



HAL
open science

Convertir à la paix

Sandrine Lefranc

► **To cite this version:**

Sandrine Lefranc. Convertir à la paix. Heurtin Jean-Paul; Michel Patrick. La conversion et ses convertis. Production et énonciation du changement individuel dans le monde contemporain, Politika.Io, 2021, 9782955814239. halshs-03095991

HAL Id: halshs-03095991

<https://shs.hal.science/halshs-03095991v1>

Submitted on 4 Jan 2021

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Convertir à la paix

Sandrine Lefranc

Politika

Introduction : « Sois le changement que tu veux voir dans le monde »

« Le changement personnel est la clé de la démarche d'I&C. L'engagement de chacun à remettre en question ses motivations est le gage pour trouver des solutions durables aux crises que connaissent les sociétés humaines. Le conflit se désamorce lorsque chaque individu impliqué se convainc de l'importance de son propre changement et décide de s'ouvrir à l'autre »¹.

« Sois le changement que tu veux voir dans le monde ». Cette phrase attribuée à Gandhi² est une référence commune et un principe d'action pour un grand nombre des hommes et des femmes qui interviennent aujourd'hui aux fins de la pacification de conflits violents dans leurs pays ou des pays étrangers³. Beaucoup de ces promoteurs actifs de la paix – universitaires, experts, agents des organisations internationales, membres de gouvernements, militants politiques et associatifs – ne conçoivent en effet pas de paix qui ne soit durablement implantée dans les consciences, les âmes, les cœurs des membres des élites comme des « gens ordinaires ». Ces pacificateurs formulent par conséquent de propositions de conversion : conversion des individus, mais aussi des peuples, à la paix, ou à une « culture de paix ». Ils font le pari d'une conversion individuelle qui, par l'entremise d'un effet de « levain »⁴, affecterait, de proche en proche, l'ensemble d'une société jusqu'à provoquer un changement social durable⁵.

On ne trouvera pourtant dans ce texte aucun converti, c'est-à-dire aucun homme embrassant un credo religieux ou adoptant une identité nouvelle quelle qu'elle soit (et au hasard des situations). Ou si certains des acteurs évoqués dans ce texte se convertissent, c'est dans d'autres espaces que celui qui est exploré. On trouvera davantage de convertisseurs, mais là encore pas au sens habituel du terme. Lorsqu'ils adhèrent à une doctrine religieuse, voire la prêchent, ils n'entendent pas convertir leur public à cette religion-même. Ou si certains le font, c'est sans le revendiquer, en marge de l'histoire racontée ici, et là encore dans des espaces adjacents – religieux notamment.

¹ Initiatives of Change/Initiatives et Changement, 2013, *Méthodologie de facilitation pour la paix et la bonne gouvernance*, août 2013, p. 8.

² Ronald Terchek, « Conflict and nonviolence », pp. 117-134 in J. Brown & A. Parel, ed., *The Cambridge companion to Gandhi*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011.

³ Les enquêtes par questionnaires réalisées auprès de ces professionnels de la paix et de la justice transitionnelle ont montré la prédominance d'une culture libérale de la non-violence, toujours référée aux noms de Gandhi et Mandela et à l'événement que fut la Shoah (Jamie Rowen, *Searching for truth in the transitional justice movement*, Cambridge, Cambridge University Press, 2017). Évoquons par exemple le souvenir qu'à Mary Anderson, fondatrice de Collaborative for Development Action (CDA), de l'engagement pacifiste de son père, pasteur presbytérien dans le Kentucky rural : « he got a lot of criticism for his pacifism, and people thought he was a pro-Nazi-supporter, and misinterpreted his pacifism to mean that he supported the enemy. (...). He derived a lot of strength during that period from Quakers, who he knew some of at the the time, and got to know them better. (...) So I really learned a lot about my non-violence: I learned about Gandhi, I learned about Quakerism... », entretien, Cambridge, Boston, 19 février 2007.

⁴ John Paul Lederach, *The Moral imagination: the art and soul of building peace*, Oxford, Oxford University Press, 2005.

⁵ Sur la conversion comme transformation de soi, Loïc Le Pape, « Changement intérieur, récit de soi et regard social », *Esprit*, 5, mai 2014, pp. 19-28.

On constatera, davantage, la large diffusion d'un imaginaire de la conversion appliquée à l'après-conflit politique violent. Le pari d'une conversion à la paix ne se reflète pas seulement dans les justifications individuelles des acteurs ; il a été institutionnalisé par des programmes d'action d'organisations non gouvernementales (ONG) et d'organisations internationales comme l'UNESCO⁶. La paix n'y est pas cet état des relations politiques imposé par un accord provisoire entre les responsables des groupes belligérants. Elle est définie comme paix positive ou durable, c'est-à-dire un état d'esprit – une culture de paix façonnée par la rencontre et l'action éducative – et un état des relations sociales. La réconciliation suppose la conversion, un changement profond des dispositions individuelles⁷.

La prégnance de cet imaginaire conversionniste dit, bien sûr, la diffusion internationale d'une morale et de techniques religieuses, protestantes en particulier (1). Cet imaginaire est toutefois tout autant le produit de modalités d'action individualisantes et de techniques thérapeutiques de changement et de développement personnels, exportées dans l'arène internationale de la pacification (2). Installer en un homme, dans son for intérieur, des dispositions à la tolérance, constitue-t-il une digue suffisante contre le retour de la violence politique ? La mise au jour de cet imaginaire conversionniste est le prétexte (comme ailleurs dans ce dossier) d'une normalisation sociologique de la conversion : appliquée à la construction de la paix, l'idée de conversion comme rupture envisagée dans une seule logique religieuse, montre ses limites : ce que la violence, et la paix, font aux hommes doit être saisi en termes de continuité davantage que de conversion, d'interactions sociales que de cheminement intime (3).

1. Pratiques de conversion à la paix

Les pacificateurs pensent fréquemment la paix comme la conversion des individus à des dispositions tolérantes et pacifiques, et de la société qu'ils forment à une « culture de paix ». Il s'agit pour eux de faire valoir une voie alternative de sortie de conflit, par opposition aux pratiques majoritaires de paix « négative », c'est-à-dire d'appui aux trêves négociées par les responsables, aux mécanismes de démobilisation et désarmement des belligérants et aux programmes de réforme des institutions des États⁸. Cet imaginaire conversionniste pourrait n'être qu'une imagerie permettant à ses promoteurs de se distinguer d'acteurs plus puissants sur la scène internationale, qui défendent des solutions plus classiquement politiques et institutionnelles. L'imaginaire de la conversion n'est toutefois pas seulement une rhétorique de distinction ; les dispositifs de prévention de la violence politique sont par analogie comme en pratique, des dispositifs d'incitation à la conversion.

1.1. Des acteurs internationaux critiques véhiculent des techniques de conversion

La pacification est une activité très développée à l'échelle internationale. Elle prend surtout la forme d'interventions des États étrangers, des organisations internationales et des ONG internationales en faveur d'une paix « négative ». Mais d'autres organisations et acteurs se veulent plus ambitieux et s'efforcent de faciliter une paix « durable » ou « positive »⁹ qui entend (r)établir une coexistence harmonieuse entre les citoyens et les groupes sociaux. Celle-ci implique, non les

⁶ Ce même principe est présent plus largement dans ces politiques de mémoire qui entendent transformer les individus (Sarah Gensburger et Sandrine Lefranc, *À quoi servent les politiques de mémoire ?*, Paris, Presses de Sciences Po, 2017).

⁷ Yaacov Bar-Siman-Tov, ed., *From conflict resolution to reconciliation*, Oxford, Oxford University Press, 2004.

⁸ Michael Barnett, Hunjoon Kim, Madalene O'Donnell, Laura Sitea, « Peacebuilding: what is in a name? », *Global governance: a review of multilateralism and international organizations*, 13, 1, 2007, pp. 35–58.

⁹ Johan Galtung, *Peace by peaceful means. peace and conflict, development and civilization*, Oslo, PRIO, 1996.

élites ciblées par les interventions internationales habituelles, mais le *vulgum pecus*, ces « ordinary people » qui sont la cible de programmes de dialogues, d'ateliers de résolution des conflits locaux, de programmes d'éducation à la paix, d'activités sportives et artistiques pour la paix et d'appui aux médias de la paix.

