

ASSOCIATION MARCEL HICTER POUR LA DEMOCRATIE CULTURELLE - FMH

Rôle(s) de la culture dans la médiation politique internationale

Etude réalisée par Raymond Weber,
Président de l'Association Marcel Hicter pour la Démocratie Culturelle
Chargé du cours de médiation internationale à l'Université du Luxembourg

Novembre 2018

Rôle(s) de la culture dans la médiation politique internationale

Par Raymond Weber, Président de l'Association Marcel Hicter pour la Démocratie Culturelle et chargé du cours de médiation internationale à l'Université du Luxembourg

Deux évidences semblent aujourd'hui s'imposer.

D'une part, nous aurons besoin, toujours davantage, de la médiation internationale dans un monde largement globalisé, mais aussi très fragmenté et inégalitaire, où des conflits de toutes sortes seront malheureusement à l'ordre du jour.

D'autre part, dans les médiations internationales, mais aussi dans les médiations tout court, la culture (ou, plutôt, les cultures) sera amenée à jouer un rôle grandissant, avec la responsabilité que cela comporte pour les artistes et les acteurs culturels.

Dans cette étude, nous voudrions brièvement esquisser ce que nous entendons par « médiation internationale » et où nous voyons ses principaux enjeux dans les années qui viennent. Concernant le(s) rôle(s) de la culture dans cette médiation internationale, nous voudrions, à partir de plusieurs exemples, esquisser quelques pistes de réflexion.

1. Qu'entendons-nous par « médiation internationale » ?

Selon la définition qu'en donne Michèle Guillaume-Hofnung, nous entendons par médiation¹ l'intervention d'un tiers permettant à deux parties en conflit de trouver une issue à leurs difficultés. La médiation est entendue ici comme un processus de communication éthique.

Le médiateur n'est ni un juge (qui dit le droit), ni un arbitre (qui décide des torts et des raisons), ni un conciliateur (qui propose des solutions de compromis). Il doit être indépendant par rapport aux parties (ni avocat ni mandataire d'une des parties) ; neutre par rapport à la situation (sans intérêt économique ni politique) ; sans autre pouvoir direct sur les parties que celui qu'elles veulent bien lui

reconnaître. Ainsi conçue, la médiation est avant tout une maïeutique². Son objectif est d'amener les parties à trouver en elles-mêmes et par elles-mêmes une solution autonome.

Les définitions ne varient pas fondamentalement, selon que la médiation est « nationale » ou internationale :

- action de mettre en relation deux personnes morales, ou leurs représentants, par un tiers, sur la base de moyens et de règles librement acceptées, en vue de la prévention d'un différend ou de sa résolution ;
- processus de création et de réparation du lien social et de règlements des conflits, dans lequel un tiers impartial et indépendant tente, à travers l'organisation d'échanges entre les personnes ou les institutions, de les aider à améliorer une relation ou de régler un conflit qui les oppose ;
- démarche librement décidée, par laquelle une personne ou un groupe entreprend devant soi-même ou devant autrui une dynamique de lien. Cette démarche requiert un certain dessaisissement de soi. Elle a pour but d'accéder à une perspective nouvelle et de construire un meilleur univers relationnel.

2. Les principales caractéristiques de la médiation

2.1. La médiation est rencontre

La rencontre est un choix. Pensons ici aux vers de Paul Valéry « Il dépend de celui qui passe, que je sois tombe ou trésor »³.

La médiation est indépendante. Elle est la rencontre en tant que telle, visage à visage. Elle est dans cette relation qui s'établit à travers cette rencontre, relation d'affrontement ou d'accord.

Lors de la rencontre, « les esprits ne se limitent pas à échanger des faits, ils les transforment, les remodèlent et en tirent d'autres implications, se lancent dans de nouvelles directions. De la rencontre de deux esprits naît une étincelle »⁴.

Comme le dit si bien Martin Buber : « Alles wirkliche Leben ist Begegnung »⁵.

Pour qu'il y ait vraiment rencontre, il faut de l'humilité. C'est la mère des vertus, selon les Pères de l'Eglise. Elle répond à l'orgueil – *l'hybris* – qui est la matrice de la démesure à l'origine des désordres humains et écologiques.

L'humilité nous invite à prendre conscience de notre finitude et à accepter nos limites.

Ici le médiateur se méfie du militantisme sacrificiel et de sa prétention implicite à détenir la vérité et à sauver le monde. Il agit dans la conscience modeste du sens et de la fragilité de son engagement.

Deux exemples pourront illustrer cette humilité :

D'une part, l'exemple du maître du tir à l'arc : « ce n'est pas moi qui tire, cela tire ». Il s'agit de lâcher-prise, de faire le vide, afin de se reconnecter à soi-même et aux autres ;

D'autre part, le très beau film : *Des hommes et des dieux*⁶ : la façon dont les moines prennent la décision de rester au monastère et de ne pas abandonner les villageois aux mains de groupes fondamentalistes est un modèle de prise de décision participative et non autoritaire. Tout part de la décision de « relier » : relier les décisions passées de ces moines avec la décision qu'ils doivent prendre maintenant et pour leur futur ; se relier au groupe et avec ce tiers qui est Dieu ; se relier également à l'ennemi qui pourrait les tuer.

Notre société est obsédée non seulement par l'efficacité, mais aussi par l'utile. Les deux sont les mamelles du rendement, de la volonté de contrôle et de l'avidité prédatrice.

Regarder le monde à travers les lunettes de l'utilitarisme, c'est passer à côté de l'essentiel, de ce qui compte vraiment et n'est réductible à aucun calcul, de ce qui a de la valeur et est hors de prix.

A l'utile, le médiateur substitue de subtil. Comme le rappelle Pascal Chabot⁷, le mot vient du latin sub-tela qui, dans l'art du tissage, désigne la trame cachée sous la toile. Le subtil renvoie à ce que l'on ne voit pas, mais qui constitue le fondement des choses. Raimon Panikkar parlait à cet égard de la Trinité radicale, de l'unité – déjà là et non encore accomplie – entre le divin, l'humain et le cosmique, tri-unité qui structure le réel en profondeur⁸.

Le subtil est ce qui crée du lien, relie les fils de la toile de la vie et de la tapisserie du monde à venir que chacun tisse par ses pensées et ses actions.

2.2. La médiation est ternaire, et non binaire

Philosophiquement, le « tiers » n'est pas un quidam en chair et en os, mais un rapport, une relation entre, une action, un dynamisme, une mise en œuvre. Le philosophe strasbourgeois Jean-Luc Nancy dit à ce sujet : « Ce rapport doit, pour être, n'être pas une troisième chose entre les deux ; il doit au contraire ouvrir l'*entre* comme tel : il doit ouvrir l'entre-deux par lequel il y a deux. Mais l'*entre-deux* n'est aucun des deux, il est le vide – ou l'espace, ou le temps, ou le sens – qui rapporte en ne rassemblant pas »⁹.

C'est ce que les Chinois appellent « le souffle du vide-médian », lequel fait se croiser harmonieusement, si possible, le yin et le yang. C'est un *Trois* capable d'élever le *Deux* sans le détruire¹⁰.

« *Trois types de souffles, émanant du souffle primordial, agissent de façon concomitante : le souffle Yin, le souffle Yang et le souffle du Vide médian. Ce dernier, tirant son pouvoir du Vide originel, intervient chaque fois que le Yin et le Yang sont en présence. Drainant la meilleure part des deux, il les élève vers la transformation bienfaisante.* » Cette idée d'un entre-deux évanescents qui insuffle sa vie à la réalité duelle, secret de la rencontre féconde des opposés, est présente en filigrane dans toute l'œuvre de François Cheng¹¹. Lui-même, en tant que poète chinois et français, incarne cet échange incessant.

Le Vide médian, tirant son pouvoir du Vide originel, intervient chaque fois que le yin et le yang sont en présence. Dans l'idéal, il a le don de créer un espace vivifiant et d'y entraîner le yin et le yang en vue d'une créative interaction. Drainant la meilleure part des deux, il les élève vers une transformation bienfaisante. Cette circulation ternaire a lieu aussi bien à l'intérieur d'une entité vivante - puisque tout être est habité par le yin et le yang, avec un pôle plus marqué pour l'un ou pour l'autre - que dans la relation entre toutes les entités vivantes.

Ce que nous trouvons dans cette sagesse, c'est le non-pouvoir qui est au cœur de la médiation, le « *wu-wei* », le « non-agir » qui n'a rien d'une passivité, mais qui est une prudence, une maîtrise de soi, l'attention au dynamisme interne des choses, des personnes et des situations, un savoir-laisser-mûrir au lieu de tout bloquer par un activisme, une réponse, une solution prématurée¹².

Si nous avons à traduire le terme de *wu-wei*, sans doute des mots comme « non-ingérence » ou « lâcher-prise » seraient les plus adéquats. Dans son expression la plus simple, *wu-wei* c'est la politique du naturel, du respect de la vie, de la largeur d'esprit par quoi on évite les frictions et leurs suites inévitables. C'est aussi la doctrine du détachement, de la tolérance intuitive, de la souplesse, en opposition avec le moi, avec l'ego, puisque c'est lui qui provoque l'égoïsme et la dissension.

Il s'agit donc, dans la médiation, de s'effacer devant la médiation, de la faire exister, et elle seule ; de susciter l'espace vide qu'elle est, cet espace vide qui permettra, par son absence-présence, de faire se rencontrer et s'épanouir « l'un-l'autre » de deux personnes ou de deux groupes.

Le médiateur est un tiers qui agit de telle manière que les deux termes, non seulement gardent leur identité, mais sortent de la médiation avec une identité renforcée, puisqu'ils ont pu, grâce à la présence du médiateur, se confronter chacun avec l'autre et éviter, dans cette confrontation, d'être absorbé par l'autre, dans une fusion ou une défaite.

Cette philosophie du *Trois*, de la relation, existe aussi en Occident : Aristote, Husserl, Martin Buber, Gilles Deleuze et, surtout, Paul Ricoeur et Emmanuel Levinas. Pour ces philosophes, la relation est un « entre » : il ne s'agit donc pas de rapports extérieurs et abstraits entre des individus campés, chacun, sur leur position, complets en eux-mêmes, mais de liens existant d'emblée entre des individus, liens reçus à travers le cours et les actes de la vie, à travers le temps. Liens, p.ex., de citoyenneté.

