2008). La justice introduite par les esprits « magamba » ne peut pas être prise comme prétexte par les autorités politiques pour éviter d'assumer leurs responsabilités de s'engager dans un processus de recherche de vérités, de justice et de réconciliation (Igreja, 2007, p.12). Le niveau social et le niveau politique sont deux niveaux différents qu'il est primordial de mettre en oeuvre simultanément ou de manière complémentaire. Il a souvent été question d'initiatives étatiques, de réformes institutionnelles censées entrainer le changement social car les élites politiques ont un pouvoir mobilisateur considérable. Comme celles-ci n'ont pas eu lieu, les initiatives locales peuvent pousser la sphère politique à mettre en place des initiatives à leur niveau. Mais, elles doivent être récupérées par un groupe attentif aux dynamiques locales. Pour l'instant, aucun groupe organisé n'a réussi à faire entendre sa voix sur ce registre-là. Les initiatives locales ne peuvent pas être reproduites telles quelles dans des contextes différents. Elles sont spontanées et calquées sur les dynamiques locales spécifiques du groupe dans lequel elles ont émergé, ce qui facilite l'engagement de la population. Cependant, elles peuvent offrir des pistes locales à envisager lorsque par exemple une ONG veut mettre en place quelque chose de similaire. Être conscient de ces initiatives permet d'éviter de nuire à ces dernières et le cas échéant, lorsque l'initiative semble juste pour tous les

protagonistes locaux, d'y contribuer financièrement. Il ne faut pas, non plus, imputer trop d'optimisme aux capacités des initiatives locales de supporter de manière durable l'établissement de la paix. Les initiatives locales ne sont pas toujours positives. D'ailleurs, les négociations déclenchées par les esprits « magamba » peuvent aller à l'encontre des droits de l'homme avec certaines lois coutumières qui désavantagent les femmes. Les lois étatiques, elles, tentent d'instaurer l'égalité des genres mais sont inaccessibles en cas d'affaires relatives à la guerre civile. Travailler à apporter un contrepois positif aux points négatifs peut être un projet intéressant, mais si l'Etat s'en donnait les moyens, ce ne serait peut-être pas nécessaire.

V. Conclusion

Ce mémoire aborde la réconciliation au Mozambique sur deux niveaux : le niveau politique et le niveau social.

Au niveau politique, il est manifeste que la phase des négociations n'a pas anticipé, ni défini la réconciliation et celle-ci a alors recréé des dynamiques inégalitaires. Des élections démocratiques ont été mises en place en 1994, mais à la suite de la victoire du FRELIMO la transition démocratique visant une intégration de toutes les parties au pouvoir s'arrêta brusquement. En effet, la RENAMO siège, mais il n'y a pas de partage réel du pouvoir, pas de redistribution des richesses et l'État est politisé, c'est-à-dire que les systèmes militaire et judiciaire ne sont pas foncièrement neutres. Depuis la nouvelle Constitution de 1990, aucune réforme mutuellement consentie n'a pu voir le jour. Le FRELIMO décide seul du récit de la guerre et des lois de reddition des abus de guerre. Tant que les pages de l'histoire de la violence au Mozambique ne seront pas écrites en accord avec toutes les parties, aucun processus de transition démocratique ne pourra avoir lieu. Du moins, il faudrait qu'il y ait une possibilité de diversité des récits du passé, chacun pouvant avoir sa propre version des faits sans pour autant renier les autres versions. L'acceptation d'un désaccord serait déjà une grande avancée.

La paix physique au Mozambique ne s'est donc jamais vraiment matérialisée en paix durable. Aucun mécanisme ne soutient l'ambition d'une réconciliation politique. Le FRELIMO décide seul et ne partage pas l'édification de la nation. En vingt-cinq ans, aucun changement d'état d'esprit des deux anciens ennemis ne s'est fondamentalement opéré, chacun utilisant la même terminologie qu'en temps de guerre pour définir son adversaire. Seule la reconnaissance légale de l'opposition a pu voir le jour grâce aux négociations de paix. De plus, l'entrave de nombreuses tensions non résolues et parfois même réprimées par la politique de l'oubli n'a pas non plus joué en faveur de la paix. Il s'agit de tensions émotionnelles dues aux souvenirs douloureux de la guerre, de tensions économiques pour la satisfaction des besoins primaires et de tensions sur les ressources culturelles et symboliques par la perturbation de la vie sociale quotidienne. En effet, les Aînés n'ayant pas pu protéger leur communauté de la guerre, la jeune génération ne leur voue plus autant de

