

Michel Wieviorka



ÉDITION
NUMÉRIQUE

Conférence
prononcée au Mucem
le 13 avril 2018

Michel Wieviorka



Pour en finir avec
la notion de « post-conflit »

**Conférence
prononcée au Mucem
le 13 avril 2018**

Qu'est-ce que la violence, peut-on en proposer un concept, une notion satisfaisante, et durable, susceptible par conséquent de traverser le temps et l'espace ? Un regard élémentaire nous indique que la tâche est difficile. Le phénomène est varié et mouvant : il relève de l'objectivité, celle des statistiques de tués et de blessés, de femmes violées, d'enfants maltraités, etc. ; mais également de la subjectivité tant les perceptions de la violence varient d'une société, d'un groupe humain, d'un individu à l'autre. Il fluctue aussi d'un moment à l'autre.

Au-delà de cette remarque, un constat qui devrait avoir valeur historique, et peut-être anthropologique, mérite également d'être dressé : les sociétés dites occidentales ont choisi depuis les années 1970 de faire de la violence un tabou, peut-être le dernier tabou, de refuser la moindre sympathie à son égard. Ce qui tranche avec l'époque antérieure, où les idées révolutionnaires et la lutte anticoloniale s'accommodaient fort bien d'une vision positive de la violence, et où le nationalisme le plus radical pouvait avoir ses théoriciens. Est-ce la violence – je parle ici de la violence sociale et politique – qui a changé, au fil des cinquante dernières années, ou plutôt le regard que nous portons sur elle ? Certainement les deux. La violence, au sein des démocraties tout au moins, ou vue depuis ces démocraties, a perdu une bonne part de la légitimité qu'elle pouvait avoir dans le passé. Elle est allée tout entière ou presque du côté du mal dans nos représentations. Elle a perdu la compréhension dont elle pouvait bénéficier quand elle était supposée nécessaire dans des logiques de révolte, d'affranchissement ou d'émancipation, qu'il s'agisse de révolution, de lutte de libération nationale ou de retour à un ordre ou à des traditions. La violence sociale, que Georges Sorel vantait tant, n'est pas tolérée, et il n'y a plus de grandes figures marxistes ou d'intellectuels prestigieux comme Sartre pour lui conférer un sens.

Notre regard a aussi changé le contenu de la violence. Et pour réfléchir à la sortie de la violence, qu'on appelle parfois le « post-conflit », nous devons prendre la mesure du chemin parcouru depuis que les idéologies révolutionnaires et les mouvements de décolonisation se sont épuisés ou déplacés dans l'espace, notamment vers le monde musulman. Ce qui installe d'emblée notre réflexion dans une durée qui n'est pas courte – comme s'il s'agissait de rester dans l'actualité –, sans être pour autant la longue durée de Braudel – grosso modo un demi-siècle.

Comparons donc, à grands traits et sans nuance, la violence politique actuelle et celle d'il y a encore une cinquantaine d'années.

La violence hier

Ce n'est pas un procédé rhétorique que de dire de la violence politique qu'elle avait hier des finalités politiques. Ses objectifs concernaient la vie collective sur Terre, dans une société donnée. La violence politique pouvait par exemple être associée à un projet de prise du pouvoir de l'État et à l'idée, pour citer Engels, qu'elle avait un rôle dans l'Histoire¹. Sa fonction était d'amener des changements, de permettre l'instauration d'un autre type de société, de mettre fin à l'injustice, aux inégalités, à l'oppression. Elle devait assurer le passage d'un État à un autre, d'une société à une autre. Ou bien encore, restaurer un ordre, une autorité.

Dans la violence collective hier, la religion n'occupait généralement qu'une place inexistante ou très limitée. Le projet était politique, et pas confessionnel. Parfois, un substrat religieux existait, qui pouvait expliquer une certaine radicalité, des modalités particulières de la violence. C'est bien à tort, d'ailleurs, qu'on a apporté une explication anthropologique à la violence extrême de Sendero Luminoso² au Pérou, en soulignant qu'elle pouvait être le fait de populations indiennes méprisées et tenues à l'écart des fruits de la modernité; ou des populations dont la religion était un mélange syncrétique de christianisme et d'un vieux fonds précolombien, ce qui aurait expliqué certaines pratiques, de cruauté notamment. Carlos-Iván Degregori³, parmi d'autres, montre que l'action n'était pas justifiée par la religion, elle était tendue vers la réalisation d'un projet politique de type maoïste; la religion n'était qu'un éventuel attribut de certains protagonistes de la violence. De même, les nationalistes irlandais de l'IRA appartenaient à une communauté catholique et s'opposaient à des Britanniques protestants: il est néanmoins difficile de réduire ce conflit à l'image d'une guerre des religions.