La philosophie de Hegel se réfère ouvertement à la médiation. Elle est l'acte de négation et de dépassement à la fois, qui établit le lien entre le sujet et l'objet, le temps et l'éternité, le fini et l'infini (dans *Phénoménologie de l'Esprit*).

La médiation consiste à établir des liens où ils n'ont pas encore été noués, à susciter de l'agir communicationnel là où il n'existe pas.

Avant de passer aux autres caractéristiques de la médiation, restons un moment sur les références morales de la médiation.

Une philosophie de la connaissance introduisant le ternaire a des conséquences éthiques en soi. Mais il y

a aussi une réelle éthique de la médiation. La médiation est passeuse de compréhension. Le médiateur, neutre, n'ajoute rien au message de chaque partenaire ; il facilite leur ajustement, permet les déplacements nécessaires à la rencontre.

Dans l'éthique de la communication, il y a l'éthique de la discussion. Selon Jürgen Habermas¹³, la discussion – au-delà d'un éventuel conflit – n'affaiblit pas l'autorité ; elle peut même la rendre efficace. Elle repose sur la reconnaissance de la valeur de l'autre, sans nier d'éventuelles oppositions. Elle ne présume pas non plus l'impossibilité d'aboutir à la découverte de valeurs communes. En ce sens, elle fait brèche et passerelle.

Dans l'éthique de la communication, il y a aussi l'éthique de la délibération et le consentement éclairé. Qu'on la prenne au sens psychologique ou éthique, la délibération sera toujours complexe. Mais, par essence, la médiation permet les déplacements : elle donne du jeu là où on pourrait croire que les jeux sont faits.

C'est dans ce contexte qu'il conviendrait sans doute de souligner la valeur positive que peuvent avoir des conflits non-violents. L'aspect éthique de ce postulat se comprend surtout quand on évalue les conséquences des systèmes qui veulent nier les conflits. Comme disait Hannah Arendt : « C'est le propre de la pensée totalitaire de concevoir une fin des conflits »¹⁴. Mal traité, mal géré, le conflit peut devenir destructeur, mais sa survenance résulte de la liberté de l'homme et du caractère imprévisible qu'elle communique à ses actes. Le fusionnel, qu'il soit dans l'amour, la fraternité ou l'harmonie politique, réduit l'homme et ne lui permet pas d'évoluer. Comme le dit Alain Touraine¹⁵, le conflit fait partie du processus de développement. La médiation s'appauvrirait en s'inscrivant dans une culture de fuite du conflit.

Il est donc important de se souvenir qu'un conflit peut être créatif. Il est parfois nécessaire d'avoir un conflit pour obtenir la justice lorsque l'injustice existe. C'est parfois une opportunité pour mettre en place de nouveaux systèmes sociaux ou politiques mais aussi pour aider à façonner l'avenir. Cependant, lorsqu'un conflit tourne à la violence, il fera plus de mal que de bien. Après un conflit violent, il est souvent difficile de voir comment on peut bâtir un

meilleur avenir, du fait de l'importante destruction des infrastructures et des moyens d'existence, de la disparition de la confiance, des souffrances dues au deuil, des traumatismes, douleurs et de la colère. Il est aussi probable que de tels changements sociaux auraient pu être réalisés avant que le conflit ne tourne à la violence.

2.3. La médiation est écoute

Selon Emmanuel Levinas, on reconnaît « le visage de l'autre homme », on reconnaît l'autre en tant que tel. L'autre que l'on ne fige pas dans un jugement, que l'on ne réduit pas à une fonction, dont on écoute l'être, pas plus, pas moins.

Il s'agit surtout d'écouter le dit et le non-dit, le discours derrière les mots, les valeurs, les tensions, sans oublier d'être sensible au langage du corps : le sien, celui de l'autre, celui d'un groupe.

Comment être neutre dans son écoute et dissocier l'écoute compréhensive du jugement de valeur ?

L'importance de la reformulation, de la part du médiateur, est primordiale, pour montrer que l'écoute a été pertinente.

Pour les grands courants spirituels, tel le bouddhisme ou certaines écoles de philosophie grecque, dans une telle écoute, la vacuité est une neutralité : rien n'est bon ou mauvais en soi. C'est nous qui projetons ces qualités sur les choses et sur les êtres.

Avec la vacuité, une prise de distance émerge : elle est susceptible de faire surgir des intuitions fondamentales qui nous permettront de ralentir et peut-être de changer de direction.

Dans la dynamique de la fécondité, le travail s'accomplit dans la profondeur, l'invisible, la conscience aussi de l'incertitude des résultats. Ceux-ci, d'ailleurs ne nous appartiennent pas. C'est l'enseignement central de la Bhagavad-Gita¹⁶ que l'on retrouve sous des formes variées dans d'autres traditions spirituelles : l'action juste et vraie est don, offrande de soi, sans attente d'une rémunération ou d'une récompense. Elle suppose le détachement par rapport à ses fruits.

Cela revient à être soi tout en renonçant à soi, à recevoir dans la gratitude pour pouvoir donner dans

la gratuité.

2.4. La médiation est créativité

Le signe d'une véritable médiation, c'est non pas qu'elle aboutit à un produit bien fini sous la conduite d'un médiateur, mais qu'elle fait surgir une dynamique à laquelle on ne s'attendait pas.

Dans une médiation, il n'est pas question d'agir à la place d'autrui, mais de se mettre en lien avec lui et de telle manière que, se sentant reconnu, il reprenne confiance en lui et puisse de nouveau se mettre à agir.

Tout l'art du médiateur consiste dès lors à faciliter l'expression des émotions et du ressenti sans attaquer ni fragiliser l'autre.

On peut lire à Bruges, au fronton d'une grande maison du 16^e siècle : « Plus est en vous ».

Idée que Hannah Arendt exprime comme suit : « Le véritable dialogue humain diffère de la simple discussion en ce qu'il est entièrement pénétré du plaisir que procure l'autre et ce qu'il dit »¹⁷.

Joseph Maïla, directeur du Centre de recherche sur la Paix, à Verdun, fait la différence entre « faire la paix » et « affronter la paix ». Le premier acte suppose un rapport de forces qui dicte les conditions de la négociation. Le second est une attitude et suppose que l'on prenne en considération la dimension symbolique de l'altérité, la revendication de justice, le désir de réciprocité, la soif d'identité. Les pactes de paix sont alors perçus non comme les résultats d'une transaction, mais comme l'expression politique de la dignité humaine.

A l'efficacité, définie par des critères rationnels à plus ou moins court terme, le médiateur préfère la fécondité et la créativité, qui porte des fruits parfois invisibles et à long terme. Là où l'efficacité peut conduire à forcer le cours des choses en fonction d'un programme, d'un modèle et d'un résultat mesurable, la fécondité impose de s'insérer dans un processus de transformations silencieuses¹⁸ déjà en cours, de discerner le potentiel d'une situation, de prévoir et de saisir l'occasion pour accomplir un pas vers sa réalisation.

L'émergence est un concept libérateur, car elle inscrit

notre effort dans la durée, elle fait du temps un allié plutôt qu'un adversaire, elle nous dispense de rien prouver par des résultats immédiats.

2.5. La médiation est fraternité

La fraternité, telle que la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* de 1789 ou la *Déclaration universelle* de 1948 l'envisagent, requiert l'égalité. Comme le dit Dominique Schnapper : « Tolérer l'autre ne suffit pas. Pour vivre ensemble, alors que nous sommes divers, il faut à la fois reconnaître l'altérité de l'autre et le reconnaître comme son égal. La citoyenneté est fondée sur l'idée de l'égalité de dignité de tous les êtres humains »¹⁹.

Trois notions semblent plus particulièrement importantes dans ce contexte : le sens de l'intérêt général, la recherche du bien commun et l'exercice de la responsabilité.

« La vraie fraternité, dit Levinas, c'est la fraternité par le fait que l'autre me concerne ; c'est en tant qu'étranger qu'il est mon frère »²⁰.

Dans ce contexte, on ne saurait trop insister sur l'importance des symboles. Un exemple, parmi d'autres : quand le pont de Mostar - Stari Most - construit en 1566 sous le règne de Suliman le Magnifique et qui relie, en une seule arche en dos-d'âne de 27 m de portée, les quartiers bosniaques-musulmans et croates-chrétiens de la Ville fut détruit en novembre 1993 par les forces croates, assez rapidement l'UNESCO et le Conseil de l'Europe sont intervenus pour pousser à la reconstruction. Au début, les deux communautés bosniaques et croates ont refusé de voir reconstruit ce pont, du moins tant que la réconciliation ne serait pas suffisamment avancée et que le pont puisse redevenir un lien et une rencontre. Finalement, les deux communautés ont accepté, dans les années 2004 et 2005, de voir reconstruit ce pont, avec l'aide, notamment, de l'UNESCO et de la Turquie. Aujourd'hui, si la réconciliation reste toujours en processus, la valeur symbolique très forte de ce pont continue à jouer un rôle important.

3. De l'émergence de nouveaux concepts

La médiation représente pour Jacqueline Morineau²¹ – et nous entrons ici pleinement dans le champ culturel – un projet social autour de la promotion d'une culture de paix dans le monde. Notre société vit, selon l'auteur, une crise entre un modèle social fondé sur un ordre « imposé » et un nouveau modèle, en voie de création, qui privilégierait la « négociation ». La médiation participerait à l'élaboration de ce nouvel ordre dans lequel le citoyen serait acteur à part entière, et responsabilisé. L'auteur fait un parallèle entre la médiation et la tragédie grecque, qui est apparue, elle aussi, à un moment crucial de l'histoire grecque, quand deux ordres se rencontraient, celui fondé sur le respect et la domination des forces supérieures (dieux) et le nouveau, fondé sur la suprématie du droit, de l'homme et de la raison.

Dans les sociétés traditionnelles, le conflit, rencontre de désirs contradictoires, était reconnu comme germe de naissance et intégré à l'organisation sociale, notamment à travers les rites sacrificiels. Au contraire, dans le monde moderne, où tout doit être rationalisé, expliqué, le « désordre des émotions » n'a plus de place et d'espace pour être dit. C'est précisément la fonction de la médiation d'accueillir ce désordre, de lui permettre de s'exprimer et de se transformer, avec l'assentiment des parties concernées : d'où son rôle de régulateur social.