respect (Errante, 1999, p.275). Ces tensions peuvent, à tout moment, faire basculer la paix vers la violence. Le FRELIMO n'a jamais eu l'intention de se réconcilier avec son opposant, la RENAMO. À ce jour, aucun parti n'a pu réunir assez de moyens pour contrebalancer la dynamique politique au Mozambique.

Des solutions sociales ont néanmoins vu le jour. Des mécanismes endogènes et symboliques ont été mis en œuvre par les populations rurales. Les rites de purification, rites traditionnels et formels de passage, ont permis un changement d'identité de combattant à civil ainsi qu'un passage des valeurs de guerre aux valeurs de paix. Les rites de dépossession du Gorongosa, quant à eux, ont été plus loin. Ils ont rejeté la loi du silence sur les crimes du passé au niveau communautaire. Ces rites sont d'un nouveau genre et sont donc improvisés, mais tout autant formels que les premiers. Ils s'appuient sur un schéma similaire aux rites de guérison traditionnels, mais ont quelques particularités qui les rendent inédits. Ces rites ont permis une reconstruction du tissu social plus en profondeur que celle rendue possible par les rites de purification. Ils se sont attachés aux modèles relationnels communautaires démolis par la guerre et les migrations, qui n'avaient pas pu évoluer par eux-mêmes et menaçaient la survie des plus faibles. Au Mozambique et plus particulièrement dans les zones rurales, les institutions familiale et communautaire sont primordiales. Les rituels ont permis une transformation des relations endommagées grâce à la reconstruction du modèle traditionnel de relations sans grands changements de fond. Les rituels donnent du sens au monde quand tout ce en quoi on a cru s'effondre. Ils utilisent l'ambiguïté pour que chacun y trouve son compte. Le mécanisme social de changement culturel que sont les esprits « magamba », apparaît à un moment où l'ordre social et moral ne permet plus aux individus de faire sens du monde qui les entoure. Cependant, pour fonctionner, ce mécanisme requiert des éléments imprédictibles qui sont au nombre de quatre : la disposition des membres de la famille à revenir sur les souvenirs douloureux de la guerre, la réceptivité de la personne possédée aux influences spirituelles, la capacité de l'esprit à libérer des souvenirs cohérents du passé et la complémentarité des genres. Lorsque tous ces éléments sont présents, le mécanisme favorise un renouveau moral.

Ce mémoire a mis l'accent sur l'approche symbolique de la réconciliation reliant les mécanismes socio-psychologiques aux mécanismes spirituels. Cette approche est encore très peu étudiée dans le contexte de reconstruction de la paix. Les rituels ont pourtant l'aptitude de prendre en compte l'être humain dans toute sa complexité alors que la rationalité la simplifie. Les rituels qui ont des racines dans la culture traditionnelle ont pu s'insinuer profondément et créer une nouvelle compréhension du monde sans nier les atrocités vécues. Néanmoins, il s'agit d'un outil sournois. Ils peuvent être utilisés positivement tout comme négativement. De plus, leur spontanéité leur donne toute leur force. Ils ne sont donc pas facilement manipulables par un tiers.

Il serait intéressant de continuer à observer et à répertorier les rituels de réconciliation adoptés un peu partout dans le monde pour permettre aux médiateurs de la paix d'appréhender cet outil dans toute sa finesse et le cas échéant, appuyer ou déjouer sa mise en place naturelle. La communauté internationale peut beaucoup apprendre de ces outils intuitifs sans jugement de valeur, ni dédain. Cette connaissance permettrait également d'éviter de faire obstacle à sa pérennisation. Bien sûr, les changements institutionnels restent importants. L'approche symbolique a, quant à elle, la capacité de toucher le cœur des populations et ainsi de toucher l'inconscient collectif.