Ces conceptions contrastées de la paix sont le produit de stratégies de distinction mais aussi d'affrontements idéologiques : les promoteurs d'une paix « positive » contestent les arguments « réalistes » des négociateurs d'accords de paix « négatifs », lesquels agissent souvent au cœur des appareils d'État ou des agences les mieux établies des organisations internationales. Ce sont des acteurs critiques, des militants œuvrant pour des causes justes et contestant un ordre international donné pour libéral, néo-impérial, masculiniste¹⁰. En lieu et place des réunions discrètes entre chefs militaires et responsables politiques toujours susceptibles de vouloir retourner à la guerre dès lors que celle-ci serait le meilleur moyen de conquérir davantage de pouvoir, ces militants de la paix promeuvent le principe d'un dialogue élargi à tous, et fondé sur la recherche de la conviction sincère.

1.2. Pacifier « par le bas »

Ce principe de dialogue se décline sous des formes variées, dont l'une des plus emblématiques est la « pacification par le bas ». Celle-ci prend la forme de programmes de dialogues facilités par des organisations étrangères entre des membres des groupes opposés lors du conflit violent, le plus souvent à l'échelle locale. Ces dialogues doivent amener un petit nombre de participants à dépasser leurs préjugés sur l'autre groupe, voire à nouer des amitiés avec les ennemis putatifs. Ces dialogues peuvent prendre des formes plus structurées, dans le cadre de colonies de vacances pour adolescents issus des groupes en conflit, ou de projets de développement local portés par des équipes mixtes. Élités intermédiaires et « gens ordinaires » sont par ailleurs formés à la résolution des conflits, afin qu'ils puissent diffuser, dans toute la société, des compétences contribuant à la prévention de la violence par le dénouement de conflits de tous types et à tous niveaux (litiges fonciers entre groupes ethniques, mais aussi conflits familiaux). Des « médias de la paix » (informations et débats radiophoniques sensibilisant à la paix, élaborés par des équipes ethniquement mixtes, ou feuilletons télévisés mettant en scène la coexistence entre enfants ou familles de groupe adverse) sont encouragés, en réponse aux « médias de la haine » considérés comme un facteur important de violence notamment depuis le génocide des Tutsi au Rwanda.

Deux organisations peuvent être données en exemples de ces formes d'action. La première, Seeds of Peace, organise des colonies de vacances à l'attention d'adolescents appartenant à des groupes en conflit, afin de les amener à développer des attitudes moins hostiles les uns vis-à-vis des autres. Il s'agit d'une organisation étasunienne créée en 1993 par un journaliste washingtonien, une travailleuse sociale et un enseignant et entraîneur sportif. Elle a depuis lors réuni dans un camp de vacances du Maine, chaque été pendant trois semaines, plusieurs dizaines d'adolescents de 14 à 17 ans issus de groupes nationaux ou ethniques en conflit : Israéliens, Palestiniens et originaires d'autres pays arabes, principalement, mais aussi jeunes des Balkans, de Chypre, de Grèce et de Turquie, d'Inde et du Pakistan, d'Afghanistan. Les adolescents y partagent dortoirs et douches, mangent et font du sport ensemble, assistent aux cérémonies religieuses des membres des autres confessions et aux rituels nationaux des citoyens d'autres pays.

Répartis en groupes de 10 à 12 jeunes issus des groupes impliqués dans un conflit spécifique, ils font l'expérience quotidienne de « sessions de coexistence » d'une demi-heure, où des «

¹⁰ Michael Pugh, Neil Cooper, Mandy Turner, ed., *Whose peace? Critical perspectives on the political economy of peacebuilding*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2011.

facilitateurs » professionnels les amènent à échanger autour de leurs expériences, à engager des débats politiques, et à se former aux techniques d'écoute « non-violentes ». Les récits des organisateurs insistent sur la transformation des attitudes, des croyances et des relations qui résulte de ces différentes épreuves¹¹. Cette transformation est supposée toucher les adolescents, mais aussi, au moyen d'événements locaux, leurs parents, leurs proches et l'ensemble de leurs concitoyens¹².

La deuxième organisation, Search for Common Ground, est une organisation non gouvernementale internationale très visible et professionnalisée, offrant une gamme d'actions beaucoup plus large bien qu'identifiée surtout à son action en faveur des médias de la paix. Elle forme des médiateurs locaux, appuie des micro-projets de développement mixtes ou ouvre des crèches mixtes. Ces dispositifs de pacification par le bas sont régis par un principe d'action commun : la promotion de « solutions non adversariales », du dialogue, et de techniques de résolution des conflits, donnés pour capables d'amener les populations tout entières à la pratique du dialogue au dépassement des préjugés.

1.3. Convertir les bourreaux, convertir les victimes

Un autre mécanisme central des interventions internationales en faveur de la paix civile, fait le pari similaire d'une transformation des individus contribuant à la paix. Ce mécanisme est la traduction la mieux connue de l'expertise de justice transitionnelle, c'est-à-dire l'ensemble des politiques et des expertises favorisant la paix, la justice, la vérité et la réconciliation après un conflit politique violent¹³. Les experts et acteurs de justice transitionnelle entendent, comme ceux qui promeuvent la paix « par le bas », rendre possible une paix durable, grâce à la combinaison d'institutions stables et de l'apaisement des frustrations et des traumatismes nés de la violence.

La Truth and Reconciliation Commission (TRC) sud-africaine, créée en 1995, est pour les experts l'une des expériences le plus abouties dans le domaine de la justice transitionnelle. Installée par le premier Parlement élu au suffrage universel en avril 1994, cette Commission devait à la fois établir une vérité sur les violations des droits de l'homme les plus graves commises par toutes les parties sous l'apartheid, proposer une politique de réparation aux victimes de ces violations et octroyer une amnistie conditionnelle aux responsables de crimes politiques qui acceptaient d'en faire l'entière révélation. La valorisation des audiences publiques, le rôle important joué par les témoignages des victimes dans la construction d'un récit historique, et l'importance des rituels de déférence et de compassion à l'égard des victimes, ont été les caractéristiques centrales du processus : « Revealing is healing »¹⁴.

Illustration. Première audition de la TRC sud-africaine

¹¹ John Wallach, *The enemy has a face: the Seed of Peace experience*, Washington, D.C., United States Institute of Peace Press, 2000 ; Philip L. Hammack, « The cultural psychology of American-based coexistence programs for Israeli and Palestinian youth », in C. McGlynn, M. Zembylas, Z. Bekerman et T. Gallagher, ed., *Peace Education in Conflict and Post-Conflict Societies. Comparative Perspectives*, New York, Palgrave MacMillan, 2009 ; Ned Lazarus, « The political economy of Seed of Peace : a critical evaluation of US-based civil society conflict intervention », communication, International Studies Association, San Diego, mars 2006.

¹² Sandrine Lefranc, « Du droit à la paix. La circulation des techniques internationales de pacification par le bas », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 174, septembre 2008, pp. 48-67.

¹³ Sandrine Lefranc, et Frédéric Vairel, « The emergence of transitional justice as a professional international practice », in L. Israël et G. Mouralis, *Dealing with Wars and Dictatorships*, The Hague, T.M.C. Asser Press, 2010, pp. 235-248.

¹⁴ Slogan de la TRC : la parole guérit, avec un autre : « Guérir notre passé » (littéralement).



Source : *Encyclopaedia britannica*

Quelque 7 000 criminels politiques sollicitant une éventuelle amnistie auprès de l'un des comités constituant la TRC, devaient faire le récit des crimes qu'ils avaient commis ; si nulle « confession » n'était exigée des bourreaux, du moins était-il attendu de ce processus une nouvelle compréhension du conflit. Quelque 2000 survivants et des proches des morts ont pour leur part été invités, en 1995 et 1996, à venir apporter leur témoignage – avec leurs « own words »¹⁵ – devant des *commissioners* représentant la société civile, nommés par le Président Nelson Mandela. L'émotion produite par ces récits devait, dans cette perspective, tout à la fois soulager les victimes (les aider à vivre avec les effets du traumatisme et à « faire leur deuil ») et toucher un public élargi. En permettant aux victimes de faire le récit des événements violents et traumatiques, la commissions de vérité leur permettraient d'expurger la souffrance enkystée depuis lors, tout en étant reconnues par la nation.