La violence politique hier pouvait se référer à une idéologie de gauche ou d'extrême-gauche, ou renvoyer plutôt à une idéologie nationale, de nature indépendantiste. Elle pouvait éventuellement conjuguer les deux registres, social et national, par exemple dans des mouvements comme l'ETA et l'IRA des années 1970 et 1980. Elle était aussi susceptible de tendre au coup d'État, comme dans l'Italie de la stratégie de la terreur.



Dans les commentaires ou interprétations de la violence politique d'hier, la subjectivité des participants ne semblait pas jouer un rôle ou occuper une place importante. Souvent même, la personne singulière était supposée s'effacer ou s'incliner, à l'avantage du groupe et de son projet. Les acteurs étaient au service d'une cause, leur destin semblant sans importance. En même temps, ils ne désiraient pas mourir, mais construire un monde nouveau, l'horizon était fait par

exemple de lendemains qui chantent. Pour s'en rapprocher, les acteurs étaient disposés à de grands sacrifices ; leur violence n'était cependant pas mortifère, autodestructrice.



La violence politique, le terrorisme, les guérillas pouvaient être commandés par des idéologies dont l'espace était international, en particulier par plusieurs variantes du marxisme, éventuellement léninistes ; elles pouvaient se référer à un centre politique lointain, et même être soutenues par lui, comme ce fut souvent le cas avec l'Union soviétique, divers pays de l'empire soviétique, ou avec Cuba. Leur espace aussi bien théorique que pratique était dans l'ensemble inscrit dans le cadre d'un État-nation ou de sa perspective. Elles relevaient alors, pour reprendre les mots d'Ulrich Beck⁴, du nationalisme méthodologique.

Ces caractéristiques, parmi d'autres, ont sans aucun doute considérablement évolué depuis une trentaine d'années.

La violence aujourd'hui

La violence politique, et j'inclus ici le terrorisme, a souvent pris une allure résolument religieuse, tandis que les guérillas disparaissaient ou presque, notamment en Amérique latine. Les grandes révolutions, ou tentatives de révolution ou de soulèvement populaire pouvant devenir une guerre civile à la fin du xx^e ou au xxi^e siècle ont été menées au nom de l'islam, qu'il s'agisse de la révolution iranienne, du terrible épisode terroriste et contre-terroriste en Algérie ou du printemps arabe à partir de 2011 : ce dernier a cédé la place à des processus religieux quand il a échoué dans ses premières expressions, à l'origine hautement démocratiques et assurément pas islamiques. Il en est de même de certains nationalismes violents : ils se chargent de dimensions religieuses, éventuellement messianiques. C'est peut-être le cas avec le mouvement tchéchène aujourd'hui, à la fois national et musulman. Les violences qui déchirent le Moyen-Orient conjuguent une identité nationale et une religion ; on est de plus en plus sunnite, ou chiite, en même temps ou peut-être même avant que d'être arabe, et éventuellement défini par la référence à un État. En Israël, c'est le passage du sionisme au nationalisme messianique qui alimente le plus les violences internes, les attaques de civils palestiniens par des colons ou, en 1995, le meurtre d'Yitzhak Rabin.

Les visées politiques n'ont pas disparu de la violence, certes, mais elles sont souvent devenues indissociables de la religion, qui tend à les surdéterminer, et en tout cas à leur donner leur sens.



La place de l'individu, qui relève d'un individualisme moderne croissant, doit être envisagée selon deux dimensions.