Bibliographie

- Anouilh P. (2005), “Sant’Egidio au Mozambique : de la charité à la fabrique de la paix”, *Revue internationale et stratégique*, 59 (3), 9-20.
<https://doi.org/10.3917/ris.059.0009>.
- Anstey M. (2017), “Lessons for Practice”, In *Negotiating Reconciliation in Peacemaking: Quandaries of Relationship Building*, 339-362.
- Arriaza, L., Roht-Arriaza N. (2008), “Social Reconstruction as a Local Process”, *International Journal of Transitional Justice*, 2 (2), 152-72.
<https://doi.org/10.1093/ijtj/ijn010>.
- Bar-Siman-Tov Y. (2004), “Dialectics between Stable Peace and Reconciliation”, In *From Conflict Resolution to Reconciliation*, 61-80.
- Bar-Tal D., Bennink G. H. (2004), “The Nature of Reconciliation as an Outcome and as a Process”, In *From Conflict Resolution to Reconciliation*, 11-38.
- Bartoli A., Bui-Wrzosinska L., Nowak A. (2010), “Peace Is in Movement: A Dynamical Systems Perspective on the Emergence of Peace in Mozambique”, *Peace and Conflict: Journal of Peace Psychology*, 16 (2), 211–230.
<https://doi.org/10.1080/10781911003691609>.
- Bloomfield, David, Terri Barnes, Lucien Huyse, and International Institute for Democracy and Electoral Assistance, eds. 2003. *Reconciliation after Violent Conflict: A Handbook*. Handbook Series. Stockholm: International IDEA.
- Braithwaite J. (2014), “Traditional Justice”, In *Restorative Justice, Reconciliation and Peacebuilding*, 214-239.
- Cabral I. (2009), “Rito y reconciliación en Mozambique”, *Revista CIDOB d’Afers Internacionals*, 87, 123-145.
- Cahen M. (2010), “Resistência Nacional Moçambicana, de la victoire à la déroute”, *Politique africaine*, 117 (1), 23-43. <https://doi.org/10.3917/polaf.117.0023>.
- Chicuecue N. M. (1997), “Reconciliation: The Role of Truth Commissions and Alternative Ways of Healing”, *Development in Practice*, 7 (4), 483–486.

Cole, Elizabeth A., and Judy Barsalou. 2006. "Unite or Divide: The Challenges of Teaching History in Societies Emerging from Violent Conflict". *Special Report*. Washington, DC: US Institute of Peace.

Colvin C. J. (2007), "Civil Society and Reconciliation in Southern Africa", *Development in Practice*, 17 (3), 322-337.
<https://doi.org/10.1080/09614520701336717>.

Convery I. (2006), "Lifescapes & Governance: The Régulo System in Central Mozambique", *Review of African Political Economy*, 33 (109), 449-466.

De Brito L., Zimmermann P. (2010), "Le difficile chemin de la démocratisation", *Politique africaine*, 117 (1), 5-22. <https://doi.org/10.3917/polaf.117.0005>.

Englund H. (1998), "Death, Trauma and Ritual: Mozambican Refugees in Malawi", *Social Science & Medicine*, 46 (9): 1165-1174. [https://doi.org/10.1016/S0277-9536\(97\)10044-2](https://doi.org/10.1016/S0277-9536(97)10044-2).

Errante A. (1999), "Peace Work as Grief Work in Mozambique and South Africa: Postconflict Communities as Context for Child and Youth Socialization", *Peace and Conflict: Journal of Peace Psychology*, 5 (3), 261-279.
https://doi.org/10.1207/s15327949pac0503_7.

Galtung J. (1969), "Violence, Peace and Peace Research", *Journal of Peace Research*, 6 (3), 167-191.

Geffray C. (1990), *La cause des armes au Mozambique : Anthropologie d'une guerre civile*, Paris-Nairobi : Karthala-Credu.

Granjo P. (2007), "The Homecomer: Postwar Cleansing Rituals in Mozambique", *Armed Forces & Society*, 33 (3), 382-395.
<https://doi.org/10.1177/0095327X06296587>.