Ce qui est attendu en effet des commissions de vérité, c'est une connaissance de l'histoire, mais aussi et surtout une intensité d'émotions susceptible de favoriser une catharsis collective. La justice transitionnelle s'inscrit ainsi dans le sillage de « l'éthique émotiviste » analysée par James Nolan dans sa critique de l'« État thérapeutique »¹⁶. Les images, diffusées chaque jour par une chaîne de télévision pendant le mandat de la Commission, cadraient, dans des salles communales et des églises, de vieilles femmes noires qui pleuraient et étaient affectées de convulsions, et que d'autres femmes noires, plus jeunes, reconfortaient. Ces dernières étaient des psychologues sans expérience particulière des violences politiques, chargées d'accompagner les victimes avant et pendant les auditions, et de susciter leurs émotions.

La TRC, ce « tribunal des larmes » laissant libre cours à l'émotion et l'effusion, est pour cette raison perçue souvent comme une institution de l'écoute et du *care*, voire comme un « confessionnal space » pour les victimes et les criminels¹⁷. L'émotion est associée au changement¹⁸ – changement des individus concernés et de la nation tout entière. L'institution a, au travers de son président l'archevêque Desmond Tutu, revendiqué une contribution à la réconciliation du pays, au pardon entre victimes et criminels, à une culture de tolérance. La Commission aurait contribué

¹⁵ Ce sont les mots du président du comité sur les violations des droits de l'homme, lors de sa première audition à East London le 15 avril 1996.

¹⁶ James L. Jr Nolan, *The Therapeutic State. Justifying government at century's end*, New York, New York University Press, 1998.

¹⁷ John Borneman, « Reconciliation after ethnic cleansing : listening, retribution, affiliation », *Public Culture*, 14(2), 2002, pp. 281-304.

¹⁸ Emmanuel Petit, *Économie des émotions*, Paris, La Découverte, 2015, p. 12.

efficacement à une réconciliation interraciale¹⁹. La fonction thérapeutique des commissions est depuis lors consacrée par les guides internationaux²⁰.

Les ONG impliquées dans des programmes de « paix par le bas », comme les institutions de la justice transitionnelle, affirment ainsi la nécessité, pour qu'une paix durable s'installe, d'une *transformation* forte des personnes. Toutes s'inscrivent dans des environnements politiques largement imprégnés de références religieuses. L'identité protestante organise la vie politique sud-africaine, aussi bien que la vie sociale états-unienne et tout particulièrement l'arène de l'action internationale en faveur de la paix et du développement²¹. Le principe de la conversion, très présent dans les interventions pacificatrices, doit-il être considéré dès lors comme un simple emprunt à des univers régis par la loi religieuse ?

2. Des techniques empruntées au religieux

La figure de la conversion n'a pas seulement un statut de métaphore ou d'analogie dans l'arène de la pacification internationale. Si les organisations internationales entreprennent de transformer les sociétés en convertissant les hommes, c'est en partie parce qu'elles mobilisent des méthodes issues des pratiques religieuses et psychologiques. Certaines des pratiques contemporaines de prévention de la violence plongent en effet leurs racines –encore bien présentes – dans des univers religieux.

2.1. Mobilisations religieuses internationales en faveur de la paix

On sait que les mobilisations humanitaires et en faveur de la paix s'inscrivent dans le sillage historique de mobilisations religieuses²². Les organisations religieuses, constituées depuis les organes de représentation d'une Église ou formant à elles seules une Église, occupent une place importante dans le domaine des politiques de paix « par le bas ». Certaines de ces ONG, par exemple lorsqu'elles envoient des émissaires dans les pays en conflit ou en crise, agissent encore dans deux mondes à la fois : leurs missionnaires agissent en tant que croyants vivant une épreuve qui engage leur foi, et sont par ailleurs susceptibles de recruter de nouveaux croyants, en même temps qu'ils agissent dans un monde politique où un pays étranger intervient dans une transition vers la paix.

Les pacificateurs qui, depuis des pays anglophones fréquemment, s'expatrient pour agir en faveur d'une paix durable, sont souvent membres de dénominations protestantes ; les pays qui participent le plus activement au déploiement de la justice transitionnelle sont aussi majoritairement protestants. Les protestants sont largement dominants, bien que des organisations musulmanes se constituent et que des groupes catholiques comme Sant'Egidio soient actifs dans le domaine voisin de la diplomatie citoyenne, c'est-à-dire de la médiation entre les belligérants par des tiers religieux²³. Dans les espaces où sont défendues les formes de paix

¹⁹ James L. Gibson, Amanda Gouws, *Overcoming intolerance in South Africa : experiments in democratic persuasion*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

²⁰ ONU, Haut-Commissariat aux droits de l'homme, « Outils de l'État de droit pour les sociétés sortant d'un conflit : commissions vérité », New York ; Genève : Nations Unies, 2006, p. 23.

²¹ Erica Bornstein, *The spirit of development. Protestant NGOs, morality, and economics in Zimbabwe*, New York, Routledge, 2003.

²² Bruno Duriez, François Mabillet et Kathy Rousselet, ed., *Les ONG confessionnelles : religions et action internationale*, Paris, L'Harmattan, 2007.

²³ Le réseau catholique Caritas commence cependant à s'approprier ce type de dispositif. Mais c'est un Mennonite, John Paul Lederach, qui a inspiré le manuel *Édification de la paix. Un manuel de formation Caritas*, Vatican, 2002. Il est l'auteur

évoquées, ces protestants sont moins souvent issus d'Églises *mainstream*, que des dénominations anabaptistes et évangéliques. On sait que les évangéliques états-uniens sont particulièrement actifs à l'étranger²⁴, notamment au travers de leurs missionnaires ; ceux-ci représentent une large partie des 43 600 missionnaires en 1996²⁵. Ce groupe peu structuré, réunissant le tiers de la population américaine, forme « the sleeping giant of American foreign policy »²⁶. Les ONG d'inspiration évangélique généralistes comme World Vision (qui agit dans 94 pays, d'abord au moyen du parrainage d'enfants par des personnes vivant dans les pays développés), ou Mercy Corps (initialement catholique, qui intervient dans une quarantaine de pays), en sont l'une des projections²⁷.

Ces chrétiens évangéliques engagés en faveur de la paix emportent dans leurs bagages une conception forte de la conversion, puisque celle-ci est indissociable de leur foi ; le terme conversion désigne le fait décisif de se tourner vers Dieu et donc de *devenir* chrétien. L'entrée dans la foi chrétienne suppose un complet changement de vie et le début d'une relation individuelle avec Dieu s'articulant autour de la lecture de la Bible et de la communion par la prière. L'imaginaire de la conversion, et les techniques qui lui sont associées, sont donc pleinement religieuses. La conception de l'expérience religieuse, l'épreuve de l'expatriation, sont *a priori* en parfaite consonance avec la manière dont ces croyants pensent l'expérience politique de la paix.

Deux groupes ou organisations permettent de rendre compte efficacement de ce lien entre action internationale en faveur de la paix et expériences proprement religieuses : le réseau d'action des Mennonites nord-américains, d'une part, l'ONG Initiatives of Change, d'autre part. La dénomination mennonite, issue du mouvement anabaptiste née à la suite de la Réforme²⁸, est fortement représentée dans le monde de l'action internationale en faveur de la paix. Le Mennonite Central Committee (MCC), qui est le « ministère » des églises anabaptistes à l'échelle internationale, installé à Washington depuis 1968, est ainsi doté d'une représentation auprès des Nations Unies et du Congrès des États-Unis. Il agit comme une ONG dans le domaine notamment de l'action en faveur de la paix²⁹. La dénomination envoie en outre des jeunes, ainsi que des couples, en « service » dans des pays en conflit ou en transition vers la paix pour trois ans (d'une centaine de *workers* en 1987 à près d'un millier à la fin des années 1990, dans 57 pays).