Premièrement, ce qui est attendu au sein de la famille politique de celui qui perpète la violence – lequel a intériorisé cette attente –, c'est qu'il soit disposé à mourir, qu'il le souhaite même, pour faire progresser sa cause, mais aussi car il a la certitude que l'au-delà lui réserve une vie meilleure. Le terrorisme contemporain est martyriste parce que les martyrs pensent qu'il existe une vie ailleurs que sur Terre, et que leur geste leur vaudra d'importantes gratifications, tandis que la vie sur Terre leur est devenue impossible ou insupportable. Contrairement à des formes de violence plus anciennes, il ne s'agit donc pas seulement, et souvent pas tant, de construire un monde meilleur sur Terre que de passer ailleurs. Il faut s'interroger sur ce phénomène massif, dont la première expression s'est jouée au moment de la guerre Iran-Irak. Des dizaines de milliers de jeunes martyrs, des *bassidjis*, étaient aux premiers rangs des troupes iraniennes pour donner leur vie en même temps qu'ils prenaient celle d'autrui. Si ce geste est individuel, il ne se comprend pas sans référence à une collectivité, la *oumma*, la communauté des croyants islamistes. Parfois aussi, il vise à faire connaître le nom de celui qui se donne la mort, il témoigne d'un rapport individuel aux médias, quelquefois exacerbé. Ainsi Mohammed Merah filmait-il avec une caméra GoPro fixée sur son front les militaires puis les enfants juifs pendant qu'il les tuait à Toulouse, en 2012, afin que son nom entre dans les médias et, de là, dans l'Histoire.

Dans certains cas, cet individualisme démesuré associé à un projet religieux se prolonge par du pur nihilisme, qui revêt la forme de la cruauté : l'acteur jouit alors de la violence qu'il impose à d'autres. C'est ainsi que nous avons pu voir des images terrifiantes de décapitation d'otages par Daech. Dans ce cas, la violence devient un mélange de terreur instrumentale – la cruauté relayée par les médias fait régner la peur – et de subjectivité extrême devenue plaisir et jouissance. Cette deuxième dimension signifie que tuer est aussi une fin en soi, la violence pour la violence, qui n'a pas d'autre objectif qu'elle-même. La pure cruauté présente deux visages : elle montre à l'ennemi qu'il doit s'attendre au pire, et elle permet à l'individu de se réaliser dans l'horreur.

La cruauté a toujours existé, et la guerre est souvent l'occasion de déployer des conduites sadiques. Mais aujourd'hui, elle trouve une place qui ne semble pas être la même, ou être perçue comme telle, que celle qu'elle avait lors des violences politiques des années 1960 ou 1970.

Disons premièrement, pour résumer, que la violence de nos jours se comprend d'autant mieux que l'on réfléchit à partir de la subjectivité des acteurs, éventuellement exacerbée et inversée.

Deuxièmement, l'individualisme pénètre la violence en faisant de son protagoniste un être en quête de satisfactions que l'argent permet d'obtenir. À la rigueur, chacun, dans la lutte armée, doit trouver une ressource économique : les combattants, les chefs, les populations qu'il s'agit de soumettre, mais aussi parfois de gérer. Il y a là une source probablement décisive de la décomposition de certaines organisations qui passent de l'action politique à la criminalité pure et simple, liée à des trafics par exemple. L'étude de la violence politique doit nécessairement prendre en considération son lien avec le crime organisé, le trafic de drogue et autres, d'une part, et la plus petite délinquance, d'autre part.

Dans la décomposition ou la métamorphose des principales formes antérieures de violence de type politique, en effet, celle-ci se prolonge ou se mêle à la criminalité pure, non politique. La guérilla devient un contrôle de ressources relevant du narcotrafic, ou bien, comme on le voit au Mexique, il n'y a plus guère de dimension politique et le pays est ravagé par la criminalité sur fond de corruption, de carences et de grande faiblesse étatique. Parfois d'ailleurs, de puissants groupes religieux, se réclamant de l'islam, s'accommodent de trafics en tous genres, on l'a vu avec Daech, qui sait fort bien vendre du pétrole ou des antiquités.

Résumons tout ceci : l'individualisme est présent dans la violence politique sous deux formes principales, qui l'une et l'autre lui font perdre son caractère précisément politique. D'une part, la subjectivité exacerbée va de pair avec des conduites métapolitiques et, d'autre part, la quête de l'argent va de pair avec des conduites purement criminelles, et infrapolitiques.



Même limitée, inscrite dans un cadre qui demeure celui de l'État-nation, la violence de type politique, aujourd'hui, relève de logiques globales, qui dépassent le cadre de l'État et nous obligent, pour continuer à suivre Ulrich Beck, à penser dans les catégories du cosmopolitisme méthodologique : la violence, même localisée, ne se comprend pas sans référence à l'économie néolibérale qui transforme le monde, y compris s'il s'agit de la drogue et d'autres trafics, à des réseaux planétaires, diasporiques, à des projets mondiaux ou régionaux qu'autorise la religion, comme le califat de Daech, et il n'est plus possible de séparer l'analyse des problèmes internes à un pays et celle des relations dites internationales. Il faut de plus en plus « penser global » s'il s'agit de la violence.