Graybill L. S. (2004), "Pardon, Punishment, and Amnesia: Three African Post-conflict Methods", *Third World Quarterly*, 25 (6), 1117-1130.

Hermann T. (2004), "Reconciliation: Reflections on the Theoretical and Practical Utility of the Term", In *From Conflict Resolution to Reconciliation*, 39-60.

Honwana A. M. (1997), "Healing for Peace: Traditional Healers and Post-War Reconstruction in Southern Mozambique", *Peace and Conflict: Journal of Peace Psychology*, 3 (3), 293-305. https://doi.org/10.1207/s15327949pac0303_6.

Huyse L. (2008), *Traditional Justice and Reconciliation after Violent Conflict: Learning from African Experiences*, Stockholm: International IDEA (International Institute for Democracy and Electoral Assistance).

Igreja V. (2007), "Gamba Spirits and the Homines Aperti: Socio-Cultural Approaches to Deal with Legacies of the Civil War in Gorongosa, Mozambique", In *Study Presented at the Conference 'Building a Future on Peace and Justice, Nuremberg, June*, 1-15.

Igreja V. (2008), "Memories as Weapons: The Politics of Peace and Silence in Post-Civil War Mozambique", *Journal of Southern African Studies*, 34 (3), 539–556. <https://doi.org/10.1080/03057070802259720>.

Igreja V. (2009), "Justice and Reconciliation in the Aftermath of the Civil War in Gorongosa, Mozambique Central", In *Building a Future on Peace and Justice*, édité par Kai Ambos, Judith Large, et Marieke Wierda, 423-437. Berlin, Heidelberg: Springer Berlin Heidelberg. https://doi.org/10.1007/978-3-540-85754-9_16.

Igreja V. (2010), "Traditional Courts and the Struggle against State Impunity for Civil Wartime Offences in Mozambique", *Journal of African Law*, 54 (1), 51–73.

Igreja V. (2012), "Multiple Temporalities in Indigenous Justice and Healing Practices in Mozambique", *International Journal of Transitional Justice*, 6 (3), 404–422. <https://doi.org/10.1093/ijtj/ijts017>.

Igreja V. (2013), "Politics of Memory, Decentralisation and Recentralisation in Mozambique", *Journal of Southern African Studies*, 39 (2), 313-335. <https://doi.org/10.1080/03057070.2013.795809>.

Igreja V. (2015), "Legacies of War, Healing, Justice and Social Transformation in Mozambique", In *Psychosocial Perspectives on Peacebuilding*, édité par Brandon Hamber et Elizabeth Gallagher, 223-254. Cham: Springer International Publishing. https://doi.org/10.1007/978-3-319-09937-8_7.

Igreja V. (2015b), "Amnesty Law, Political Struggles for Legitimacy and Violence in Mozambique", *International Journal of Transitional Justice*, 9 (2), 239-258.

<https://doi.org/10.1093/ijtj/ijv004>.

Igreja V., Dias-Lambranca B. (2008), "Restorative justice and the role of magamba spirits in post-civil war Gorongosa, central Mozambique", In *Traditional Justice and Reconciliation after Violent Conflict: Learning from African Experiences*, 61-83.

Igreja, V., Dias-Lambranca B., Richters A. (2008b), "Gamba Spirits, Gender Relations, and Healing in Post-Civil War Gorongosa, Mozambique", *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 14 (2), 353-371.

Igreja V., Dias-Lambranca B., Hershey D. A., Racin L, Richters A., Reis R. (2010), "The Epidemiology of Spirit Possession in the Aftermath of Mass Political Violence in Mozambique", *Social Science & Medicine*, 71 (3), 592-599.

Igreja V., Skaar E. (2013), "A Conflict Does Not Rot': State and Civil Society Responses to Civil War Offences in Mozambique", *Nordic Journal of Human Rights*, 31 (2), 149–175.

Kelman H. C. (2004), "Reconciliation as Identity Change: A Social-Psychological Perspective", In *From Conflict Resolution to Reconciliation*, 111-124.

Kyed H. M. (2014), "State Policing and Invisible Forces in Mozambique", *Africa*, 84 (03), 424-443. <https://doi.org/10.1017/S0001972014000345>.