Certains intellectuels mennonites nord-américains comme John Paul Lederach, ont aussi statut de maîtres à penser en matière d'action en faveur d'une paix durable. Ils sont très investis dans les débats universitaires sur les techniques de résolution de conflit, qu'il s'agisse d'encourager la paix après un conflit politique violent dans un pays lointain, ou d'œuvrer à la mise en place de dispositifs locaux d'une justice restaurative centrée sur le dialogue entre la victime d'un acte criminel et l'auteur de cet acte. Ces propositions sont critiques et « transformatrices » (c'est le mot utilisé). Il s'agit de réformer ces formes d'action réalistes ou libérales centrées sur les discussions entre élites et la réforme des institutions. Lederach est l'auteur reconnu d'un modèle de «

de *Building peace. sustainable reconciliation in divided societies*, Washington DC, USIP, 1997 et *The moral imagination...*, op. cit., 2005.

²⁴ Patrick Michel, dir., « La résistible expansion du protestantisme conservateur », *Critique internationale*, 22, 2004 ; Jesús García-Ruiz et Patrick Michel, *Et Dieu sous-traita le Salut au marché. De l'action des mouvements évangéliques en Amérique latine*, Paris, Armand Colin, 2012.

²⁵ Allen D. Hertzke, « Evangelicals and international engagement », in M. Cromartie, ed., *A public faith. evangelicals and civic engagement*, Lanham, Rowman & Littlefield, 2003, p. 218.

²⁶ *Ibid.*, p. 232.

²⁷ E. Bornstein, *The spirit of development*, op. cit., 2003.

²⁸ George Huntston Williams, *The Radical reformation*, Philadelphia, The Westminster Press, 1962, 387-403 ; Michael R. Watts, *The Dissenters. From the Reformation to the French Revolution*, Oxford, The Clarendon Press, 1978.

²⁹ Susan Dicklitch et Heather Rice, « The Mennonite Central Committee (MCC) and faith-based NGO aid to Africa », *Development in Practice*, 14(5), août 2004, pp. 660-672 ; Ron Kraybill, « Elicitive training : dealing with conflicts cross-culturally », *Conflict resolution news*, juin, 22, 1992 ; Keith Graber Miller, *Wise as serpents. Innocents as doves. American Mennonites engage Washington*, Knoxville, The University of Tennessee Press, 1996 ; Perry Bush, *Two kingdoms, two loyalties. Mennonite pacifism in modern America*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1998.

transformation des conflits », centrée sur l'adaptation au contexte culturel local et le choix d'un vecteur de diffusion d'une « culture de paix » que sont les élites de niveau intermédiaire³⁰. Lorsqu'il s'agit de justice, les intellectuels mennonites critiquent les paradigmes rétributif et réhabilitatif de la justice pénale, aussi bien que de son organisation par l'État et des professionnels. Des Mennonites travaillant en lisière du système judiciaire (agents de probation, criminologues) ont d'ailleurs joué un rôle historique important dans le développement, à partir des années 1970, de mécanismes de « médiation victime/délinquant ».

Ces formes d'engagement semblent autoriser le chercheur à considérer les pratiques de paix « par le bas » comme de simples extensions d'une logique religieuse à l'action internationale : une doctrine anabaptiste pacifiste motive et inspire des acteurs de terrain et des experts, qui déploient ensemble des méthodes d'action reproduisant les formes ordinaires d'interaction dans la dénomination, à des fins de prosélytisme. Il n'y a pourtant rien de mécanique dans cette implication forte des Mennonites dans le domaine de la pacification. Bien sûr, le pacifisme, et notamment le refus strict d'utiliser des armes contre d'autres humains, définissent le groupe. Mais c'est au terme d'aléas historiques que celui-ci s'est engagé dans des activités de transformation des conflits.

L'identité pacifiste de la dénomination mennonite a en effet été réactivée par la menace régulièrement brandie par le gouvernement américain, et mise à exécution lors des deux guerres mondiales, de généraliser le service militaire. Les élites mennonites ont en réaction rompu avec un principe de non-engagement politique pour, aux côtés d'autres « Églises de paix » comme les Quakers, obtenir un service civil³¹. Les Mennonites se sont ensuite impliqués dans le mouvement contre la politique du Président Reagan en Amérique centrale³². Cet engagement contraint, âprement débattu au sein d'une dénomination qui adhère à un principe de retrait de la vie politique, a été l'un des facteurs de l'investissement mennonite dans le domaine, mais de manière indirecte. Jusqu'alors caractérisé par une vie rurale et autarcique (qui caractérise encore certaines communautés mennonites, aussi bien que les Amish qui en sont proches), le groupe s'est progressivement urbanisé. Une telle banalisation pouvait signifier la disparition du groupe, dans un contexte de fluidité des identités religieuses protestantes, et plus particulièrement de vive concurrence avec les évangéliques : beaucoup de Mennonites se définissent comme tels, tandis que les élites s'opposent à un évangélisme jugé conservateur. Ces élites intellectuelles se sont investies, en dépit et en raison de leur rapport distant avec la majorité de la dénomination, dans un travail de réactivation d'une tradition pacifiste, inséparable d'une professionnalisation des expériences faites dans le cadre du service civil : dans le service à la communauté, notamment au sein des hôpitaux psychiatriques et des prisons, mais aussi dans des programmes de paix à l'étranger. Ils réaffirment et revisitent, dans les pays sortant de conflit, leur « traditional distrust » à l'égard des gouvernements³³.

C'est donc une forme d'engagement dans les pays d'origine, pour partie aléatoire, qui est à l'origine de l'implication de Mennonites nombreux dans l'action en faveur d'une paix durable. Les dispositifs de pacification par le bas aujourd'hui mis en œuvre dans de nombreux pays post-conflit ont pour origine ces engagements politiques et processus de professionnalisation localisés. En s'investissant dans la construction de la paix, les intellectuels mennonites font différentes choses : faire survivre leur dénomination, construire des carrières professionnelles, critiquer la politique étrangère étasunienne, et réclamer la réforme d'une politique intérieure pénale perçue comme répressive. Ces aléas ont en outre profondément modifié l'organisation de la dénomination, qui s'est vu dotée d'organes spécialisés, et qui a surtout entamé, sous la houlette de ses

³⁰ J.P. Lederach, *The Moral Imagination*, op. cit.

³¹ Scott K. Bennett, 2003, *Radical pacifism. The War Resisters League and gandhian nonviolence in America, 1915-1963*, Syracuse, Syracuse University Press, 2003, 98 sq.

³² Christian Smith, *Resisting Reagan. The UC Central America peace movement*, Chicago, The University of Chicago Press, 1996, p. 185.

³³ S. Dicklitch et H. Rice, art. cité, p. 667 ; Susan Schultz Huxman et Gerald Biesecker-Mast, « In the world but not of it: Mennonite traditions as resources for rhetorical invention », *Rhetoric & Public Affairs*, 7(4), 2004, pp. 539-554.

intellectuels, un glissement vers un libéralisme de plus en plus assumé, qui amène certains groupes à quitter la dénomination pour rallier des formes plus conservatrices d'évangélisme.

La deuxième organisation donnée en exemple, ici, montre d'ailleurs que l'action en faveur de la paix mobilise des traditions, religieuses comme militantes, variées. Initiatives of Change est une ONG coopérant avec des organisations intergouvernementales et fédérant des groupes dans 31 pays, sur tous les continents. Il s'agit en fait du dernier avatar de Moral Re-Armament, une Église évangélique formée en Grande-Bretagne dans les années 1930 autour de l'Américain Frank Buchman (1878-1961), qui a vite revendiqué une mission de pacification des conflits politiques (en Afrique du Nord, en Rhodésie/Zimbabwe, etc.) et industriels. Celle-ci a pris, dans le contexte de la Guerre froide, une tonalité anti-communiste. Initiatives of Change (IoC) finance aujourd'hui des programmes d'éducation à la paix dans les écoles, des formations de *leaders* favorables à la paix, des dialogues interculturels et des cercles de femmes, au Sud comme au Nord. L'organisation s'investit par exemple dans le « *racial healing* » dans différentes municipalités des États-Unis. Dans la mesure où ce sont des « convertis » locaux qui mettent en œuvre les activités de pacification, l'organisation agit dans une perspective plus explicitement « missionnaire » que les Mennonites, d'ailleurs généralement attendue des évangéliques intervenant à l'étranger.