Ainsi, si les formes classiques de la violence de type politique n'ont pas disparu, dans l'ensemble, nous assistons à une mutation de la violence collective qui, premièrement, devient religieuse, et donc appelle à des garants métasociaux ; deuxièmement, ne se comprend pas, surtout dans ses formes extrêmes – la cruauté totalement insensible et antihumaniste –, sans référence à la modernité et à l'in-

dividualisme moderne ; troisièmement, peut laisser la place à la criminalité pure et simple ; et enfin, se comprend d'autant mieux que l'analyse est globale, et non pas – ou pas seulement – nationale et internationale.

Tout ceci peut être dit d'une autre façon : la violence contemporaine, dans ses expressions les plus marquantes, est celle d'un monde qui sort d'une longue période où l'on pouvait penser dans le cadre des États-nations et de leurs relations internationales – le modèle westphalien si l'on veut –, en même temps que ce monde cesse d'être fait de sociétés dont les plus puissantes étaient industrielles, et structurées par le conflit central opposant le mouvement ouvrier aux maîtres du travail. Les sociétés ne savent plus très bien aujourd'hui comment faire de la politique, comment assurer la démocratie, avec quels systèmes politiques, quels acteurs, quelles institutions politiques. La violence devient la forme pathologique, convulsive, de la sortie d'un monde mais aussi de l'entrée dans une réalité qui n'est plus celle de la guerre froide, et donc d'un autre conflit structurant, à l'échelle de la planète. L'État-nation connaît des difficultés, en interne les systèmes politiques semblent, comme l'indique Zygmunt Bauman⁵, se liquéfier, et à une plus vaste échelle, géopolitique, la mutation revêt l'allure de phénomènes mettant en cause les équilibres classiques entre États-nations, avec des néonationalismes et autres identités⁶. Quelquefois, des identités s'imposent dans les décombres d'autres identités – le nationalisme arabe, par exemple, est en grand déclin, et des États-nations tels que l'Irak ou la Syrie semblent d'une immense faiblesse. Avec d'un côté la religion et de l'autre la criminalité globale, les violences qui surgissent sont vite métapolitiques ou métasociales ; elles sont collectives, mais montrent bien la puissance de l'individualisme jusqu'en leur sein.

Cela rend difficile toute réflexion sur l'ordre. Hier, il était possible de penser, d'une part, à un ordre interne, au rôle de l'État et de son monopole légitime de la force pour domestiquer la violence, au fonctionnement des systèmes politiques et des institutions et, d'autre part, à un ordre international, qu'il s'agisse de celui des traités de Westphalie, de celui de l'époque de Metternich ou de celui de la guerre froide. Mais aujourd'hui, où tout se mêle et s'imbrique, le dedans et le dehors, et où la religion semble ici et là prendre le pas sur la politique, il n'est pas facile d'y voir clair : la réflexion aura au moins pour mérite, comme le disait Pierre Hassner dans l'introduction à un de ses ouvrages⁷, d'élever notre niveau de perplexité.

La sortie de la violence

La sortie de la violence, c'est d'abord son arrêt. Mais l'arrêt de la violence ne garantit en aucune façon qu'elle soit véritablement terminée. C'est même dans certains cas le contraire, car pendant la phase d'interruption des actes concrets de violence, les acteurs de celle-ci peuvent par exemple se préparer à y revenir, reprendre des forces, mobiliser des ressources pour mieux recommencer ou, surtout, céder la place à d'autres acteurs pratiquant la violence sous d'autres formes. On pourrait d'ailleurs ajouter que le thème de la sortie de la violence mériterait d'être étendu à d'autres aspects tels la prévention et l'affaiblissement de la violence.

La question de la sortie de la violence, quelle que soit l'expérience concrète que l'on considère, exige la prise en considération de la qualité de ce qui s'est joué ou pourrait se jouer à partir du moment où elle a été interrompue. Cet examen doit envisager trois temporalités distinctes : premièrement, le court terme, ce qui peut advenir durant les jours et les semaines qui suivent l'interruption ; deuxièmement, le moyen terme ; et enfin, le long terme. Pour être complète, cette analyse doit aussi considérer ces trois temporalités dans le passé, qu'il s'agisse des derniers moments de la violence, des mois et années qui ont précédé, ou de la longue durée.