Leymarie P. (2000), "Les batisseurs de paix de Sant'Egídio", *Le Monde diplomatique*, septembre 2000, 16-17.

Lipschutz R. D. (1998), "Beyond the Neoliberal Peace: From Conflict Resolution to Social Reconciliation", *Social Justice*, In *Sociological Abstracts*, 25 (4), 5-19.

Llewellyn J., Philpott D. (2014), "Restorative Justice and Reconciliation: Twin Frameworks for Peacebuilding", In *Restorative Justice, Reconciliation and Peacebuilding*, 14-36

Lubkemann S. C. (2005), "Migratory Coping in Wartime Mozambique: An Anthropology of Violence and Displacement in 'Fragmented Wars'", *Journal of*

Peace Research, 42 (4), 493-508. <https://doi.org/10.1177/0022343305054093>.

Mallinder L. (2014), “Amnesties in the Pursuit of Reconciliation, Peacebuilding, and Restorative Justice”, In *Restorative Justice, Reconciliation and Peacebuilding*, 138-173.

Matonse A. (1992), “Mozambique: A Painful Reconciliation”, *Africa Today*, 1 (4), 29-34.

Meneses M. P. (2016), “Hidden Processes of Reconciliation in Mozambique: The Entangled Histories of Truth-Seeking Commissions Held between 1975 and 1982”, *Africa Development*, 41 (4), 153-180.

Montville J. V. (2001), “Justice and the Burdens of History”, In *Reconciliation, Justice and Coexistence*, 129-143.

Morier-Genoud E. (2017), “Proto-guerre et négociations. Le Mozambique en crise, 2013-2016”, *Politique africaine*, 145 (1), 153-175.

<https://doi.org/10.3917/polaf.145.0153>.

Neto F., Conceição P., Mullet E. (2007), “Seeking Forgiveness in an Intergroup Context: Angolan, Guinean, Mozambican, and East Timorese Perspectives”, *Regulation & Governance*, 1 (4), 329–346. <https://doi.org/10.1111/j.1748-5991.2007.00018.x>.

Pfeiffer J. (2002), “African Independent Churches in Mozambique: Healing the Afflictions of Inequality”, *Medical Anthropology Quarterly*, 16 (2), 176-199.

<https://doi.org/10.1525/maq.2002.16.2.176>.

Pervanic K. (2018), “The Arts of Reconciliation”, *International Workshop on Reconciliation as a Peace-building Process*, UCLouvain.

Rios S. (2018), “Religious Emotions and Religious Peacebuilding in Colombia”, *International Workshop on Reconciliation as a Peace-building Process*, UCLouvain.

Rosoux V. (2008), “Reconciliation as a Peace-Building Process: Scope and Limits”, In *The Sage Handbook of Conflict Resolution*, 543-563.

Rosoux V. (2015), “Après-guerre : Mémoire versus Réconciliation”, *Revue internationale de politique comparée*, 22 (4), 469-476.

<https://doi.org/10.3917/ripc.224.0469>.

Rosoux V. (2017), “Reconciliation as a Puzzle: Walking Among Definitions”, In *Negotiating Reconciliation in Peacemaking: Quandaries of Relationship Building*, 15-26.

Ross M. H. (2004), “Ritual and the Politics of Reconciliation”, In *From Conflict Resolution to Reconciliation*, 197-223.

Schirch L. (2001), “Ritual Reconciliation: Transforming Identity/Reframing Conflict”, In *Reconciliation, Justice and Coexistence*, 145-161.

Schirch L. (2005), *Ritual and Symbol in Peacebuilding*, Bloomfield, CT: Kumarian Press.

Serapiao L. B. (2004), “The Catholic Church and Conflict Resolution in Mozambique’s Post-Colonial Conflict, 1977-1992”, *Journal of Church and State*, 365–387.

Simpson G. (2014), “State of the Art: Reconciliation Beyond Conceptual Debates”, *United States Institute of Peace: Insights, Fall 2014*, 1-12.