Les actions d'IoC sont emblématiques des formes religieuses de la pacification. Toutes appliquent une méthode de pacification par les « rencontres fortuites » entre individus³⁴. L'organisation a par exemple longtemps organisé des rencontres dans un ancien grand hôtel à Caux (en Suisse) : après avoir évoqué chacun leur propre transformation, les représentants des camps ennemis venus de pays en conflit étaient amenés à dialoguer, deux à deux. Le principe valait pour les membres d'États ou de groupes ethniques en conflit comme il valait, pendant la Guerre froide, pour les responsables syndicaux et les chefs d'entreprise – au nom de la lutte anticommuniste. Le changement des personnes, une à une, est supposé permettre, seul, le changement politique durable ; la paix doit être gagnée au moyen de dialogues entre les ennemis et de « conversions » individuelles.

L'auteure a pu observer en 2007 des techniques similaires entre les membres de l'organisation en Colombie (Iniciativas de Cambio). Les membres se rassemblent en petits groupes d'individus constitués sur la base d'un recrutement de proche en proche. Lors des réunions au domicile d'une de ses membres – des femmes exclusivement –, chacune fait tour à tour le récit de son cheminement jusqu'au groupe. Dialogue, conversations, « accompagnement », sont les mots les plus souvent utilisés par les responsables états-uniens de l'organisation³⁵. La force des relations directes avec des personnes, leur capacité de vivre en conformité avec les principes moraux édictés dans les années 1930 par Frank Buchman, sont les moteurs de cette évolution. Il s'agit d'une conversion, personnelle plus que religieuse, puisque l'appartenance à un autre groupe religieux reste possible.

L'imaginaire conversionniste, si présent dans les pratiques de construction d'une paix durable, vient du monde religieux ; sa diffusion engage des croyants et sert l'expansion évangélique en même temps que les efforts d'autres religions protestantes pour se maintenir à leur niveau. Mais il faut sortir du religieux pour bien comprendre la portée des pratiques de conversion à la paix.

2.2. Diffusion de l'imaginaire conversionniste

³⁴ Charles Piguet et Michel J. Sentis, *Ce monde que Dieu nous confie. Rencontres avec le Réarmement moral*, Ed. du Centurion, Paris, 1979, p. 45.

³⁵ Entretien avec Randy et Dick Ruffin, Washington D.C., 27 février 2007.

Cet usage de techniques suscitant des émotions supposées amener l'individu à la transformation, n'est pas le propre des organisations aux caractéristiques religieuses les plus prononcées. Elles se diffusent, par le moyen notamment de guides pratiques largement diffusés³⁶ mais aussi d'alliances avec des organisations appartenant à des mondes autres et non religieux. Initiatives of Change, par exemple, a fait alliance avec une organisation polairement opposée de l'arène de l'intervention en faveur de la paix³⁷ : Interpeace, organisation suisse créée par un ancien gauchiste laïc passé par une agence onusienne³⁸.

Ces formes d'organisation du dialogue post-conflit ont en effet une force propre qui tient en effet surtout à leur capacité de susciter un large ralliement autour de principes dotés d'une portée d'alternative, ainsi qu'à être assimilée par des logiques sectorielles diverses. Hélène Stevens a montré que des formes très particulières de thérapie, nées dans les années 1960 en Californie, ont été appropriées par des acteurs très hétérogènes, notamment dans les entreprises et sur le plan politique, et banalisées sous la forme du « développement personnel »³⁹. Le rôle joué dans leur déploiement par des groupes situés à la charnière des secteurs qui ont constitué le domaine, l'explique. La promotion de ces techniques de pacification à l'échelle internationale a toutefois abouti à leur mise en application par des groupes plus divers encore – dont des organisations intergouvernementales prises surtout dans des logiques bureaucratiques. Certaines organisations internationales et agences d'État (comme USAID aux États-Unis) font ainsi un usage large des techniques de médiation et d'animation de petits groupes, autour de jeux de rôle, de dialogues et de transmission de compétences en matière de résolution des conflits.

En Colombie, d'autres organisations (politiquement bien distinctes) participent par exemple à la construction de la paix selon des techniques très similaires : une organisation catholique formée par les jésuites les plus proches de la théologie de la Libération (le CINEP), et spécifiquement ses employés formés en psychologie, organisent des groupes (de personnes impliquées dans l'organisation des communautés locales, de victimes issues de toutes les régions du pays) qui, au gré d'activités ludiques et de dialogue, apprennent à lier les trois dimensions présentées comme nécessaires à la paix : développement de l'individu, relations interpersonnelles et organisation collective⁴⁰.

Les acteurs de la pacification « par le bas » font d'ailleurs circuler ces techniques dans des mondes disparates. Ceux interrogés aux sièges des organisations peuvent ainsi évoquer dans le temps court d'un entretien des expériences très diverses : médiation de paix en Colombie, négociations politiques en Afrique du Sud, organisation d'un débat public autour de l'organisation de la pêche en Nouvelle-Angleterre, gestion d'un conflit foncier au Guatemala, dialogue avec de jeunes délinquants d'un quartier pauvre de Boston⁴¹, conflit au Kosovo et cellule de crise post-ouragan à la Nouvelle-Orléans⁴², campagne anti-armement dans les villes des États-Unis, médiation auprès des Natives dans le même pays, formation au déminage ou négociations en Israël-Palestine⁴³. S'ils peuvent embrasser dans un même geste autant de conflits et de lieux différents, c'est parce les techniques qu'ils emploient leur semblent partout les mêmes, et unifiées par des

³⁶ On trouve par exemple à Bogotà le petit ouvrage de Michel J. Sentis, *Rearme moral, Iniciativas de vida, Elección de vida. Únete a los artesanos de la paz*, 1990.

³⁷ Entretien avec Randy et Dick Ruffin, Washington D.C., 27 février 2007.

³⁸ Entretien avec Matthias Stiefel, War-Torn Societies Program devenu Interpeace, Genève, 17 juin 2005.

³⁹ *Entre désenchantement social et réenchantement subjectif. Le développement personnel dans l'entreprise*, Thèse de doctorat en sociologie, Université de Versailles-Saint-Quentin-en-Yvelines, 2005.

⁴⁰ Observation d'un atelier de formation et entretien, Bogotà, novembre 2007. On ne rencontre pas que des catholiques, sur ces terres de conversions individuelles. Rappelons que l'organisation Seeds of Peace déjà mentionnée, a été créée par des juifs laïcs (souvent non croyants). Les amitiés nouées dans le camp de vacances sont conçues comme le résultat de conversions individuelles en même temps que de trajectoires de guérison individuelle.

⁴¹ Entretien avec Jim Tull, consultant, ancien salarié du Conflict Management Group/Mercy Corps, Boston, 13 février 2007.

⁴² Ruth Allen, salariée du Conflict Management Group/Mercy Corps, New York, 20 février 2007. Seema Tikare, de la même organisation, évoque en outre les réfugiés, la violence à l'encontre des femmes au Népal, Boston, 14 février 2007.

⁴³ Grant Rissler, membre salarié du Mennonite Central Committee, Washington D.C., 2 mars 2007.

corps de doctrines et des références communes. Ce n'est pas d'abord la réalité d'un corps de doctrines unifiée qui permet leur appariement, ce sont les voyages mêmes de ces acteurs.

Ces pratiques s'autorisent et se renforcent l'une l'autre, notamment en en venant à constituer une alternative identifiée aux modalités classiques, élitaires et politiques, d'établissement de la paix. On le voit dans l'illustration ci-dessous : un atelier de formation, mobilisant des techniques ludiques d'animation en petits groupes, articule identités de victime, de « survivant » et de travailleur, ainsi que mots d'ordre de paix et de justice. L'activité en miroir ou conjointe fait émerger un intérêt commun chez des personnes et des groupes disparates, et ainsi propage des techniques sans pour autant imposer leur complète unification.

Illustration. Atelier de formation pour les proches des personnes « disparues » et la communauté de Páez, Miraflores et San Eduardo (Colombie)



Source : Municipio de Páez (Boyaca, Andes, Colombie)⁴⁴

2.3. Une conversion thérapeutique

Un grand nombre des organisations de pacification par le bas en est ainsi venu à revendiquer pour principes d'action la conversion de proche en proche et la transformation de l'individu et des relations interpersonnelles, désormais parties intégrantes d'un « esprit du développement »⁴⁵. Les formes contemporaines d'intervention en faveur de la paix s'inscrivent, plus largement, dans la continuité du réformisme moral des associations humanitaires états-uniennes, aux États-Unis et à

⁴⁴ Cet atelier a été organisé par l'alliance Disparition forcée à Guaviare et Boyacá (Desaparición forzada en Guaviare y Boyacá), qui est composée notamment du Centre de recherche et d'éducation populaire (Centro de Investigación y Educación Popular, CINEP PPP, proche des jésuites évoqués) : <http://www.paez-boyaca.gov.co/noticias/taller-de-capacitacion-para-familiares-de-personas-desaparecidas> (encore accessible le 22 mars 2020). L'auteure a observé un atelier très similaire, organisé par le même CINEP à Bogota, en octobre 2013.