Il ne s'agit pas ici de réduire la question de la sortie de la violence à l'Histoire, mais d'affirmer que l'on ne sort réellement de la violence que si les racines lointaines ou structurelles du phénomène ont été bien comprises et traitées, aussi bien que le contexte plus récent et en comprenant les interactions qui, jour après jour, ont dans le court terme façonné l'escalade. Un conflit armé, par exemple entre un gouvernement et un acteur non étatique, peut trouver ses sources dans des processus sociaux, politiques, économiques et culturels très anciens, qui l'ont vu naître. Il peut ensuite avoir évolué, parce que le contexte social, politique, économique, culturel s'est transformé, y compris du fait même de son existence. Une connaissance solide de cette histoire, de l'existence d'éléments structurels qui n'ont pas disparu, mais qui ont évolué dans le temps, est donc nécessaire. Et un conflit violent peut aussi devoir beaucoup à des enchaînements récents, à des interactions qui ont modelé les rapports de force, suscité des réactions en série, des deux côtés : l'interactionnisme, tel que l'applique un sociologue aussi important que Randall Collins à l'étude de la violence, présente l'avantage d'inviter à considérer la violence comme le fruit, changeant, de relations dans lesquelles chaque partie prenante réagit au comportement de l'autre. Cette perspective implique d'introduire dans l'analyse les dimensions immédiates, ou à très court terme, de l'expérience envisagée, alors que l'analyse sur la

moyenne et la longue durée fait apparaître des processus et des évolutions en profondeur, moins dépendantes de la conjoncture et des aléas des interactions entre acteurs, beaucoup plus liées à leurs projets, à leurs idéologies, au sens de leur action et à leurs calculs.

Plus on est dans le court terme et dans l'actualité, plus il est tentant d'analyser la violence en elle-même, ou presque, comme un problème quasi-autonome, et quasi-technique – c'est pourquoi le Premier ministre français, Manuel Valls, avait pu déclarer sur le vif, en pleine période d'attentats terroristes en France, qu'«expliquer [le terrorisme], c'est déjà vouloir un peu excuser»; la seule question qui vaille dans un tel contexte semblant être celle de la capacité policière ou militaire à empêcher le terrorisme. Et plus on est dans le long terme, et plus il est tentant de prendre du recul, d'envisager des questions sociales, économiques et autres de façon à expliquer la violence avec une réelle distance par rapport aux événements. La sortie de la violence, pour être réussie, doit relever d'une sorte de grand écart: elle doit être concrète, immédiate, pragmatique, centrée directement sur les acteurs de la violence, et envisager sur la longue distance des enjeux qui peuvent sembler éloignés de la violence elle-même. Elle doit faire les deux, en même temps, sans céder à la pression de l'opinion, qui veut des résultats tangibles, et sans verser dans une sorte de sociologisme atemporel.

Si ces divers éléments ne sont pas présents dans une expérience de fin de la violence, et traités pour tels, qu'il s'agisse de ceux qui relèvent du sens de l'action et de la stratégie des acteurs ou de ceux qui relèvent des jeux concrets entre eux, au moment où la violence a surgi puis s'est étendue, alors la sortie de la violence risque de ne pas en être véritablement une.

Une analyse statistique, même très rudimentaire, de la façon dont se sont terminés les principaux conflits armés à l'échelle de la planète des années 1980 à 2000 est ici particulièrement éclairante. Je l'emprunte à Peter Wallensteen, qui l'a présentée lors d'une séance du séminaire sur «Violence et sortie de la violence» le 31 mai 2017⁸. Wallensteen distingue deux types de fin d'un conflit armé: la victoire d'un des deux participants, et la conclusion d'un accord de paix. Et il propose une statistique élémentaire faisant apparaître, pour chaque type, dans les années 1980, 1990 et 2000, le taux de retour de la violence. Après une victoire, ce pourcentage était de 17 dans les années 1980, de 10 dans les années 1990 et de 40 dans les années 2000: au cours de la période la plus récente, la victoire n'a donc réglé vraiment les choses que dans 60% des cas. Après un accord de paix, le pourcentage est passé de 50 dans les années 1980 à 46 dans les années 1990 et à 21 dans les années 2000: la paix négociée est de plus en plus efficace, puisque dans près de 80% des cas étudiés, il n'y a pas de retour de la violence.