Pour Jacqueline Morineau, la médiation est comme un théâtre sur la scène duquel va se dérouler le « drame de la souffrance », le nœud du conflit. De même, la tragédie grecque offre la représentation du conflit et de l'homme confronté à ses émotions et ses actes. La tragédie comme la médiation, suit un processus, ritualisé en trois temps :

- la « theoria », temps d'expression, d'écoute, et d'échange
- la « crisis », temps de la confrontation, de la reconnaissance de la souffrance et amorce d'une distanciation entre les acteurs et leurs émotions
- la « catharsis », temps de la prise de conscience qui permet le dépassement de soi et la construction de solutions.

Dans la tragédie grecque, le rôle de médiateur est assumé par deux parties : le public (pour qui la scène est un enseignement, une expérience qui l'aide à se

transformer) et le chœur (qui accompagne, relance, questionne les acteurs). Et ce sont précisément les fonctions que l'on attribue au médiateur contemporain. Ce dernier développe ses propres outils : le miroir (il reçoit et réfléchit les émotions), le silence (qui crée un espace vide pour accueillir), l'humilité qui est pour l'auteur, absence de jugement et volonté délibérée du médiateur de ne rien faire pour laisser aux parties la capacité d'être, et le questionnement qui conduit à confronter les parties à leurs ambiguïtés.

Le parallèle entre tragédie grecque et médiation se révèle pertinent jusque dans l'objet traité : l'action tragique sur scène traite des questions de l'amour, la haine, l'honneur, la trahison... mais aussi du besoin de reconnaissance de la faute. Ne retrouve-t-on pas ces mêmes dimensions dans l'exercice de la médiation ?

Selon Jacqueline Morineau, le processus de la médiation ne serait donc pas une idée nouvelle, mais une pratique très ancienne, qui revit aujourd'hui, sous une nouvelle forme, pour répondre à de vrais besoins du monde moderne.

La médiation, qui peut s'appliquer dans tous les champs de la société (social, éducation, organisation...), est ici proposée comme un véritable projet de société, qui remet l'homme, le citoyen, dans un rapport de responsabilité et de liberté dans sa vie de tous les jours. La médiation met en place un processus qui permet de croître, par la confrontation avec chacun de nous et avec les autres.

L'engagement, disait Camus, c'est « servir la dignité de l'homme par des moyens qui restent dignes au milieu d'une histoire qui ne l'est pas ». Autrement dit, la fin ne justifie pas les moyens, mais ceux-ci transforment la fin. Il n'y a pas de chemin vers la paix, la justice et la réconciliation, mais celles-ci sont le chemin.

Dans une démarche collective, essentielle à la transition, l'autre ne doit pas être considéré comme un moyen, mais comme une fin. L'enjeu est, pour reprendre les catégories de Martin Buber, d'établir avec les autres une relation « Je-Tu » plutôt que « Je-Cela ». Ce dernier est superficiel, unilatéral, instrumental, délibéré, emprunt pas la mentalité dualiste. L'autre y devient un objet : il est analysé,

évalué, utilisé. Le « Je-Tu » en revanche est profond, réciproque, dialogal, inspiré par une grâce. Il constitue la dimension de la vraie vie, le lieu où l'humain accède à la pleine humanité. L'autre est reconnu comme un sujet, unique : il est rencontré, reconnu, accueilli tel qu'il est, sans jugement. La dualité devient communion, union sans fusion ni confusion.

Au pouvoir *sur*, fondé sur un modèle de possession et de domination où l'autre est un concurrent, un adversaire, le médiateur oppose le pouvoir de, centré sur un modèle de coopération et de confiance où l'autre devient un allié. La peur fait place à la confiance.

La question fondamentale n'est pas : que puis-je gagner ?, mais : que puis-je donner ?

De l'ordre de l'être plutôt que de l'avoir, le pouvoir de s'accroît à partir du moment où il se partage. Il n'est pas une fin, mais un moyen. Il ne repose pas sur un capital – argent, informations, contacts – à accroître et à garder pour soi, mais sur des capacités qui s'agrandissent dans la synergie avec d'autres et se nourrissent des connexions avec la toile de la vie. Il ne consiste pas à imposer notre volonté, mais à développer des partenariats et des intelligences collectives qui rendent possible ce que nous ne pouvons accomplir seuls. Il encourage la « capacitation »²²: donner à ceux qui ne croyaient pas avoir voix au chapitre la possibilité d'exprimer ce qui leur semble essentiel.

Sans partager notre vision et unir nos forces avec d'autres, il nous sera impossible d'arriver à bon port.

3.1. La sécurité humaine

La communauté internationale doit d'urgence trouver un nouveau paradigme de la sécurité : il faut aujourd'hui passer de la sécurité de l'Etat à la sécurité des citoyens et à la sécurité humaine.

La notion de sécurité humaine traite de la sauvegarde et de l'élargissement des libertés civiles essentielles. Il s'agit à la fois de protéger les gens contre les menaces aiguës qui pèsent sur leur sort et de leur donner les moyens de prendre leur destin en main.

Il est devenu nécessaire de mettre en place des politiques cohérentes visant à assurer la survie, les

modes de subsistance et la dignité des gens durant les périodes de crise comme durant les périodes de prospérité.

La sécurité humaine complète la sécurité de l'Etat, contribue à l'exercice des droits de l'homme et renforce le développement humain :

- elle est centrée sur l'individu et sur la collectivité, plutôt que sur l'Etat. La sécurité humaine est une notion qui n'est plus centrée sur l'agression extérieure, mais sur la protection des citoyens contre tout un ensemble de menaces (pollution de l'environnement, terrorisme transnational, déplacements massifs de population, maladies infectieuses, persistance du dénuement et de l'oppression) ;
- elle implique beaucoup plus que l'absence de conflit violent : elle englobe les droits de l'homme, la bonne gouvernance, l'accès à l'éducation et aux soins de santé ;
- la réalisation de la sécurité humaine implique non seulement la protection des citoyens, mais aussi la volonté de leur donner les moyens de se prendre en charge : elle implique la notion d'habilitation (*empowerment*)²³ des peuples et des sociétés. Dans de nombreuses situations, les citoyens eux-mêmes peuvent contribuer directement au diagnostic et à l'application de solutions aux problèmes de l'insécurité.

La sécurité humaine constitue donc un lien naturel entre plusieurs types de liberté : la liberté comme le fait d'être à l'abri du besoin et de la peur, et la liberté comme latitude d'agir pour son propre compte.

La sécurité humaine, tout comme le développement humain, renvoient, fondamentalement, à la vie quotidienne des hommes, incluant les aspects de longévité, l'éducation et la culture, ainsi que la possibilité de participation (citoyenneté).

Mais ils abordent leurs objectifs communs dans une perspective différente :

- le développement humain « place au centre la personne humaine et traite de l'élargissement des choix accessibles aux individus dans l'optique d'une vie conforme à leurs attentes »²⁴. La notion met en avant l'élargissement des possibilités offertes à l'individu, de façon à ce que le progrès soit équitable:

« la croissance dans l'équité » ;

- la sécurité humaine est une notion qui complète celle du développement humain en mettant délibérément l'accent sur les « risques négatifs ». Elle reconnaît les situations qui menacent la survie, la poursuite de l'existence quotidienne et la dignité de l'être humain.

La question première, pour chaque activité menée au nom de la sécurité humaine, ne doit donc pas être « que pouvons-nous faire ? », mais « comment faire en sorte que l'activité en question repose sur les efforts et les capacités de ceux qui sont directement concernés ? ».

3.2. La transition

Ce concept doit être entendu au sens fort de son étymologie latine : trans-ire : aller au-delà. A l'heure de l'anthropocène, où l'être humain est devenu une force géologique qui dévaste les écosystèmes et dérègle le climat par ses activités, il ne s'agit pas seulement de procéder à quelques arrangements, dans un ensemble qui subsisterait globalement, mais d'opérer un changement de paradigmes, à une *métamorphose globale*²⁵ qui obéira à une évolution de la conscience²⁶ et des valeurs, une transformation des modes d'être et de vivre.

Nous sommes donc ici en face d'un nouvel imaginaire du changement²⁷ qui, souvent, déconstruit et défait nos concepts et outils philosophiques et crée des espaces où s'invente un autre rapport au futur et un changement de perspective.

Aujourd'hui, un film comme *Demain*²⁸ nous montre l'émergence d'alternatives dans différents domaines comme l'agro-écologie, la permaculture, l'économie circulaire, l'économie sociale et solidaire, les monnaies complémentaires, les villes en transition, les nouvelles formes d'éducation... Cependant un problème n'est guère abordé dans ce film : ces initiatives ne seront pas durables et n'aboutiront pas au changement de paradigme requis sans une transformation intérieure, spirituelle, de celles et ceux qui les portent.

La transition implique une métanoia personnelle et collective, c'est-à-dire un changement radical et global de nos manière de voir et de croire, de penser

et de connaître, d'être et de vivre, une transformation fondamentale de nous-mêmes et de nos relations aux autres, humains et non-humains.

3.3. La justice transitionnelle

Dans son rapport sur « le Rétablissement de l'état de droit et administration de la justice pendant la période de transition dans les sociétés en proie à un conflit ou sortant d'un conflit », le Secrétaire général des Nations Unies définit la justice transitionnelle (ci-après JT) de la façon suivante :

« (elle) englobe l'éventail complet des divers processus et mécanismes mis en œuvre par une société pour tenter de faire face à des exactions massives commises dans le passé, en vue d'établir les responsabilités, de rendre la justice et de permettre la réconciliation. Peuvent figurer au nombre de ces processus des mécanismes tant judiciaires que non judiciaires, avec (le cas échéant) une intervention plus ou moins importante de la communauté internationale, et des poursuites engagées contre des individus, des indemnisations, des enquêtes visant à établir la vérité, une réforme des institutions, des contrôles et des révocations, ou une combinaison de ces mesures »²⁹.

La définition officielle de la JT est donc celle d'un processus d'opérationnalisation des solutions juridiques, politiques, psychologiques et morales visant à concilier les principes de justice, de pardon et de vérité aux fins de (re)construction nationale, donc de « constitution » d'États nouveaux. En bref, la JT est définie tant comme un processus de réparation juridique que comme un processus thérapeutique à l'échelle nationale. Pour le dire encore en d'autres termes, « *la justice transitionnelle s'est fixé pour but tout à la fois de restaurer la dignité des victimes, d'instaurer la confiance entre les groupes antagonistes, de favoriser les changements institutionnels nécessaires à une nouvelle relation au sein de la population permettant l'établissement d'un État de droit sans pour autant avaliser les pratiques d'impunité totale ou partielle* »³⁰.