⁴⁵ E. Bornstein, *The spirit of development*, op. cit., p. 39.

l'étranger⁴⁶. Dans cette perspective, des individus de bonne volonté s'associent librement, quelles que soient leurs dispositions sociales, pour transformer le monde comme le leur dicte leur conscience (la « voix intérieure » des Quakers). Anti-autoritarisme, hostilité envers toute forme d'organisation centralisée, prédilection pour les actions directes non violentes et édifiantes, penchant anti-intellectuel et a-idéologique, principe selon lequel « personal is political »⁴⁷ en sont les caractéristiques. Ces radicaux, descendants des dissidents protestants et notamment anabaptistes, puis des anti-esclavagistes et des pacifistes, entendent conquérir les esprits par l'action exemplaire. Gandhi est pour eux tous une source d'inspiration importante, dès les années 1920.

On pourrait voir dans ce goût des experts pour l'imaginaire de la conversion, l'expression de l'ethos américain, et placer ainsi les politiques internationales de paix au service d'une culture individualiste d'origine protestante, favorable au néo-libéralisme et facilitant une dépolitisation par les cadres et les outils des sciences psychologiques. C'est en effet en articulant pratiques religieuses et psychologiques que ces politiques s'inscrivent dans un « ordre moral thérapeutique », et prendraient ainsi place dans le contexte de l'essor de l'État thérapeutique dans l'après-Deuxième Guerre mondiale, l'imposition d'une conception psychologique de l'homme et un mode de contrôle social mû par un « spirit of do-goodism »⁴⁸.

Si on repère sans trop de difficulté dans les programmes de réconciliation, de paix durable, de justice transitionnelle, la patte d'experts de la réconciliation anglo-saxons et protestants, c'est toutefois moins le résultat de la transposition linéaire d'un ethos évangélique individualisant, que de la concrétisation d'un « air du temps » constitué à la croisée de mouvements religieux, de mobilisations politiques, de logiques professionnelles articulant techniques thérapeutiques d'usage généralisé (appliquées dans les cabinets des thérapeutes familiaux, et jusque dans les entreprises) et protocoles de résolution des conflits développés, aux États-Unis, en lisière de la justice publique, formelle et professionnelle.

Davantage qu'un échange politique qui serait versé dans le registre religieux, ce que les activités de pacification « par le bas » mettent en scène, c'est une imbrication étroite des deux langages : rituels religieux et dispositifs thérapeutiques sont très étroitement mêlés. Le mouvement du Réarmement moral est dès les années 1930 l'utilisateur des techniques utilisées par le mouvement des Alcooliques anonymes⁴⁹. La psychologie a aussi constitué un vivier de techniques pour des universitaires soucieux de développer des modalités de pacification alternatives par rapport aux techniques diplomatiques traditionnelles⁵⁰. Les actions internationales en faveur de la paix participent ainsi, au moins par certaines des techniques qu'elles mobilisent, de l'évangélisation du monde et de la constitution d'une « internationale des psychologues ». Mais elles le font de manière moins cohérente et intentionnelle qu'il n'y paraît si on ne regarde que les vocations religieuses, au gré de la diffusion de rituels de réconciliation compatibles avec les relations sociales et les rapports de force politiques locaux⁵¹.

Il n'existe sans doute pas de relations causales directes entre les activités des uns et des autres, même si certains emprunts ont été retracés. La force propre de ces techniques de pacification tient on l'a dit à leur capacité de susciter un large ralliement autour de principes perçus comme une alternative aux méthodes classiques de résolution des conflits, ainsi que d'être

⁴⁶ Howard S. Becker, *Outsiders. Études de sociologie de la déviance*, Paris, Métailié, 1985, p. 172 ; Marie-Christine Granjeon, *L'Amérique de la contestation. Les années 60 aux États-Unis*, Paris, Presses de la FNSP, 1985, p. 23 sq.

⁴⁷ C. Smith, *Resisting Reagan*, op. cit., p. 326.

⁴⁸ Claire Moon, « Healing past violence: traumatic assumptions and therapeutic interventions in war and reconciliation », *Journal of Human Rights*, 8 (1), 2009, pp. 71-91, ici p. 77.

⁴⁹ J. Nolan, *The Therapeutic State*, op. cit., 1998, p. 10.

⁵⁰ John Davies et Edy Kaufman, ed., *Second track/citizen's diplomacy. Concepts and techniques for conflict transformation*, Lanham, Rowman & Littlefield, 2002.

⁵¹ Michael Pollak, « Des mots qui tuent », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 41, 1982, pp. 29-45.

assimilée par des logiques sectorielles diverses : politiques, religieuses, et professionnelles. Leur mise au jour contribue, en même temps que la prise en compte de l'histoire des organisations et de leurs membres, à révéler les faiblesses des explications unificatrices fondées sur une distinction (le prosélytisme) ou une indistinction *a priori* du religieux et du politique (la « concurrence » entre protestants, par exemple). C'est pour des raisons différentes, mêlant de manière complexe l'un et l'autre registres d'activité (militantisme pour la paix, exploration d'un corpus théologique, professionnalisation des médiateurs, etc.), que des groupes religieux en sont venus à contribuer, avec d'autres, à cet « air du temps » favorable à des modalités moins institutionnelles de résolution des conflits et à un changement social qui aurait l'individu pour seul moteur.

3. Rompre avec la guerre ?

L'imaginaire de la conversion appliquée à la paix après les conflits politiques violents n'est pas seulement affaire de métaphore ou d'analogie. Si certaines organisations internationales et institutions locales s'efforcent de transformer les sociétés en convertissant les hommes, c'est en partie (mais en partie seulement) parce qu'elles font travailler des méthodes issues des pratiques religieuses. Ces pratiques, parfois forgées par les groupes religieux au gré d'aléas historiques, ne sont d'ailleurs pas que religieuses : elles font écho à des pratiques psychologiques, qu'elles prolongent. C'est donc moins la preuve d'une singularité religieuse des pratiques internationales de pacification, que nous tenons, que l'indice d'une conception de la paix qui, pour être généralisée, n'en est pas moins curieuse. La conversion est moins ici pensée comme une entrée dans un univers religieux que comme un moment de rupture dans le temps (voire de ruptures successives, de la paix à la guerre, puis de la guerre à la paix) qui engage l'individu, tout individu, tout entier. Elle est, sous cette forme banalisée, une proposition que ne contiennent pas seuls le monde et l'expérience religieuse.

La diffusion de l'imaginaire conversionniste dans les organisations internationales et les cercles experts met ainsi sur la piste de la manière dont la déprise de la violence est généralement pensée, c'est-à-dire en miroir de l'hypothèse de la conversion de l'individu. En travaillant cet imaginaire de la conversion, qui est à la fois un pari individualiste et un présupposé de rupture, on peut montrer les limites des dispositifs de pacification/mémoire. Comment croire qu'installer en un homme, dans son for intérieur, des dispositions à la tolérance, est, même une fois celui-ci converti, une digue suffisante contre le retour de la violence ? La conversion est-elle une telle rupture biographique et normative qui réorganise de fond en comble le rapport de l'homme à la violence politique, et le support de la construction d'une nouvelle identité stable ? Faut-il vraiment, symétriquement, penser le passage à l'acte violent comme une conversion à la violence ?