Une victoire, même si elle est assortie de clauses prudentes ou généreuses de la part des vainqueurs et si elle s'efforce de mettre en place une paix durable, semble autoriser désormais une moins bonne sortie de la violence qu'une négociation. Et encore, ici, on n'envisage le retour de la violence que dans les dix ans qui suivent la victoire ou l'accord de paix. Il suffit toutefois de se souvenir de la conclusion de la Première Guerre mondiale, en 1918, pour concevoir qu'une victoire peut, beaucoup plus tard, être à l'origine d'une nouvelle guerre : on ne comprend rien au nazisme et à la logique allemande de la guerre dans les années 1930 si on ne prend pas en compte l'impact catastrophique de la conclusion de la guerre de 1914-1918, et en particulier les clauses du traité de Versailles signé le 28 juin 1919 – un « diktat » pour les Allemands. Sortir de la violence, c'est certainement créer les conditions rendant très difficile ou impossible qu'elle puisse réapparaître, non seulement à moyen terme, mais aussi à plus long terme. J'ajoute au passage que les Américains avaient refusé de signer le traité de Versailles car ils pressentaient qu'il susciterait des problèmes ultérieurement.

Ces conditions d'une sortie de la violence de qualité ne doivent pas seulement tenir compte de temporalités distinctes, elles doivent aussi prendre en considération quatre niveaux particuliers.

Celui des personnes singulières, victimes, coupables, ou les deux, mais aussi des individus concernés en tant que tels, enfants-soldats, parents de disparus, etc. : que fait-on du traumatisme, comment répare-t-on les souffrances et l'injustice, doit-on écouter les victimes, que faire de l'expérience des jeunes laissés pour compte ?

Celui ensuite des communautés, des groupes : vaut-il mieux aider à reconstruire des communautés villageoises détruites, encourager ceux qui ont fui à retourner chez eux, ne faut-il pas les aider à oublier, et à reconstruire une nouvelle vie ? Que fait-on si une langue a été presque détruite, la culture d'une minorité, avec ses traditions, rendue impossible à faire vivre ?

Celui bien entendu de l'État, garant de l'intégrité territoriale, de la justice, de l'ordre, de la paix. Mais l'État peut-il concilier, par exemple, la justice et la paix ? Peut-il accepter que les auteurs de violences deviennent des acteurs politiques – ce fut tout l'enjeu du débat en Colombie jusqu'à la signature d'un accord entre le gouvernement et les FARC.

Celui, enfin, qu'il faut qualifier de global, et pas seulement d'international.

Si la sortie de la violence laisse de côté un ou plusieurs de ces niveaux, s'en désintéresse, alors elle risque d'échouer rapidement. Si, par exemple, un accord de paix bafoue des victimes qui acquièrent la conviction qu'en ce qui les concerne la justice n'est pas possible, et que leur subjectivité n'a pas été prise en compte, alors la sortie de la violence génère ou renforce des frustrations dont certains

secteurs de la population pourront se faire l'écho. C'est pourquoi, comme l'a montré l'expérience pionnière de l'Afrique du Sud, il est toujours important, dans les processus de négociation, de s'assurer que les individus se sentent respectés dans le processus qui aboutit à la paix, qu'il s'agisse d'une victoire ou d'une négociation. Ce qui n'est pas toujours possible, ou peut entrer fortement en contradiction avec d'autres objectifs : en particulier, la paix négociée peut impliquer que la justice soit fortement entravée.

Un deuxième point prolonge le premier : la prise en compte des quatre registres que je viens de rappeler doit aboutir à des résultats cohérents. Si, par exemple, la dignité des individus est reconnue, mais que rien n'est fait pour la mémoire collective des communautés qui ont été presque entièrement détruites, dans leur existence concrète, ou dans leur culture, alors la sortie de la violence laisse des traces. Je vais ici ébaucher une comparaison qui risque d'être excessive, ou un peu injuste : je trouve qu'il y a une différence considérable entre le musée de Santiago consacré à la mémoire de la dictature de Pinochet et celui de Lima consacré à celle de l'expérience du Sentier Lumineux. J'ai trouvé qu'à Santiago, les individus, leur subjectivité brisée, bafouée, avaient dans la muséographie une place beaucoup plus forte que dans ce que j'ai vu à Lima, qui m'a semblé de ce point de vue moins accompli – mais il est vrai que ce musée a été ouvert après des années de débat, et dans un contexte politique plus difficile que celui de Santiago.