Le principe de la JT est qu'en promouvant la justice, la reconnaissance des victimes et la commémoration des violations passées, on multiplie les chances de la société de revenir à un fonctionnement pacifié et démocratique. Les quatre mesures centrales de la

justice transitionnelle (procès, publication de la vérité, réparations et réformes administratives) sont destinées à garantir quatre objectifs : la reconnaissance, la confiance, l'état de droit et, à terme, la réconciliation.³¹

3.4. La réconciliation

Les Commissions dites « de vérité » (et, parfois, de « réconciliation »), apparues en Amérique latine dans les années 1980, sont devenues en une vingtaine d'années l'un des moyens jugés les plus recommandables d'organiser la « sortie » de conflit dans un pays ayant fait l'expérience récente d'une guerre civile ou d'une répression autoritaire violente. La Commission *Vérité et Réconciliation* sans doute la plus emblématique reste celle de l'Afrique du Sud (1995-1998), présidée par Mgr Desmond Tutu³². Gouvernements « de transition » (et gouvernements étrangers intervenant dans leur développement), organisations internationales diverses (Nations Unies, Banque mondiale, Union européenne, etc.), militants et employés d'organisations non gouvernementales plus ou moins « radicaux » ou « pragmatiques », semblent s'accorder pour doter de toutes les caractéristiques d'une « bonne politique » (au sens des « *best practices* ») cette institution *ad hoc* chargée de mettre au jour une vérité sur les violations des droits de l'homme les plus graves et de recommander des réparations.

Ces Commissions Vérité et Réconciliation ont été mises sur pied dans une trentaine de pays du monde pour trouver une voie non pénale pour résoudre des conflits nationaux profonds et ayant donné lieu à des violences graves. Il s'agit d'obtenir la vérité, à défaut de pouvoir rendre justice. En certaines circonstances, les gouvernements ont également offert une compensation aux victimes.

Elles promettent de contourner les principaux écueils qui se dressent sur le chemin des pays nouvellement démocratiques : les demandes de justice des victimes, les appréhensions des responsables (dont certains sont toujours au pouvoir), les demandes de la communauté internationale et le fragile équilibre social qui s'est installé entre les différentes factions. Bref, les attentes sont énormes, les moyens sont généralement limités, et la question la plus

immédiatement évidente – sans doute la plus importante pour les gouvernements qui se proposent de suivre ce modèle dans l'avenir – est de savoir si ces commissions ont eu ou non du succès. Malheureusement, il est à ce jour impossible d'y répondre de façon définitive ou même seulement satisfaisante, parce que les données du problème à résoudre doivent rester floues pour assurer la survie des nouveaux gouvernements.

3.5. La résilience

La résilience désigne la capacité pour un corps, un organisme, une organisation ou un système quelconque à retrouver ses propriétés initiales après une altération. Il s'agit, au fond, de tenir le coup et de rebondir.

En psychologie, le concept de résilience ou « l'art de naviguer entre les torrents », est introduit en France par Boris Cyrulnik. Cette faculté n'est pas innée, mais elle trouve ses racines dans l'enfance, et dans la relation que les parents entretiennent avec leur enfant.

La résilience entraîne : la défense-protection, l'équilibre face aux tensions, l'engagement-défi, la relance, l'évaluation, la signification-valuation, la positivité de soi et la création.

Aujourd'hui, ce concept de résilience est utilisé non seulement en psychiatrie et en psychologie, mais aussi en socioécologie, dans le travail social – et culturel –, en réadaptation, dans l'éducation dans l'organisation des systèmes, en science des matériaux, en économie, en culture, dans le droit et dans les relations internationales.

Ces relations internationales ne concernent désormais plus seulement les rapports entre des Etats, mais aussi les ONGs, les entreprises multinationales, les mouvements sociaux et les acteurs transnationaux. Sont désormais abordés dans ce contexte l'économie politique, la globalisation, les organisations internationales, les enjeux environnementaux, les migrations, le terrorisme, les nationalismes, le développement, les droits humains, les interventions humanitaires, etc.

La résilience y est définie comme le processus d'ajustements adopté par une société ou par un individu faisant face à un ou à des chocs endogènes ou exogènes afin de maintenir, de modifier

marginalement ou de transformer un objet de référence³³.

La typologie de la résilience dans les relations internationales pourrait dès lors être définie comme suit :

- la résilience comme maintien : ajustement pour maintenir le statu quo (ex. : dans le contexte des migrations internationales, on parlera d'immigration massive, clandestine ou illégale : menace à la sécurité et à son identité collective) ;
- la résilience en tant que modifications marginales : changements à la marge d'une politique, sans remettre en question les fondements de celle-ci (ex. : toujours pour les migrations, reconnaître l'importance d'apporter des ajustements marginaux à la politique d'immigration compte tenu de la hausse du nombre d'immigrants à l'échelle globale, mais sans profonde redéfinition de la politique nationale d'immigration) ;
- la résilience comme renouvellement : ajustements qui transforment les fondements mêmes d'une politique et qui remodelent donc les structures sociales d'une société. Le renouvellement ne s'opère pas dans un vide social, mais se construit sur la base d'expériences passées, de mémoire collective et d'histoire sociale ;

3.6. La disruption

La disruption est un terme qui vient de l'économie (à travers les succès des véhicules de tourisme avec chauffeur (VTC), en particulier d'Uber, des plateformes d'hébergement à domicile comme Airbnb, du financement participatif ou encore du Bitcoin). Bernard Stiegler³⁴ l'adapte aujourd'hui aussi à la culture. Il qualifie la disruption de « nouvelle forme de barbarie » en ce qu'elle détruit les structures sociales à une allure toujours plus rapide, alors que les individus et les sociétés ont besoin de temps pour se structurer. Toutefois, il juge « absolument fondamental de développer, en utilisant les algorithmes qu'exploite aujourd'hui la *data economy*, une économie contributive qui ne rejette pas la disruption, parce que ça ne sert à rien, la disruption est un état de fait et personne ne l'empêchera. Mais il faut une nouvelle forme de puissance publique et une politique européenne élaborant un modèle

alternatif pour ces technologies ».

3.7. Les tiers-lieux

C'est un concept qui peut se révéler, peut-être, aussi riche que celui des « friches industrielles » ou « urbaines » et jouer un rôle important dans la médiation.

Ces différents lieux culturels ont en commun de sortir d'une vision élitiste et diffusionniste de la culture et des savoirs, pour s'intéresser aux acteurs informels et aux espaces de la vie quotidienne. Ils se représentent moins dans des grands équipements solennels ou des lieux de retraite protecteurs, que dans des espaces dédiés à la vie sociale et ouverts à la Cité. Ils opèrent par ailleurs un rapprochement intéressant entre les cultures écrites, numériques et techniques des savoirs et une variété de connaissances, qu'elles soient académiques, tacites, pratiques, expertes ou profanes.

Au-delà de ces premières caractéristiques, il semble essentiel de mieux caractériser ces lieux culturels et les transformations en cours. On peut s'appuyer ici sur la notion de Tiers Lieu développée par le sociologue américain Ray Oldenburg. Ce dernier formule l'hypothèse d'un développement croissant d'espaces ouverts, hybrides (entre le domicile et le travail) et qui facilitent la rencontre entre des acteurs hétérogènes et des ressources multiples. C'est le cas, par exemple, des tiers lieux d'activité et des *coworking spaces*, qui sont spécialisés dans la création d'espaces de travail partagés et collaboratifs. Citons également les tiers lieux d'innovation, comme les *fab lab* ou les *Living Labs*, qui cherchent à stimuler les processus d'innovation en s'appuyant sur des méthodes d'intelligence collective, l'expérimentation et le prototypage. Quant aux tiers lieux sociaux et d'innovation publique, ils portent un objectif social affirmé, autour d'enjeux de société, de participation citoyenne et d'action publique.

Notre hypothèse est que nous assistons à l'émergence d'une nouvelle catégorie de tiers lieux, les tiers lieux culturels. Nous les définissons comme des espaces hybrides et ouverts de partage des savoirs et des cultures, qui placent l'utilisateur (le visiteur, le lecteur, l'étudiant, le spectateur...), au cœur des processus d'apprentissage, de production

et de diffusion des cultures et des connaissances. Les tiers lieux culturels sont encadrés dans leur territoire et se positionnent comme des interfaces entre l'*upperground* des institutions culturelles, et l'*underground* des habitants, usagers et des sphères culturelles et artistiques émergentes et alternatives. Les tiers lieux culturels promeuvent une culture de l'expérimentation, de la mise en scène et de la coproduction des savoirs et des cultures.

4. Les politiques culturelles et la médiation interculturelle³⁵

Rappelons, d'abord, que la médiation, au sens général du terme, est une action qui vise la résolution d'un conflit par les parties en présence. Son recours découle principalement des motivations individuelles des usagers à mettre définitivement fin à leur problème. Ces derniers apparaissent motivés et expriment un besoin important de voir leur altercation se terminer. Toute non-violente qu'elle est, la médiation n'en demeure pas moins au départ un affrontement d'intérêts et de passions. Si le but de chacun est bien au début de l'emporter sur l'autre, la finalité de la médiation est de l'amener à comprendre que la satisfaction de l'autre est la condition *sine qua non* de sa propre satisfaction.