3.1. De la transformation de l'individu naît la transformation sociale

« I think we would say that ultimately what matters, is the life you live. Unless your life is your message you can have all the theories in the world, but that's not going to make a big difference. So our first emphasis is on personal transformation, living the life as best you can, admitting when you fall short and getting started again. »⁵²

En mettant l'accent sur la transformation de l'individu comme principal vecteur de paix, l'organisation Initiatives of Change, plusieurs fois évoquée, reprend le principe fondamental des

⁵² Entretien avec Randy et Dick Ruffin, Washington D.C., 27 février 2007. Le vice-président de l'association internationale IoC, revendique au cours de l'entretien d'avoir vécu pareille transformation personnelle.

provoqué par un effet d'entraînement de la modification des représentations d'un petit nombre d'individus (pacificateurs exemplaires, responsables associatifs, enfants – soldats, futures élites –, femmes). Le pari est donc fait du changement cognitif de quelques individus cibles, et de la transformation des relations interpersonnelles dans lesquelles ils sont pris. Ce sont les interactions ordinaires, sincères (par opposition avec des relations politiques jugées toujours fausses et instrumentales), de personne à personne, qui passent pour faire la paix et garantir sa « durabilité » (*sustainability*).

La réconciliation est ainsi pensée sur le mode d'une relation interpersonnelle que rend à nouveau possible, par exemple, le pardon⁵⁷. Elle est appréhendée comme un processus de reconnaissance de la souffrance de la victime (et souvent de l'auteur des actes violents), de reconstruction de la confiance, qui suppose un changement d'orientation psychologique à l'égard de l'autre. Le mot est ainsi souvent décliné avec insistance dans un registre psychologique paradoxal pour un mot qui évoque la relation. La réconciliation peut ainsi être définie en référence aux conditions cognitives et émotionnelles d'une paix durable, supposant « un profond changement cognitif » à l'échelle de chaque individu : « L'essentiel de la réconciliation est un processus psychologique, qui consiste en un changement des motivations, objectifs, croyances, attitudes et émotions de la majorité des membres de la société »⁵⁸. À partir de ces conversions minoritaires, c'est une « transformation sociétale majeure » qui doit advenir, au moyen d'un effet d'entraînement (de « levain »). De cette manière s'installerait « un nouvel *ethos* encastré dans une culture de paix »⁵⁹.

Le principe des rencontres deux à deux puise, en particulier, aux sources d'un individualisme fort. Ce mode d'action individualiste va de soi pour les organisations évangéliques. « La plupart des évangéliques préfèrent encore aider les individus à résoudre leurs propres problèmes sous une forme ou une autre, et considèrent toujours la conversion individuelle comme un moyen efficace de résoudre les problèmes sociaux »⁶⁰. Ces activités de pacification, mêlant techniques thérapeutiques et rituels et convictions religieux, consacrent un principe très présent dans le mouvement états-unien pour la paix comme dans l'arène internationale : la perfection morale des individus est le facteur de la paix. « Des gens imprégnés de ces principes pourraient résoudre tous les conflits, à l'échelle internationale comme dans les relations de travail ou entre les races »⁶¹. Ce principe est bien connu sous sa forme gandhienne⁶² : « You must be the change you want to see in the world » (slogan reproduit sur toutes les brochures d'Initiatives of Change, par exemple 2013). IoC se définit de même comme un « mouvement mondial de personnes engagées pour la transformation de la société au travers de changements des comportements et des attentes des hommes, en commençant par les leurs propres »⁶³.

Cet imaginaire conversionniste appliqué à la paix repose sur un postulat sous-jacent : l'individu a une cohérence qui le fait agir ; il adhère, ou ré-adhère, entièrement et sincèrement, à un groupe social. Mais ce qui meut cette (ré)affiliation est une complète transformation intérieure. La conversion est à la fois une rupture et l'expression d'une constance redécouverte au gré d'un processus séquencé et ritualisé⁶⁴. Ce modèle valorise un processus individuel, qui suppose une maturation intime et une confrontation à l'institution religieuse.

⁵⁷ S. Lefranc, *Politiques du pardon*, Paris, PUF, 2001.

⁵⁸ Y. Bar-Siman-Tov, *From conflict resolution*, *op. cit.*

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ John C. Green, « Evangelicals protestants and civic engagement : an overview », in M. Cromartie, *A public faith*, *op. cit.*, 2003, p. 29, trad. de l'auteure.

⁶¹ Tony Badger, « Southerners who refused to sign the Southern Manifesto », *The Historical journal*, 42(2), 1999, p. 529.

⁶² Scott K. Bennett, 2003, *Radical pacifism*, *op. cit.*

⁶³ <https://www.peacemakersnetwork.org/partners/initiatives-change/>, consulté le 12 janvier 2020.

⁶⁴ Lewis R. Rambo, *Understanding Religious Conversions*, Londres, Yale University Press, 1993.

3.2. Après la rupture, la rupture ?

L'imaginaire conversionniste pense la conversion sur le modèle de la rupture en conscience. La conversion est une rupture sincère, rapide quoiqu'au terme d'un cheminement, avec une croyance, un monde social, une expérience. Le converti se détournerait d'un monde ou d'une version antérieure de lui-même. Appliqué à la violence et à sa fin, cet imaginaire suppose que l'homme qui « entre en » violence (en adhérant à une culture de violence ou en commettant la violence) rompt avec l'ordre social pacifié, et symétriquement que l'homme qui entre en paix rompt avec la logique guerrière.

Les expertises internationales en matière de paix ont favorisé une explication analogue de la violence, en termes d'abord d'intolérance et de haine des hommes d'un groupe contre ceux de l'autre groupe – haine cycliquement nourrie par l'ignorance et les traumatismes. Cette hypothèse d'une violence toujours motivée est contredite pourtant par ce que disent les sciences sociales du passage à l'acte violent comme de la démobilisation des hommes armés. Les violences sont collectives – l'adjectif est décisif. La haine, entière et installée, de l'autre, la croyance nationaliste, en sont des moteurs efficaces mais ni nécessaires ni exclusifs. Empolement idéologique, mépris ou haine de l'ennemi, ne portent leurs coups que lorsque l'ordre politique a été donné, répété, amplifié par les consentements des autorités. Les hommes qui commettent des actes violents sont mus par l'appât d'un gain, la volonté de se grandir socialement, l'expérience ou la peur de la difficulté économique, la contrainte de l'institution politique ou militaire, etc. Si l'image de la conversion peut être employée, c'est alors en référence aux anciennes conversions religieuses de masse, qui étaient le résultat d'une contrainte, et non à la définition aujourd'hui bien installée de la conversion d'un individu mu par sa volonté propre.

De telles motivations de l'acte politique violent n'impliquent pas toujours une conscience claire de transgresser la loi commune – qu'il s'agisse de l'interdit du meurtre, de l'injonction de traiter l'autre homme comme on aimerait qu'il nous traite, ou des codes sociaux positifs qui régissaient la société dans un état antérieur moins violent. L'individu qui tue et blesse ne cesse pas d'être un être social, et la façon dont il passe à l'acte dépend étroitement des interactions qui ont lieu au moment où le crime est commis⁶⁵. La violence s'inscrit dans des jeux sociaux et politiques ordinaires, et non dans une série de ruptures normatives qui se produiraient dans tous les fors intérieurs.

Ces descriptions réfléchies remettent en question l'hypothèse d'une « cassure » des hommes au moment du passage à l'acte, qui susciterait des émotions pérennes qu'il incomberait aux politiques de réconciliation de libérer de manière cathartique. Les échanges sociaux ordinaires se prolongent et s'intensifient dans le feu de la guerre, et charrient avec eux des rapports sociaux hiérarchisés, contrairement à ce que laisse entendre l'hypothèse d'une culture de guerre suscitant une adhésion indifférenciée et durable voire anhistorique et à ce que laisse voir une imagerie solidariste et fraternelle des guerres⁶⁶.

États de paix et de guerre sont donnés pour fondamentalement différents, érigés en morales, cultures, d'état du lien social, et comme des états pathologiques. Or il y a, entre la paix et la guerre, puis entre la guerre et la paix, sans doute plus de continuités qu'on ne le présume souvent. Et si la violence frappe, perturbe, effraie, bouleverse, rien n'autorise à en déduire mécaniquement – à l'échelle des individus – qu'elle change durablement les hommes, leurs identités individuelles et collectives.

⁶⁵ Randall Collins, *Violence. A micro-sociological theory*, Princeton, Princeton University Press, 2011.