Il ne suffit pas de rendre justice et de restaurer la dignité des individus et des groupes pour qu'une sortie de la violence soit durable et qu'on puisse parler, comme le propose Peter Wallensteen, de « paix de qualité » (*quality peace*). Il faut aussi que la sortie de la violence permette aux individus, aux groupes les plus concernés et à la collectivité nationale tout entière de se projeter vers un avenir meilleur, sans pour autant oublier les horreurs du passé.

Il y a presque un siècle et demi, le philosophe Ernest Renan, dans sa célèbre conférence « Qu'est-ce qu'une nation ? »⁹, expliquait qu'une nation, pour se projeter vers l'avenir, doit savoir oublier les violences dans lesquelles elle s'est construite. Aujourd'hui, une telle affirmation n'est plus possible. Pour se projeter vers l'avenir, il faut connaître le passé et ses violences, ne pas les oublier, mais aussi faire en sorte de les dépasser en se projetant vers le futur. Cela implique que ce futur soit favorable, plein d'espoirs et de possibilités pour chacun, au niveau individuel, mais aussi collectif. Que chacun puisse se sentir en sûreté et en sécurité, ce qui veut dire, dans le monde contemporain et depuis Hobbes, que chacun puisse faire confiance à l'État.

Que ce futur permette à chacun d'avoir sa place ne signifie en aucune façon qu'il ne doit plus y avoir de conflits, et je voudrais ici insister sur un point capital. Trop souvent, on croit que la meilleure façon de sortir de la violence consiste

à inventer une société harmonieuse, car sans conflit. On parle alors beaucoup de lien social, on donne parfois à cette idée une formulation culturelle, en insistant sur l'unité et donc sur le principe d'intégration que peut apporter l'identité nationale. On essaie de promouvoir les promesses d'égalité et de fraternité que peut véhiculer le beau mot de République – c'est le cas en France, où la République se veut « une et indivisible ». En fait, je pense qu'il est surtout important de veiller à ce qu'existent les mécanismes et les conditions favorables pour transformer les crises, les tensions, les problèmes en débats et en conflits institutionnalisés, institutionnalisables, au plus loin de toute violence – ce qu'Eduardo Pizarro a appelé, à plusieurs reprises dans diverses conférences à propos de la sortie du conflit armé en Colombie, la « transition du conflit à la politique ». Ce qui signifie que le futur doit pouvoir être pensé, préparé, et je ne connais pas de meilleur système pour cela que la démocratie, avec ses institutions et ses systèmes politiques de représentation, éventuellement complétés par des formules de démocratie participative et délibérative.

Comment des acteurs dont le différend a revêtu la forme de la violence peuvent-ils accepter pleinement d'en sortir, et pas seulement d'y être contraints du fait d'une défaite ? Comment des coupables peuvent-ils accepter d'être tenus pour tels et des victimes consentir à ne pas obtenir pleine et entière reconnaissance, pleine et entière justice ? Deux conditions principales me semblent devoir être réunies.

La première est qu'il s'agisse bien pour tous d'un nouveau départ, de l'entrée dans un monde inédit, dans une époque neuve, sans pour autant, je l'ai dit, que tout le passé soit effacé, mais avec la certitude que ce monde et cette époque nouveaux seront favorables ; et que ceci vaut pour tous, qu'il n'y aura pas des laissés-pour-compte de ce nouveau départ. Ce qui implique beaucoup de bonne volonté de toutes parts, le refus de retourner à la radicalisation et aux extrêmes. Ce qui suppose aussi, dans certaines expériences, d'écouter les mouvements agissant pour les droits de l'homme ou de les aider à faire entendre leur voix en montrant qu'en se mobilisant sur un enjeu précis, par exemple à propos des enfants disparus pendant une phase de violence, ces mouvements agissent pour défendre des valeurs universelles. La sortie de la violence, c'est en effet la capacité de retrouver le sens des valeurs universelles, le droit, la raison.