Aujourd'hui, l'usage indifférencié de la notion de médiation vaut comme symptôme d'une société qui craint de reconnaître les conflits, recherche les espaces du dialogue et du consensus et, enfin, aspire à renouer le tissu social déchiré par le développement incontrôlé de la logique marchande. La notion philosophique de médiation, qui caractérise les rapports entre le sujet et le monde, est en passe de devenir un « concept marketing » capable de fixer « le transitoire, le fugitif, le contingent », mais qui risque d'oublier ce qui fonde la nature du lien social : une transcendance et une mise en forme symbolique. Notion d'actualité, voire à la mode, la médiation pose la question des rapports entre les membres d'une collectivité et le monde qu'ils construisent. Si cette notion peut éclairer et orienter les pratiques sociales, qui, dans de nombreux domaines, se réclament d'elle, encore faut-il en dégager la dimension spécifique avant

qu'elle ne se diffuse comme une valeur servant de leurre ou d'alibi. Dans l'entre-deux de l'intention de l'action et de sa réalisation, dans la marge entre le commencement et l'achèvement, dans la tension entre l'avant et l'après, dans le vide des choses qui ne sont plus et de celles qui ne sont pas encore, dans l'écart entre soi et le monde... viennent s'insérer l'action et l'histoire humaines. L'ensemble de ces thèmes nouent la problématique de la médiation et de sa mise en forme. La médiation culturelle passe d'abord par la relation du sujet à autrui par le biais d'une « parole » qui l'engage, parce qu'elle se rend sensible dans un monde de références partagées. Le sens n'est plus alors conçu comme un énoncé programmatique, élaboré en dehors de l'expérience commune, mais comme le résultat de la relation intersubjective, c'est-à-dire d'une relation qui se manifeste dans la confrontation et l'échange entre des subjectivités. Le sens, auquel notre époque serait, dit-on, particulièrement attentive, n'est pas définition d'un but, d'une cause ou d'une idée. Sa quête ne saurait s'identifier à la recherche d'un principe prédéterminé : elle est de l'ordre d'une construction modeste et exigeante des conditions d'un vivre ensemble. Les relations interpersonnelles – les rapports courts – sont le lieu de l'affirmation de soi dans un rapport à l'autre ; mais comme l'écrit Lévinas, « les rapports longs nous font marcher ensemble ». Le concept de médiation doit se concevoir dans la mise en rapport entre un axe horizontal, celui des relations interpersonnelles, et un axe vertical, celui d'un sens transcendantal qui oriente les rapports longs. C'est dire que la médiation comme projet social ne peut se contenter de forger des liens éphémères, elle doit aussi participer à la production d'un sens qui engage la collectivité.

4.1. La médiation culturelle et interculturelle

La spécificité de la médiation interculturelle, au regard d'autres types de médiation, se trouve dans le fait qu'elle considère la culture dans un sens large, comme un système de référence avec ses règles et ses habitudes. Il est alors question de cultures d'origine, de « minorités culturelles », de cultures liées à la classe sociale ou à l'âge. Du fait de sa particularité, le médiateur interculturel possède un

certain nombre de qualités intéressantes à observer. Outre les qualités requises de tout médiateur (neutralité, indépendance, capacité d'écoute et d'empathie), celui qui travaille dans le domaine interculturel doit posséder ce que l'on appelle une compétence interculturelle. Cette dernière repose sur trois démarches.

Tout d'abord, ce médiateur doit être capable de se décentrer, autrement dit, il doit avoir la capacité à reconnaître ses propres référents culturels, en prendre distance, ce qui doit lui permettre d'aller vers l'autre et d'être véritablement à l'écoute.

Puis, il doit être capable de comprendre l'autre, à travers notamment sa culture, et ainsi pouvoir pénétrer un nouveau système référentiel. Il est capable d'appréhender les codes et les valeurs de la communauté culturellement différente et il est extérieur à toute institution.

Par ailleurs, le médiateur interculturel devra aussi faire preuve de connaissances linguistiques et culturelles concernant les communautés pour lesquelles il va intervenir. Sa spécificité est liée à sa proximité avec les populations, et il a la charge de se renseigner sur la culture des personnes avec qui il va travailler, pour les aider le mieux possible.

4.2. L'agir culturel et les politiques culturelles

Depuis la fin des années 1980, la récurrence de l'invocation des problèmes de communication et de dialogue est devenue un élément essentiel du discours sur la culture.

L'espace de l'agir culturel va (dans le sens des aiguilles d'une montre, du pôle artistique (création et figure de l'artiste) vers le pôle économique (communication et figure du médiateur culturel), le pôle social (créativité et figure de l'animateur socio-culturel) et le pôle politique (conscientisation et figure du militant culturel), passant d'un dispositif de sensibilisation vers un dispositif de traduction, un dispositif de requalification et un dispositif de participation.³⁶

Ce qui est surtout mis en avant, c'est la fonction communicationnelle de la culture, pour dépasser le « schisme culturel » entre groupes sociaux possédant des « langages » différents. Au contraire d'un art politique, subversif, voire simplement émancipateur ou réformateur, l'art « relationnel » se

veut avant tout « convivial ». Centrée sur la régulation, voire la résolution de crises et de conflits, la médiation culturelle relève des modèles d'expertise inscrite dans une éthique communicationnelle, telle que l'a conceptualisée le philosophe Jürgen Habermas : aménager des conditions du dialogue à l'aide d'un tiers actif sur le plan de la forme et passif au niveau du fond.

Dès lors, la médiation culturelle consiste à rendre accessibles au plus grand nombre, sur les plans géographique, social et économique, des œuvres considérées comme majeures et à provoquer des rencontres significatives avec les objets d'art³⁷. Au-delà, la médiation culturelle est également mobilisée pour créer des liens entre les personnes, les groupes, les institutions, tout comme pour soutenir les mutations du champ culturel comme la crise des valeurs, les conflits de références ou la coexistence culturelle.³⁸

Le médiateur culturel est donc, en fait, coïncé en quelque sorte, entre deux pôles : d'un côté, il envisage la culture comme « une source d'innovations sociales (...), d'innovations organisationnelles (...), ou d'innovations institutionnelles ». De l'autre, il diffuse, nolens volens, une « dimension normative et utilitaire (...), comme (une) technologie visant l'adaptation des comportements »³⁹ qui peut impliquer le refus des valeurs de l'Autre, en transformant différences et conflits en manques.

Ainsi, la médiation :

- s'inscrit dans des pratiques et dans des œuvres artistiques et culturelles : nous imaginons notre avenir et pensons notre destin dans les langages et dans les œuvres de la culture ;
- s'inscrit aussi dans des logiques politiques et institutionnelles ;
- Elle fonde, finalement, dans le passé, le présent et l'avenir, les langages par lesquels les hommes peuvent penser leur vie sociale, peuvent imaginer leur devenir, peuvent donner à leurs rêves, à leurs désirs et à leurs idées les formes et les logiques de la création.

Mais la médiation culturelle ne s'inscrit pas seulement dans des pratiques et dans des œuvres : elle s'inscrit aussi dans des logiques politiques et

dans des logiques institutionnelles. "La médiation culturelle fonde, dans le passé, le présent et l'avenir, les langages par lesquels les hommes peuvent penser leur vie sociale, peuvent imaginer leur devenir, peuvent donner à leurs rêves, à leurs désirs et à leurs idées, les formes et les logiques de la création." ⁴⁰

De ce point de vue, on peut constater aujourd'hui une « politisation » de la médiation culturelle.

- D'une part, parce qu'on relie la médiation culturelle aux droits de l'homme, et notamment aux droits culturels.

La médiation culturelle et l'approche des droits culturels mettent la personne au centre de l'action. Pour la médiation culturelle, il s'agit de faire interagir les citoyens avec des formes d'expression culturelle et artistique, en prenant en compte la spécificité des différents des publics, d'où l'importance de proposer différents chemins d'accès à la participation culturelle. L'approche des droits culturels, au lieu de définir la personne par ses « manques », ses « besoins » ou son statut d'« usager » d'un service, insiste sur l'importance de l'envisager comme un acteur co-responsable de son développement et de celui de sa communauté, comme porteur de ressources, de savoirs et de capacités d'action.

La médiation culturelle met aussi l'accent sur le moment de la rencontre et de l'échange entre citoyens, œuvres, artistes et intervenants. Ce point de vue rejoint la perspective des droits culturels, selon laquelle l'activité culturelle et l'expérience esthétique sont pensées comme des expériences de réciprocité humaine et de création de lien social.

La mise en œuvre des droits culturels implique que les politiques culturelles soient transversales à l'ensemble des politiques publiques, afin de permettre l'interconnexion des ressources et des acteurs concernés. Dans les projets de médiation culturelle, les partenariats étroits entre acteurs artistiques ou culturels et acteurs issus d'autres milieux (communautaire, scolaire, jeunesse, santé) est souvent primordiale pour assurer le succès des projets, en particulier ceux qui touchent à l'aménagement du territoire.

Dans la perspective des droits culturels, « ce n'est pas

l'État qui peut garantir la vie culturelle à sa population. C'est sa population qui doit développer sa propre vie culturelle même si elle a besoin des acteurs publics »⁴¹.

Par ailleurs, l'approche par les droits culturels invite à mettre l'accent sur les dimensions de la culture autres que artistique, comme le rapport entre vie culturelle et citoyenneté, l'engagement dans la vie civique et l'éducation populaire.

- d'autre part, devant l'échec (relatif) des politiques de démocratisation culturelle et devant les inégalités sociales assez manifestes dans l'accès à la culture et dans la fréquentation des équipements culturels, beaucoup d'acteurs culturels se disent aujourd'hui que « la médiation culturelle n'a de sens que si l'on reconnaît la culture de l'autre comme étant traversée par ses origines, son parcours de vie, ses habitudes, ses loisirs et que l'on ne cherche pas à ce que l'autre nous ressemble »⁴². Nous avons ici l'idée du potentiel du spectateur, d'un spectateur à qui on laisserait le temps de se construire, d'un individu dont la propre culture ne serait pas jugée comme illégitime face à la culture instituée.

Le médiateur est donc ici non plus seulement un intermédiaire entre les artistes et les publics, en vue d'un « accès » aux arts et à la culture, mais devient un spécialiste chargé des relations entre plusieurs choses ou plusieurs parties en désaccord, puisqu'il s'agit pour lui de trouver à changer cette situation en trouvant à établir une entente. Dans le domaine de la culture, il ne s'agit plus de diplomatie, d'opposition d'opinion, mais d'une distance entre la culture et ses acteurs, et les spectateurs de cette culture.

Le médiateur doit faire se rencontrer une œuvre et son public, sans jugement de valeur pour l'auteur et sa réalisation, ou pour les spectateurs et leurs attentes et besoins.

C'est pourquoi le médiateur culturel a un rôle essentiel à jouer, celui du passeur qui sait se retirer au moment opportun pour laisser à l'individu la possibilité de continuer seul le chemin. Le médiateur n'amène rien, et surtout pas la culture. Il doit partir du principe que le public a moins besoin de connaissances que de conditions pour les partager.

Et si en langue anglaise, on parle non pas de « médiation » mais d'« interprétation », le rôle du médiateur culturel n'en est que mieux défini : il s'agit de recevoir et d'interpréter ce qui émane des deux parties, public et offre culturelle, afin de concilier les deux. De plus, en terme de médiation artistique, le médiateur se fait l'interprète de l'art et des artistes pour une meilleure compréhension de la part des spectateurs.