Trentini D. (2016), “‘The Night War of Nampula’: Vulnerable Children, Social Change and Spiritual Insecurity in Northern Mozambique”, *Africa*, 86 (03), 528-551.

West H. (2001), “Sorcery of Construction and Socialist Modernization: Ways of Understanding Power in Postcolonial Mozambique”, *American Ethnologist*, 28 (1), 119-150. <https://doi.org/10.1525/ae.2001.28.1.119>.

Wiegink N. (2013), “Why Did the Soldiers Not Go Home?: Demobilized Combatants, Family Life, and Witchcraft in Postwar Mozambique”, *Anthropological Quarterly*, 86 (1), 107–132.

Wiegink N. (2013b), “The Forgotten Sons of the State: The Social and Political Positions of Former Government Soldiers in Post-War Mozambique”, *Colombia Internacional*, 77 (1), 43-72. <https://doi.org/10.7440/colombiaint77.2013.03>.

Annexe

Résultat des élections présidentielles et parlementaires de 1994

27-29 October 1994 Presidential Election

Registered Voters 6,148,842
 Total Votes (Voter Turnout) 5,402,940 (87.9%)
 Invalid/Blank Votes 481,425
 Total Valid Votes 4,941,515

Candidate (Party)	Number of Votes	% of Votes
Joaquim Chissano (FRELIMO)	2,633,740	53.30%
Afonso Dhlakama (RENAMO)	1,666,965	33.73%
Wehla Ripua (PADEMO)	141,905	2.87%
Carlos Reis (UNAMO)	120,708	2.44%
Máximo Dias (MONAMO-PMSD)	115,442	2.34%
Campira Momboya (PACODE)	58,848	1.19%
Yaqub Sibindy (PIMO)	51,070	1.03%
Domingos Arouca (FUMO-PCD)	37,767	0.76%
Carlos Jeque (Independent)	34,588	0.70%
Casimiro Nhamitambo (SOL)	32,036	0.65%
Mário Machel (Independent)	24,238	0.49%
Padimbe Kamati (PPPM)	24,208	0.49%

27-29 October 1994 Assembly of the Republic Election [\[Seats Won by Province\]](#)

Registered Voters 6,148,842
 Total Votes (Voter Turnout) 5,404,199 (87.9%)
 Invalid/Blank Votes 630,974
 Total Valid Votes 4,773,225

Party/[Coalition]	Number of Votes	% of Votes	Number of Seats (250)
Mozambique Liberation Front (FRELIMO)	2,115,793	44.33%	129
Mozambican National Resistance (RENAMO)	1,803,506	37.78%	112
Democratic Union [UD]	245,793	5.15%	9
Patriotic Alliance [AP]	93,031	1.95%	-
Social Liberal Party (SOL)	79,622	1.67%	-
Mozambique United Front-Democratic Convergence Party (FUMO-PCD)	66,527	1.39%	-
National Convention Party (PCN)	60,635	1.27%	-
Independent Party of Mozambique (PIMO)	58,590	1.23%	-
Democratic Congress Party (PACODE)	52,446	1.10%	-
Mozambique People's Progress Party (PPPM)	50,793	1.06%	-
Democratic Renewal Party (PRD)	48,030	1.01%	-
Mozambique Democratic Party (PADEMO)	36,689	0.77%	-
Mozambique National Union (UNAMO)	34,809	0.73%	-
Labor Party (PT)	26,961	0.56%	-

Tableau 1 : African Election Database, <http://africanelections.tripod.com/mz.html>, consulté le 10/12/18

Résultat des élections présidentielles et parlementaires de 1999

3-5 December 1999 Presidential Election

Registered Voters 7,099,105
 Total Votes (Voter Turnout) 4,934,352 (69.5%)
 Invalid/Blank Votes 462,384
 Total Valid Votes 4,471,968

Candidate (Party) [Coalition]	Number of Votes	% of Votes
Joaquim Chissano (FRELIMO)	2,338,333	52.29%
Afonso Dhlakama (RENAMO) [RENAMO-UE]	2,133,655	47.71%

3-5 December 1999 Assembly of the Republic Election [\[Seats Won by Province\]](#)