La deuxième condition réside dans l'existence d'acteurs qui permettent ce passage, et que l'on peut appeler des médiateurs. Il peut s'agir d'une organisation internationale – il faut souligner l'importance des Nations unies ou de l'Union européenne –, d'une ONG, d'un État – comme la Norvège –, d'une personnalité politique, religieuse, morale, intellectuelle. Dans tous les cas, la médiation crée la possibilité de retrouver un espace commun là où il n'y avait que rupture et violence, elle permet de montrer qu'il existe, quand elle réussit, un terrain d'entente possible, elle permet, si je paraphrase Carl von Clausewitz, la poursuite de la

politique en écartant les autres moyens que sont la guerre et la violence. Le médiateur est celui qui montre aux acteurs qu'ils sont les uns et les autres des humains, et non des barbares, qui leur fait découvrir ce qu'ils sont disposés à accepter. J'ai évoqué des temporalités distinctes : la médiation n'est pas la même si l'actualité est particulièrement chaude, ou si les acteurs sont dans une phase plus calme et que l'on peut aborder les grands problèmes dans une certaine sérénité. C'est pourquoi les expertises sont différentes selon qu'il s'agit de mettre fin à un épisode aigu de violence ou de préparer une négociation sur le fond. Et ce qui fait la force de la médiation, c'est qu'elle ne cherche pas à annihiler le conflit, mais à l'institutionnaliser, à le rendre compatible avec la démocratie, à transformer ce qui semble non négociable, non discutable, elle aide des acteurs incompatibles à vivre ensemble. Pour atteindre ces objectifs, elle s'adresse aux acteurs eux-mêmes et leur fait découvrir les chemins d'un possible vivre-ensemble.

Une société qui n'est pas divisée n'existe pas, il faut apprendre à connaître les divisions, et à éviter qu'elles deviennent des fractures, de la fragmentation. C'est pourquoi l'expression fréquemment utilisée de « post-conflit » me semble inadaptée, car ce dont il s'agit n'est pas nécessairement la fin du conflit, mais une mutation dans laquelle il cesse d'être armé, violent, pour devenir politique et s'institutionnaliser.

Je vais conclure en le disant autrement. La sortie de la violence ou la non-entrée dans la violence ne sont pas des questions techniques qui requièrent simplement une compétence en *nation building*, *peace building*, *conflict resolution*, etc. Elles s'inscrivent nécessairement dans des processus beaucoup plus vastes. Elles exigent une forte technicité, de l'expertise, mais aussi une capacité à faire de la politique, y compris à long terme. Elles doivent prendre en compte les subjectivités individuelles des personnes concernées ou impliquées à un titre ou un autre ainsi que les subjectivités collectives des communautés ou des groupes affectés. Elles doivent faire preuve d'une écoute constante des demandes de droits humains, formulées éventuellement par des mouvements sociaux, culturels, moraux, religieux ou autres.

Je terminerai en illustrant mon propos par deux exemples d'actualité. En Catalogne et au Kurdistan irakien ont eu lieu récemment deux referendums à propos de l'autodétermination de ces deux régions ou provinces autonomes. En Catalogne, la question était d'abord celle de la légitimité et de la démocratie au sein d'un État-nation qui a pour lui la légalité ; au Kurdistan, cette dimension existe, mais elle est surdéterminée par la géopolitique et le jeu des puissances régionales et mondiales extérieures à l'État irakien. Dans les deux cas, les risques de violence étaient et sont grands : l'esprit démocratique, la négociation pourraient mieux les éviter que le recours à la force et à son monopole légitime.

Notes

1. Friedrich Engels, *Le Rôle de la violence dans l'histoire*, Paris, Éditions sociales, 1968.
2. Fondé en 1970 par Abimael Guzmán, le Sentier Lumineux est un mouvement de guérilla maoïste qui est entré dans la lutte armée en 1980.
3. Voir, par exemple, de cet auteur : *Las rondas campesinas y la derrota de Sendero Luminoso*, Lima, Instituto de estudios peruanos, 1996.
4. Ulrich Beck, *Qu'est-ce que le cosmopolitisme ?*, Paris, Aubier, 2005.
5. Sur Zygmunt Bauman, voir le dossier de *SOCIO*, n°8/2017 (Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2017) qui lui a été consacré dans le contexte de sa disparition.
6. Cf. Bertrand Badie et Michel Foucher dans leur entretien récemment publié sous le titre : *Vers un monde néonational ?*, Paris, CNRS éditions, 2017.
7. Pierre Hassner, *La Violence et la Paix*, Paris, Éditions du Seuil, 2000.
8. Peter Wallensteen a tenu la conférence « Ending of conflict and the quality of peace » dans le cadre du séminaire « Violence et sortie de la violence » organisé à la Fondation Maison des sciences de l'homme du 3 novembre 2016 au 1^{er} juin 2017.
9. Ernest Renan, *Qu'est-ce qu'une nation ?*, Paris, Flammarion, 2011.