4.3. Quelques exemples de médiation (inter)culturelle et d'agir culturel, à partir de l'expérience de l'auteur

- la Laiterie de Strasbourg, Centre Européen de Jeune Création, où pratiquement toute la programmation tournait autour de la problématique de la médiation interculturelle. C'est notamment à travers les « Lisières » que Jean Hurstel et son équipe ont tâché de dépasser, par les arts et la culture, les confrontations culturelles et autres qu'il pouvait y avoir⁴³ ;

- la marionnette et le théâtre d'objet qui permettent de prendre une distance émotionnelle (bien que...) avec des situations difficilement supportables⁴⁴ ;

- la force de reliance⁴⁵ de la musique, telle que l'ont fait vivre un Yehudi Menuhin, un Angel Miguel Estrella, un Daniel Barenboim⁴⁶ ou encore un Jordi Savall ;

- le rôle extraordinaire que peuvent jouer les femmes dans la médiation, telle que ce fut le cas dans les pourparlers politiques récents au Mali ou, dans les années 1990, à travers la caravane des femmes de *Transeuropéennes* qui visait à lutter contre l'ethnisation des territoires et voulait transgresser les frontières imposées ;

- les nombreux projets artistiques qui ont pu être menés dans le cadre des « Banlieues d'Europe » pour créer du lien entre des communautés en quasi-guerre l'une contre l'autre ;

- le théâtre, non seulement pour briser le « quatrième mur », mais aussi pour permettre la théorie, la crise et la catharsis (cfr plus haut).

5. La médiation en Afrique

Comme l'a justement souligné un récent Colloque

en Afrique⁴⁷, il faut aujourd'hui investir des notions africaines pour les interroger de l'intérieur et voir en quoi elles permettent de penser l'humain. La notion de *mbokk* (parenté) permet ainsi de nourrir une réflexion sur le souci des siens. Cette pensée dépasse dès lors la langue wolof pour s'universaliser et pour nous inviter à saisir le lien social en termes de réciprocité et de participation dessinant une éthique humaniste. De même, *l'ubuntu* (mot bantou qu'on peut traduire par : je suis parce que nous sommes), sorte de cogito social, a inspiré à Nelson Mandela et Desmond Tutu et la Commission Vérité et Réconciliation en Afrique du Sud) leur politique et philosophie de la réconciliation. Pour juger les génocidaires, les Rwandais ont ainsi réactivé le principe des *gacaca* : une justice traditionnelle où l'acte de juger se fonde sur une mise en parole des souffrances, visant à réhabiliter aussi bien les victimes que les bourreaux en vue de la construction d'une société pacifiée.

5.1. Deux textes de base

• La Charte du Mandé/Kurukan Fuga (1222 et 1236)

Le texte le plus important sur la gouvernance traditionnelle est sans doute la Charte du Mandé, dite aussi Charte du Manden, Donsolu Kalikan (Serment des Chasseurs), Dunya Makilikan (Injonction au Monde ou Manden Kalikan (Serment du Mandé).

Conçue par la Confrérie des Chasseurs et proclamée solennellement par Soundiata Keïta⁴⁸, fin 1222, cette Charte s'adresse aux « douze parties du monde » et est donc à vocation universelle.

Elle comporte sept paroles : toute vie est une vie ; le tort demande réparation ; il faut pratiquer l'entraide ; tout comme il faut veiller sur la patrie ; la servitude et la faim sont à combattre ; que cessent les tourments de la guerre ; chacun est libre de dire, de faire et de voir ;

On trouve dans ce texte les thèmes qui seront traités plus tard dans les déclarations des droits de l'homme occidentales : le respect de la vie humaine, la liberté individuelle, la justice et l'équité, la solidarité, le respect de la femme, l'abolition de l'esclavage, la parole d'honneur.

Texte complémentaire : la Charte de Kurukan Fuga (1236), sur l'organisation sociale, sur les droits et devoirs, mais aussi sur la préservation de la nature.

• La Charte de la Renaissance Culturelle Africaine

Cette Charte fut adoptée par les Chefs d'Etat et de Gouvernement de l'Union Africaine en janvier 2006, à Khartoum (Soudan).

Selon son article 3, il s'agit de :

- a) affirmer la dignité de l'homme africain et de la femme africaine ainsi que le fondement populaire de leur culture;
- b) promouvoir la liberté d'expression et la démocratie culturelle qui est indissociable de la démocratie sociale et politique ;
- c) promouvoir un environnement propice permettant aux peuples africains de maintenir et de renforcer le sens et la volonté de progrès et de développement ;
- d) préserver et promouvoir le patrimoine culturel africain à travers la conservation, la restitution et la réhabilitation;
- e) combattre et éliminer toutes les formes d'aliénation, d'exclusion et d'oppression culturelle partout en Afrique ;
- f) encourager la coopération culturelle entre les Etats membres en vue du renforcement de l'unité africaine à travers l'usage des langues africaines et la promotion du dialogue entre les cultures;
- g) intégrer les objectifs culturels aux stratégies de développement ;
- h) encourager la coopération culturelle internationale pour une meilleure compréhension entre les peuples à l'intérieur comme à l'extérieur de l'Afrique ;
- i) promouvoir dans chaque pays la vulgarisation de la science et de la technologie, y compris les systèmes traditionnels de savoir, condition d'une meilleure compréhension et préservation du patrimoine culturel et naturel ;
- j) renforcer le rôle du patrimoine culturel et naturel dans la promotion de la paix et de la bonne gouvernance ;
- k) développer toutes les valeurs dynamiques du patrimoine culturel africain qui favorisent les droits de l'homme, la cohésion sociale et le développement humain;
- l) doter les peuples africains de ressources leur permettant de faire face à la mondialisation.

5.2. Des pratiques ancestrales

• La palabre

En Afrique, la palabre désigne des échanges verbaux qui peuvent prendre la forme d'après discussions et même d'une véritable dramaturgie sociale. Rituels bien spécifiques dans les diverses traditions africaines, ces échanges ont la vertu de suspendre, par le discours, la violence contenue dans un conflit.

La Palabre, dans sa pertinence, insiste sur l'importance des procédures qui rendent les conflits négociables, parce qu'ils permettent à ces conflits, selon le mot de Ricoeur, de s'exprimer. Mais poser le problème de la pluralité, c'est aussi envisager une théorie de l'agir qui se constitue « par le bas » et associe les populations aux débats – ce en quoi les Conférences nationales des années 90 auraient échoué, s'égarant dans des questions d'organisation, et engendrant une dépolitisation subtile des populations.

La question du lien des individus aux problèmes politiques de la citoyenneté exige de poser à nouveau la question de la fondation de la Cité.

Selon le philosophe camerounais Jean-Godefroy Bidima⁴⁹, les caractéristiques de la palabre sont exemplaires pour le fonctionnement des sociétés démocratiques modernes :

- la mise en récit du problème ou du conflit à régler constitue un premier enjeu du fonctionnement démocratique, évoqué notamment par Jürgen Habermas dans ses réflexions sur la démocratie délibérative.

- toute palabre met ensuite en oeuvre des procédures : « *minipalabres, conciliabules, délibérations qui s'articulent par emboîtements* » : image d'une justice procédurale décrite par John Rawls⁵⁰, permettant une meilleure évaluation des problèmes qui se posent.

- sur le plan de la justice, la palabre permettrait en outre de sortir du code binaire - agression/victime - dans lequel sont enfermées nos sociétés pénales. Le couple « surveiller-punir » décrit par Michel Foucault devient dans la palabre « surveiller-punir-racheter » : l'essentiel n'est pas la punition, mais la reconstitution d'un lien qui a été rompu.

- enfin, dans la mesure où chacun des partis a pu se faire entendre, la palabre permet, par le biais de médiateurs, d'obtenir ce que Paul Ricoeur appelle « *un consensus conflictuel* » : dans la tradition africaine de résolution des conflits par la palabre, la paix prime sur la vérité.

La palabre ne résoudra pas tous les problèmes inhérents à une « médiation ». Elle n'est qu'une « médiation imparfaite » (P. Ricoeur) qui essaye, à travers l'engendrement de médiations, de traduire le malentendu comme constitutif de nos dires. L'inachèvement du sujet qui doit s'engendrer dans sa représentation chez l'autre durant la palabre traduit sa finitude. Cette finitude s'inscrit elle-même dans une exigence de justice.

Si le conflit est permanent dans le corps social, il y a possibilité de résolution. Celle-ci n'est pas la réconciliation de la société avec elle-même, mais passe par une mise à distance de la société avec elle-même. Comme nous l'avons dit ci-dessus, l'espace public de parole que fraye la palabre est constitué par le « consensus conflictuel » dont parle P. Ricoeur. Cette notion introduit l'éthique et la morale comme dimensions constitutives de toute réflexion sur le politique⁵¹.

- la palabre comme tolérance : la palabre met en vue la possibilité d'une tolérance active. Elle indique que l'être de l'homme, avant d'être substance, est relation. La tolérance active est périlleuse, car elle est passage d'une modalité d'être à une autre : elle est « sortie de soi ». La tolérance ne laisse pas notre soi intact, celui-ci s'éprouve – et est éprouvé – par la relation. Dans ce sens, la palabre ne sera possible que si nous reconnaissons notre faillibilité et notre limitation dans l'espace et dans le temps.

- la palabre comme lien social. La palabre comme mise en forme d'un discours, des codes et des réseaux constitue le lieu de l'effectuation de la coexistence humaine. Elle ne définit pas le vivre-ensemble, mais en dessine le cadre. L'idée de la palabre comme élaboration d'un espace public « implique celle d'une mise en sens et d'une mise en scène des rapports sociaux (...) disons qu'une société d'advient à soi, dans un agencement de ces rapports, qu'en instituant les conditions

d'intelligibilité et qu'en se donnant à travers mille signes quasi-représentation d'elle-même »⁵².

Chaque être humain en palabre porte un horizon du sens possible et la relation avec autrui signifie que l'autre est une altérité que je ne peux ni saisir ni maîtriser définitivement. Dès lors, l'autre devient non pas une simple présence, mais un à-venir, et la relation avec l'autre une relation avec l'avenir⁵³.

- Le toguna

Le toguna, (ou case à palabres) est une construction ouverte érigée en général au centre des villages dogons se trouvant le long de la falaise de Bandiagara. Elles sont d'une hauteur insuffisante pour se tenir en position debout de façon à obliger les participants à s'asseoir. C'est le lieu où les sages du village débattent des problèmes de la communauté, il peut servir également de lieu pour la justice coutumière. C'est aussi et surtout une zone centrale du village, ombragée, où les vieux du village passent les heures chaudes de la journée en parlant les uns avec les autres.