Registered Voters 7,099,105
 Total Votes (Voter Turnout) 4,833,781 (68.1%)
 Invalid/Blank Votes 701,438
 Total Valid Votes 4,132,323

Party/[Coalition]	Number of Votes	% of Votes	Number of Seats (250)
Mozambique Liberation Front (FRELIMO)	2,005,713	48.54%	133
Mozambican National Resistance-Electoral Union [RENAMO-UE]	1,603,811	38.81%	117
Labor Party (PT)	111,139	2.69%	-
Liberal and Democratic Party of Mozambique (PALMO)	101,970	2.47%	-
Social Liberal Party (SOL)	83,440	2.02%	-
Mozambican Opposition Union [UMO]	64,117	1.55%	-
Democratic Union [UD]	61,122	1.48%	-
Mozambique Democratic Liberal Party (PADELIMO)	33,247	0.80%	-
Independent Party of Mozambique (PIMO)	29,456	0.71%	-
National Workers and Peasants Party (PANAOC)	24,527	0.59%	-
Progressive Liberal Party of Mozambique (PPLM)	11,628	0.28%	-
Mozambique Social Broadening Party (PASOMO)	2,153	0.05%	-

Tableau 2 : African Election Database, <http://africanelections.tripod.com/mz.html>, consulté le 10/12/18

Résultat des élections présidentielles et parlementaires de 2004

1-2 December 2004 Presidential Election

Registered Voters 9,142,151
 Total Votes (Voter Turnout) 3,329,177 (36.4%)
 Invalid/Blank Votes 177,999
 Total Valid Votes 3,144,168

Candidate (Party) [Coalition]	Number of Votes	% of Votes
Armando Guebuza (FRELIMO)	2,004,226	63.74%
Afonso Dhlakama (RENAMO) [RENAMO-UE]	998,059	31.74%
Raul Domingos (PDD)	85,815	2.73%
Yaqub Sibindy (PIMO)	28,656	0.91%
Carlos Reis (UNAMO) [MBG]	27,412	0.87%

1-2 December 2004 Assembly of the Republic Election [Seats Won by Province]

Registered Voters 9,142,151
 Total Votes (Voter Turnout) 3,321,928 (36.3%)
 Invalid/Blank Votes 276,497
 Total Valid Votes 3,045,429

Party/[Coalition]	Number of Votes	% of Votes	Number of Seats (250)
Mozambique Liberation Front (FRELIMO)	1,889,054	62.03%	160
Mozambican National Resistance-Electoral Union [RENAMO-UE]	905,289	29.73%	90
Party for Peace, Democracy, and Development (PDD)	60,758	2.00%	-
Party of Freedom and Solidarity (PAZS)	20,686	0.88%	-
National Reconciliation Party (PARENA)	18,220	0.60%	-
Independent Party of Mozambique (PIMO)	17,960	0.59%	-
Mozambique Social Broadening Party (PASOMO)	15,740	0.52%	-
Labor Party (PT)	14,242	0.47%	-
Social Liberal Party (SOL)	13,915	0.46%	-
Ecological Party-Land Movement (PE-MT)	12,985	0.40%	-
United Front for Change and Good Governance [MBG]	11,059	0.36%	-
Democratic Union (UD)	10,310	0.34%	-
Green Party of Mozambique (PVM)	9,950	0.33%	-
Liberal and Democratic Party of Mozambique (PALMO)	92,63	0.30%	-
Democratic Reconciliation Party (PAREDE)	9,026	0.30%	-
Union for the Salvation of Mozambique [USAMO]	8,661	0.29%	-
Broad Opposition Front [FAO]	7,591	0.25%	-
Mozambique Democratic Liberal Party (PADELIMO)	3,720	0.12%	-
United Congress of Democrats (CDU)	1,252	0.04%	-
Popular Democratic Party (PPD)	448	0.01%	-

Tableau 3 : African Election Database, <http://africanelections.tripod.com/mz.html>, consulté le 10/12/18

Résultat des élections présidentielles et parlementaires de 2009

28 October 2009 Presidential Election

Registered Voters 9,871,949
 Total Votes (Voter Turnout) 4,408,093 (44.6%)
 Invalid/Blank Votes 440,208
 Total Valid Votes 3,965,885