⁶⁶ « Souvent, plutôt que la violence, c'est le "déchaînement" de la violence qui retient l'attention ; plutôt que la mort, l'"horreur" de la mort ; plutôt que l'expérience de la guerre, l'"indicible" ou le "traumatisme". (...) Nous voulons montrer que les guerres et leurs violences peuvent, bien au contraire, répondre de logiques sociales ordinaires », François Buton, André Loez, Nicolas Mariot et Philippe Olivera, « L'ordinaire de la guerre. Éditorial », *Agone*, 53, 2014, 7-9.

Les pacificateurs, comme les institutions de la justice transitionnelle, entendent réformer les hommes. Il s'agit de doter ces derniers, par le moyen d'une action émouvante et transformatrice, d'une « culture de la paix » ou de tolérance assise sur des principes communs et sur un savoir partagé, une connaissance de l'histoire, de la nature humaine, des normes. Cette affirmation est discutable, entre autres raisons, parce qu'elle suppose une constance des personnes, dotées d'une personnalité unifiée, quand la sociologie et l'histoire nous enseignent que les comportements varient, selon les mondes sociaux traversés et les situations affrontées⁶⁷. Dans les contextes violents, en particulier, nous nous comportons moins en extériorisant des dispositions déjà contenues dans nos for intérieurs et notre personnalité, sous la forme de normes de conduite et principes moraux, qu'en regardant les autres agir. Nos dispositions sociales nous amènent dans cette situation à ne pas regarder tous les autres agir, et à suivre ceux en lesquels nous voyons des repères. Cet individu changeant au gré des scènes traversées, n'a pas la constance du converti. Même face à cette catastrophe qu'est la guerre, l'hypothèse de la cassure biographique peut être interrogée, contre le postulat d'un individu qui a une cohérence qui le fait agir comme contre l'hypothèse conversionniste d'un grand chamboulement intime.

Bien sûr, cette conversion à la paix n'a pas lieu – pas davantage que la violence n'était devenue culture profondément enracinée dans tous les for intérieurs. Les institutions de la justice transitionnelle n'obtiennent que très rarement l'expression du repentir des bourreaux – et jamais sans y ajouter les moyens de la contrainte sociale ou judiciaire. Les commissions de vérité ne peuvent pas non plus revendiquer la guérison des victimes : si la reconnaissance des violences subies peut soulager, ce soulagement ne libère pas de tous les traumatismes ni ne permet toujours la pleine adhésion à une paix souvent vécue comme injuste⁶⁸. Les amitiés nées dans les colonies de vacances de Seeds of Peace ou dans les rencontres organisées par Initiatives of Change sont pareillement fragiles⁶⁹ ; les nouveaux amis ne s'en targuent pas dans tous les lieux qu'ils fréquentent. Les convictions acquises lors de ces échanges peuvent ébranler des préjugés, mais ont rarement la solidité de la foi nouvelle.

Ces espaces de dialogue sont, certes, des lieux où les uns et les autres expérimentent souvent des états émotionnels forts. Mais les échanges qui s'y déroulent constituent aussi des interactions sociales ordinaires, c'est-à-dire référées à d'autres enjeux que le passé violent, inscrits dans des jeux présents, dans divers mondes. Si les relations changent – dans le sens ou non d'une réconciliation et d'une amélioration des conditions d'existence –, c'est davantage du fait de l'ajustement social rendu possible par ces institutions. C'est non la parole libérée ou la vérité conquise qui ont des effets, mais les rituels et les accommodements réciproques, ou les redistributions des positions d'autorité. Les témoignages les plus émouvants ne transforment pas les témoins, puisque ceux-ci ne se réduisent pas à la figure de victime que les commissions de vérité leur demandent d'incarner. Leurs récits ne transforment pas non plus leurs auditeurs ; « un témoignage ne transmet pas un affect, il ranime une disposition à être affecté »⁷⁰.

Les émotions ne disparaissent pas de cette scène, mais sont comprises autrement que comme ce qui naît et gît dans le cœur des hommes. Les émotions sont en effet des conventions sociales ; elles ne sont pas l'expression des sentiments contenus dans le for intérieur d'individus envisagés isolément de leurs appartenances sociales et de leurs interactions avec d'autres acteurs et institutions.

⁶⁷ Erving Goffman, *Les Cadres de l'expérience*, Paris, Minuit, 1991 (1974) ; Paul Veyne, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ? Essai sur l'imagination constituante*, Paris, Le Seuil, 1983 ; Bernard Lahire, *L'Homme pluriel. Les ressorts de l'action*, Paris, Armand Colin, 2001, p. 43.

⁶⁸ Par exemple lorsque les hommages rendus par les commissions de vérité ne s'accompagnent pas des réparations promises, ni d'une amélioration des conditions d'existence. Sandrine Lefranc, *Comment sortir de la violence politique ? Guide et anti-guide de la justice transitionnelle*, à paraître, 2021.

⁶⁹ N. Lazarus, « The political economy... », art. cité.

⁷⁰ Renaud Dulong, *Le Témoin oculaire : les conditions sociales de l'attestation personnelle*, Paris, Ed. de l'EHESS, 1998, p. 177.

« Dire que les émotions sont sociales, c'est affirmer qu'elles ne sont pas essentiellement la résultante d'états intérieurs, d'états de conscience – qui, à leur tour, motiveraient des actions –, mais l'effet émergent d'une activité dont le déroulement est inséparable des traits de la situation dans laquelle elles se déploient »⁷¹.

Dans cette perspective, les émotions sont l'expression d'états affectifs selon des conventions socialement partagées, ce qui doit être observé, c'est le processus par lequel ces conventions s'ajustent, non sans malentendus, au cours d'interactions sociales contraintes par des cadres socio-politiques, et répétées. Cette mécanique complexe pourrait aussi bien s'appliquer à la conversion, ainsi replacée dans des interactions sociales ainsi que dans le temps de la répétition des rencontres avec un collectif et une institution, et toujours fragile.

Conclusion : Efficacité de la conversion insincère

Les politiques de paix par le bas et de justice transitionnelle échouent à convertir durablement les individus impliqués à la paix et à la tolérance à l'égard de l'ancien ennemi. Si la conversion attendue n'a de sens que par rapport à son contexte social, comme ajustement à un groupe, c'est le principe actif même de ces politiques qu'il faut interroger – c'est-à-dire cette idée selon laquelle les incitations à la tolérance tirent leur efficacité de la transformation qu'elles provoqueraient dans un for intérieur stable, soucieux de peu changer et sincère. Ces modes d'action sont fondés sur une compréhension erronée de ce qui a lieu au moment du passage à l'acte violent puis du retour à la paix, tous deux interprétés comme rupture normative sincère.

Les acteurs même convaincus – et notamment motivés aussi par leur foi – de ces politiques ne sont d'ailleurs pas toujours dupes. Non que ces pacificateurs soient d'abord motivés par un usage stratégique des pratiques de conversion, par exemple au bénéfice de leur Église. Ils peuvent l'être, mais avant d'être mus par une intention opportuniste claire, ils le sont parce qu'ils sont pris dans un jeu. Et ce jeu est efficace. Ces rituels pacificateurs sont en effet des malentendus assez largement fonctionnels sur le plan politique.

L'imaginaire conversionniste qui les régit met l'accent sur les comportements des individus et, ce faisant, met en sourdine les appartenances sociales et politiques. La victime invitée à faire le récit du moment traumatique devant une commission de vérité, comme les participants aux dialogues transformateurs des programmes de paix par le bas, sont invités à ne pas parler politique. Ces rituels favorisent ainsi des rapprochements inattendus, y compris entre les anciens ennemis supposés. Ce qui explique leur succès au-delà des cercles religieux initiaux. Lorsqu'une lecture privilégiant l'adhésion convaincue et la culture est préférée à une analyse sociale et politique du conflit, lorsque les désaccords politiques sont présentés comme surmontables dès lors qu'un individu en a la volonté, les repères politiques sont moins visibles et moins sécants. L'image de la conversion autorise les participants – au moins le temps du rituel – à passer d'un endroit de la société à un autre. Plutôt qu'un rupture franche et définitive, la conversion à la paix est donc, dans le monde des politiques de paix internationales, l'art de rendre le franchissement d'une frontière moins coûteux, et la convergence politique davantage possible.

71 Jean-Philippe Heurtin, « L'enthousiasme du Téléthon », in C. Traïni, dir., *Emotions... Mobilisations !*, Paris, Presses de Sciences Po, 2009, p. 104.