- Les bashingantahe (Burundi)

L'origine de l'institution des bashingantahe remonte à la monarchie burundaise. En tant que sages, les bashingantahe jouaient un rôle primordial dans l'administration de la justice. L'introduction des tribunaux indigènes et de la justice de droit écrit sous la colonisation ont remis en question cette prépondérance.

Après l'indépendance, les bashingantahe ont été intégrés à l'appareil politique de l'État, alors que traditionnellement leur fonction s'exerçait en dehors de tout contrôle politique. L'institution a été progressivement politisée, voire dénaturée, mais elle continue à occuper une place importante pour régler les conflits quotidiens au Burundi.

Conformément à l'accord de paix d'Arusha de 2000, plusieurs projets visant à réhabiliter l'institution traditionnelle ont été initiés. À la suite des réformes législatives survenues en 2005 et 2010, les bashingantahe ont cependant été exclus du système judiciaire officiel. Alors que leur avis était auparavant obligatoire avant la saisine des tribunaux, ils n'interviennent désormais plus que dans un cadre

extra-judiciaire. Par ailleurs, leur rôle dans la médiation semble être devenu marginal.

- La juridiction des gacaca (Rwanda)

Durant le génocide de 1994 au Rwanda, près d'un million d'individus ont trouvé la mort et environ 250 000 femmes ont été violées, laissant la population du pays traumatisée et son infrastructure détruite. Depuis, le Rwanda a entrepris un processus ambitieux de justice et de réconciliation pour tous les Rwandais, pour leur permettre de vivre à nouveau en paix l'un à côté de l'autre.

Au cours des années qui suivirent le génocide, plus de 120 000 individus furent enfermés et accusés de responsabilité criminelle pour leur participation aux massacres. Pour faire face à un nombre aussi important de personnes incriminées, le système judiciaire se mit à fonctionner sur trois niveaux: le Tribunal pénal international pour le Rwanda, les tribunaux nationaux et les gacaca.

Ces gacaca sont basés sur un système de justice traditionnel qui jusque-là n'était utilisé que pour régler des petits différends dans la communauté. Les procès ont lieu à l'extérieur - le mot "gacaca" signifie "sur l'herbe" en langage kinyarwanda -, les juges sont des anciens du village appelés "intègres" et le public peut intervenir.

Lorsque les tribunaux conventionnels ont croulé sous le poids des cas ayant trait au génocide (le gouvernement estimait alors qu'il aurait fallu 200 ans pour les juger tous), les tribunaux gacaca ont été instaurés, dès 2001. Pour beaucoup de Rwandais, ce système a permis d'obtenir la justice, mais aussi la réconciliation. Afin de vider les prisons, les accusés avaient la possibilité de voir leur peine commuer en travaux d'intérêt général s'ils plaidaient coupable. Leur peine était souvent plus courte s'ils consentaient à avouer. On les encourageait à rechercher le pardon auprès des familles des victimes. Grâce à ces tribunaux, beaucoup de familles des victimes ont découvert ce qui était réellement arrivé à ceux qu'ils avaient perdu.

Les organisations internationales, comme Amnesty International, soulignent que les tribunaux gacaca ne relèvent pas d'un procès juste selon les standards internationaux. Les accusés ne bénéficient pas de défense légale. Les critiques font aussi remarquer

que les juges sont des anciens du village et qu'ils peuvent prendre parti. Et des groupes de survivants regrettent que ces instances ne se soient pas intéressés au fait que le massacre de 800 000 Tutsis était planifié. La fin officielle de l'activité des tribunaux gacaca, initialement prévue en décembre 2009, eut finalement lieu en juin 2012. Pendant ce temps, plus de 12 000 tribunaux communautaires ont effectué plus de 1,2 millions de jugements à travers le pays.

Le processus de réconciliation au Rwanda a mis l'emphase sur la réhabilitation de l'identité rwandaise tout en rétablissant l'équilibre de la justice dans un climat de vérité, de paix et de sécurité. La constitution déclare maintenant, par exemple, que tous les Rwandais ont des droits égaux. Des lois ont été votées pour lutter contre les discriminations et leurs idéologies génocidaires.

La Commission nationale pour l'unité et la réconciliation, établie en 1999, a en quelque sorte complété le travail des gacaca. Elle utilise les approches suivantes :

- Ingando: un programme d'éducation pour la paix. De 1999 à 2009, plus de 90 000 Rwandais ont participé à ces programmes éducationnels qui ont pour but d'éclairer l'histoire du Rwanda, de comprendre les origines des divisions parmi la population, d'encourager le patriotisme et de combattre l'idéologie génocidaire ;
- Itorero : créé en 2007, le programme Itorero est un programme d'éducation supérieur pour promouvoir les valeurs rwandaises et de soutenir des dirigeants qui aspirent au développement de la communauté. De 2007 à 2009, 115 228 participants prirent part au programme Itorero ;
- Séminaires : formation de dirigeants communautaires, de dirigeants de partis politiques, de jeunes et de femmes dans l'assistance aux personnes traumatisées, dans les arbitrages de conflits et les systèmes d'alarme rapide.

En clôturant le travail des gacaca, Paul Kagame, président du Rwanda, a précisé : "Nous avons trois choix. Le premier, le plus dangereux, était le chemin de la revanche, et le deuxième celui d'une amnistie générale," a-t-il dit. "Mais nous avons choisi la troisième voie, la plus difficile, celle consistant à traiter la question une fois pour toute et à rétablir

l'unité et l'intégrité de la nation."

Le système gacaca a souffert incontestablement de multiples lacunes et échecs : des violations fondamentales du droit à un procès équitable et des limitations de la capacité des accusés à se défendre efficacement ; des prises de décision pouvant être biaisées (souvent causées par les liens des juges avec les parties dans une affaire ou par des vues préconçues de ce qui s'est passé pendant le génocide) conduisant à des allégations d'erreurs judiciaires ; des affaires fondées sur ce qui s'est avéré de fausses accusations, liées, dans certains cas, au désir du gouvernement de faire taire les critiques (journalistes, militants des droits humains et agents de l'État) ou à des différends entre voisins et même entre membres de famille ; l'intimidation par les juges ou les autorités de témoins à décharge ; les tentatives de corruption visant certains juges pour obtenir le verdict désiré ; ainsi que d'autres graves irrégularités de procédure.

Parmi les critiques des gacaca, *Human Rights Watch* avait estimé que le bilan de ces juridictions populaires était "mitigé" et entaché de "graves erreurs judiciaires". L'organisation de défense des droits de l'homme avait reconnu que le système avait "obtenu certaines réussites", comme "l'organisation de procès rapides avec la participation populaire, une réduction de la population carcérale et une meilleure compréhension de ce qui s'est passé en 1994".

Mais HRW avait aussi dénoncé "un large éventail de violations (des principes d'un) procès équitable", comme "des restrictions sur la capacité de l'accusé à établir une défense efficace", de "fausses accusations, dont certaines fondées sur la volonté du gouvernement rwandais de faire taire les critiques" ou "l'intimidation de témoins à décharge par des juges ou par des autorités"⁵⁴

Ce qui a été surtout critiqué, c'est la décision du gouvernement d'exclure de la compétence des tribunaux gacaca les crimes commis par des militaires appartenant au parti actuellement au pouvoir, le FPR, ce qui a laissé les victimes de leurs crimes en attente de justice.

- Les Commissions Vérité et Réconciliation en Afrique

Depuis quinze ans, le continent africain a largement fait l'expérience des Commissions Vérité et Réconciliation. Censées reconstruire des sociétés défaits par les guerres et les répressions, ces commissions, devant lesquelles déposent victimes et bourreaux, doivent permettre aux populations ravagées par les guerres d'assumer un passé commun, dans une perspective d'avenir.

Le lot de guerres et de répressions qui rythment la vie de nombreux États africains depuis les indépendances a entraîné un cycle incessant de reconstruction et de réconciliation. Sortis exsangues de guerres souvent fratricides, les États doivent reconstruire les villages et les routes mais surtout, tenter de recréer une vie sociale brisée. Au strict processus judiciaire, long, coûteux, qui offre une vision manichéenne des conflits et présente le risque de susciter de nouveaux troubles politiques, nombre de pays ont préféré l'établissement de commissions vérité et réconciliation. Elles constituent un compromis entre paix civile et idéal de justice.

Chargées d'établir les faits, les Commissions placent face à face victimes et bourreaux. Les premières se voient reconnaître le statut de victime, la possibilité d'exprimer leur peine, ou d'obtenir des compensations. Les seconds bénéficient souvent d'une amnistie en échange d'aveux complets et de repentir.

Ironie de l'histoire, la première Commission Vérité a été érigée par le sanguinaire dictateur ougandais, Idi Amin Dada, en 1974. Mais si nombre de commissions ont été mise en place en Amérique Latine et en Asie, la Commission Vérité et Réconciliation sud-africaine, établie en 1994, constitue le modèle le plus abouti et marque un tournant. Il ne s'agissait plus d'éviter les guerres, il s'agissait cette fois-là d'un véritable engagement politique et moral.

Composée de 17 commissaires, présidée par Mgr Desmond Tutu, la commission s'est penchée sur les crimes commis entre 1960 et 1994, depuis le massacre de Sharpeville, jusqu'aux premières élections démocratiques. Pendant quatre ans, plus de 20 000 personnes ont été entendues et des auditions publiques ont été conduites dans 80 communautés.

Le modèle sud-africain a suscité des émules, sans

toutefois recueillir de succès comparable. En marge de la création du tribunal spécial pour la Sierra Leone, érigé en 2001, chargé de juger les plus hauts responsables des crimes commis pendant plus de dix ans de guerre civile, Freetown établissait une commission vérité.

Le voisin libérien où aucun procès n'a été conduit, lui emboîtait le pas en 2007. Dans leurs recommandations, les commissaires prévoyaient d'organiser des procès à l'encontre de huit chefs de guerre dont l'ex-président Charles Taylor. Ils recommandaient aussi que la présidente, Ellen Johnson Sirleaf, et plusieurs autres personnalités, soient écartées de la vie politique pour 30 ans. Les signataires de l'accord de paix de 2003 ont rejeté, en juillet 2009, les conclusions du pré-rapport, déclaré «hostile à la paix».