Candidate (Party)	Number of Votes	% of Votes
Armando Guebuza (FRELIMO)	2,974,627	75.01%
Afonso Dhlakama (RENAMO)	650,679	16.41%
Daviz Simango (MDM)	340,579	8.59%

28 October 2009 Assembly of the Republic Election

Registered Voters 9,871,949
 Total Votes (Voter Turnout) 4,387,280 (44.4%)
 Invalid/Blank Votes 493,392
 Total Valid Votes 3,893,888

Party/[Coalition]	Number of Votes	% of Votes	Number of Seats (250)
Mozambique Liberation Front (FRELIMO)	2,907,335	74.66%	191
Mozambican National Resistance (RENAMO)	688,782	17.69%	51
Democratic Movement of Mozambique (MDM)	152,836	3.93%	8
Party of Freedom and Development (PLD)	26,929	0.69%	-
Party for Peace, Democracy, and Development (PDD)	22,410	0.58%	-
Green Party of Mozambique (PVM)	19,577	0.50%	-
Democratic Alliance of Veterans for Development [ADACD]	17,275	0.44%	-
Party of Freedom and Solidarity (PAZS)	16,626	0.43%	-
Independent Alliance Party of Mozambique (ALIMO)	14,959	0.38%	-
Electoral Union Coalition [UE]	6,786	0.17%	-
National Reconciliation Party (PARENA)	5,610	0.14%	-
Ecological Party-Land Movement (PEC-MT)	5,267	0.14%	-
Patriotic Movement for Democracy (MPD)	2,433	0.06%	-
Union of Mozambican Democrats (UDM)	2,190	0.06%	-
Union for Change (UM)	1,641	0.04%	-
Labor Party (PT)	1,239	0.03%	-
National Workers and Peasants Party (PANAO)	852	0.02%	-
Popular Democratic Party (PPD)	712	0.02%	-
Social Democratic Reconciliation Party (PRDS)	399	0.01%	-

Tableau 4 : African Election Database, <http://africanelections.tripod.com/mz.html>, consulté le 10/12/18

Résultat des élections présidentielles et parlementaires de 2014

President [edit]

Candidate	Party	Votes	%
Filipe Nyusi	FRELIMO	2,778,497	57.03
Afonso Dhlakama	RENAMO	1,783,382	36.61
Daviz Simango	MDM	309,925	6.36
Invalid/blank votes		461,861	–
Total		5,333,665	100
Registered voters/turnout		10,964,978	48.64
Source: Mozambique News Agency			

Assembly [edit]

Party	Votes	%	Seats	+/-
FRELIMO	2,575,995	55.93	144	–47
RENAMO	1,495,137	32.46	89	+38
MDM	384,538	8.35	17	+9
Other parties	149,812	3.25	0	0
Invalid/blank votes		711,454	–	–
Total		5,316,936	100	250
Registered voters/turnout		10,964,978	48.49	–
Source: Mozambique News Agency				

Tableau 5 : Mozambique News Agency dans Wikipedia,
https://en.wikipedia.org/wiki/2014_Mozambican_general_election, consulté le 10/12/18

Ce mémoire a pour sujet la réconciliation post-conflit, plus particulièrement post-guerre civile. Le concept de réconciliation y est discuté, puis vu sous trois approches : l'approche structurelle, l'approche socio-psychologique et l'approche spirituelle. Un rapide coup d'œil sur la justice transitionnelle et les lois d'amnistie ouvre la voie aux concepts de justice et de vérité. Ensuite, l'approche socio-psychologique est plus profondément analysée afin d'introduire, par la suite, l'approche symbolique et l'outil des rituels. Enfin, le cas du Mozambique illumine la théorie avec sa réconciliation politique avortée par une loi d'amnistie et un manque de partage des pouvoirs, ainsi qu'avec sa réconciliation sociale attisée par différents rituels indigènes.

Mots-clés : Mozambique, Rituels, Réconciliation politique, Amnistie, Réconciliation sociale, Approche symbolique, Rituels de purification, Esprits « magamba ».