Établies après les guerres, en marge des processus de paix, le mandat et la composition de ces commissions reflète souvent le degré d'ouverture politique à ces initiatives, toujours risquées pour les dirigeants, de réconciliation nationale. Au Kenya, une première tentative avait échoué, en 1993, suite à l'élection de Daniel Arap Moi. Son successeur, Mwai Kibaki, décidait finalement d'ériger une commission chargée de faire la lumière sur les crimes économiques et les violations des droits de l'homme depuis l'indépendance, en 1963 et le 28 février, date de l'accord de partage du pouvoir. Cette période couvre les violences qui ont suivi les élections de décembre 2007. La loi a été adoptée en octobre 2008. Elle a commencé les auditions en janvier 2010. Elle doit rendre son rapport en décembre 2011.

La commission érigée au Maroc, en 2004, marque une nouvelle étape dans l'histoire des commissions. Elle est d'abord la première commission du monde arabo-musulman, mais aussi la commission du nouveau monde de l'après 11-Septembre. Les commissaires se sont penchés sur 43 ans de violations des droits de l'homme, disparitions et détentions arbitraires.

Aucun travail de fond n'a été réalisé au sein d'une commission vérité sur la colonisation et l'esclavage. Et en 2001, la conférence de Durban, qui se transformera en débat délétère sur le conflit israélo-palestinien, signalait l'échec des conférences mondiales contre le racisme, organisées par

l'Unesco.

Selon Pierre Hazan, « la réunion restera comme la caisse de résonance de profondes frustrations à l'égard d'un Occident tenu pour responsable de l'injustice de l'ordre du monde, et de l'impossible fondation d'une culture commune de l'humanité ». Elle « a transformé une exigence légitime de vérité sur les crimes du passé en un tribunal de l'histoire, ou l'on ne peut être que victime ou bourreau »⁵⁵.

L'objectif de la réconciliation et la promesse de tourner la page du passé reste entre les mains des victimes. Les commissions ne constituent qu'une étape. Le récit des victimes montre qu'il faut souvent plusieurs générations pour recréer une société brisée par les guerres.

• La parenté à plaisanteries

La tradition orale raconte que cette coutume a été instaurée par Soundiata Keïta lors de la fondation de l'Empire du Mali. Il est néanmoins très probable qu'elle soit plus ancienne, et qu'elle n'ait été que confirmée à cette occasion.

Selon les historiens, l'origine de ce système de cousinage remonterait à l'antiquité africaine dans la vallée du Nil. Il serait un héritage du totémisme pratiqué durant cette époque, où chaque clan était associé à un animal ou un végétal totem. Aujourd'hui en Afrique noire, bon nombre de noms claniques sont associés à un animal totem.

Bien plus qu'un simple jeu, ces relations sont sans doute un moyen de désamorcer les tensions entre ethnies voisines ou entre clans familiaux, selon l'interprétation de Marcel Griaule qui a désigné ce phénomène comme une *alliance cathartique*.

Au Burkina Faso, la parenté à plaisanterie est héritée de l'histoire pré-coloniale. En fonction des ethnies, ses origines sont multiples. La relation s'est instaurée parfois lors de conflits au travers d'alliances guerrières, comme entre les mossis et les samos. Parfois elle s'est développée entre des peuples aux modes de vie différents. C'est le cas, par exemple, entre les bobos, sédentaires cultivateurs, et les peuls, nomades éleveurs.

Différentes études sociologiques appuient l'idée que la parenté à plaisanterie constitue un rempart aux conflits ethniques au Burkina Faso : " *La stabilité sociale est jusqu'ici une réalité unanimement constatée*

*et reconnue au Burkina Faso comparativement à d'autres points de l'Afrique où les guerres ethniques emportent des milliers de vies humaines. On l'impute moins à l'action politique qu'à la force d'institutions traditionnelles comme l'alliance et la parenté à plaisanterie "*⁵⁶.

Les ethnies qui semblent avoir le plus de relations à plaisanterie sont les Peuls, les Gourmantché et les Siamu. Ceux qui en ont le moins sont les Dogons et les Yana.

La cola est le symbole du pardon, elle sert aussi comme élément d'intermédiation, de pardon, de paix, entre belligérants dans l'alliance à plaisanterie.

• A l'école du caméléon

Terminons sur un conte. Grâce à Amadou Hampate Bâ⁵⁷, le caméléon, mieux connu pour sa laideur, sa versatilité, sa facilité à « retourner sa veste », nous invite, en fait, à un mieux-vivre, à prendre le temps du recul, de l'évaluation, à tenir compte de notre propre histoire et de celle des autres...

« Si j'ai un conseil à vous donner, je vous dirai : Ouvrez votre cœur ! Et surtout : Allez à l'école du caméléon ! C'est un très grand professeur. Si vous l'observez, vous verrez.

Qu'est-ce que le caméléon ?

D'abord quand il prend une direction, il ne détourne jamais sa tête. Donc, ayez un objectif précis dans votre vie, et que rien ne vous détourne de cet objectif.

Et que fait le caméléon ? Il ne tourne pas la tête, mais c'est son œil qu'il tourne. Le jour où vous verrez un caméléon regarder, vous verrez c'est son œil qu'il tourne. Il regarde en haut, il regarde en bas. Cela veut dire : Informez-vous ! Ne croyez pas que vous êtes le seul existant de la terre, il y a toute l'ambiance autour de vous !

Quand il arrive dans un endroit, le caméléon prend la couleur du lieu. Ce n'est pas de l'hypocrisie ; c'est d'abord la tolérance, et puis le savoir-vivre. Se heurter les uns les autres n'arrange rien. Jamais on n'a rien construit dans la bagarre. La bagarre détruit. Donc, la mutuelle compréhension est un grand devoir. Il faudrait toujours chercher à comprendre notre prochain. Si nous existons, il faut admettre que, lui

aussi, existe.

Et que fait-il, le caméléon ? Quand il lève le pied, il se balance, pour savoir si les deux pieds déjà posés ne s'enfoncent pas. C'est après seulement qu'il va déposer les deux autres. Il balance encore... il lève... Cela s'appelle : la prudence dans la marche.

Et sa queue est préhensible. Il l'accroche. Il ne se déplace pas comme ça... Il l'accroche, afin que si le devant s'enfonce, il reste suspendu. Cela s'appelle : assurer ses arrières... Ne soyez pas imprudents !

Et que fait le caméléon quand il voit une proie ? Il ne se précipite pas dessus, mais il envoie sa langue. C'est la langue qui va le chercher. Car ce n'est pas la petitesse de la proie qui dit qu'elle ne peut pas vous faire mourir. Alors, il envoie sa langue. Si sa langue peut lui ramener sa proie, il la ramène, tranquillement ! Sinon, il a toujours la ressource de reprendre sa langue et d'éviter le mal...

Donc, allez doucement dans tout ce que vous faites !

Si vous voulez faire une œuvre durable, soyez patients, soyez bons, soyez vivables, soyez humains ! »

Bibliographie

- APEL Karl-Otto, *Ethique de la discussion*, Cerf, 1994
- ARENDRT Hannah, *Vies politiques*, Gallimard, 1974 ; *Penser l'événement*, 1989
- ARNAUD Lionel, *Agir par la culture. Acteurs, enjeux et mutations des mouvements culturels*, Editions de l'Attribut, 2018
- BIDIMA Jean-Godefroy, *La palabre : une juridiction de la parole*, Michalon, 2015
- CAUNE Jean, *Pour une éthique de la médiation. Le sens des pratiques culturelles*, PUG, 2000
- CHABOT Pascal, *L'Age des transitions*, PUF, 2015
- CHENG François, *Souffle-Esprit*, Seuil, 1989 et 2006 ; *Le Dit de Tianyi*, Albin Michel, 1998 ; *De l'âme*, Albin Michel, 2016
- GUILLAUME-HOFNUNG Michèle, *La Médiation*, PUF, 2015
- HABERMAS Jürgen, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, 1981; *De l'éthique de la discussion*, Flammarion, 1992
- HAZAN Pierre, *Juger la guerre. Juger l'histoire*, Stock, 2000
- HURSTEL Jean, *Cultures des lisières. Eloge des passeurs, contrebandiers et autres explorateurs*, Editions du Cerisier, 2016
- JULLIEN François, *Les transformations silencieuses*, Grasset, 2009
- LAMIZET Bernard, *La médiation culturelle*, Harmattan, 2000
- LEFORT Claude, *Essais sur le politique*, Seuil, 1986
- LEVINAS Emmanuel, *Le temps et l'Autre*, Artaud, 1948; *A l'heure des Nations*, Minuit, 1988
- MORIN Edgar Morin, *Penser global. L'humain et son univers*, Laffont, 2015
- MORINEAU Jacqueline, *L'esprit de la médiation*, ères, 2010
- NANCY Jean-Luc, *L'« il y a » du rapport sexuel*, Galilée, 2001
- PANIKKAR Raimon, *La Trinité. Une expérience humaine primordiale*, Parole présente, 2003
- RABHI Pierre, *La convergence des consciences*, 2016
- RAWLS John, *Théorie de la Justice*, Seuil, 1971 et 1987
- RICOEUR Paul, *Ethique et responsabilité*, A la Baconnière, 1994
- SAADA Serge, *Et si l'on partageait la culture ? Essai sur la médiation culturelle et le potentiel du spectateur*, Editions de l'Attribut, 2011

STIEGLER Bernard, *Dans la disruption. Comment ne pas devenir fou*, Les liens qui libèrent, 2016
TUTU Desmond, *Amnistier l'apartheid. Travaux de la Commission Vérité et Réconciliation*, Seuil, 2004
ZELDIN Théodore, *De la Conversation*, Fayard, 1999

- 1 Dans : *La Médiation*, PUF 2015
- 2 Méthode socratique reposant sur l'interrogation et se proposant d'amener un interlocuteur à prendre conscience de ce qu'il sait implicitement, à l'exprimer et à le juger. Elle implique surtout quatre principes pédagogiques : ne pas énoncer soi-même des vérités, encourager et faire confiance, guider et prendre son temps
- 3 au fronton du Trocadéro (Musée de l'Homme), à Paris
- 4 Théodore Zeldin, « *De la Conversation* », Fayard 1999
- 5 « Toute Vie véritable est Rencontre »
- 6 film de 2010, sur les moines de Tibhirine, en Algérie, enlevés et massacrés en 1996
- 7 dans *l'Age des transitions*, PUF 2015
- 8 dans *la Trinité. Une expérience humaine primordiale*, Parole présente 2003
- 9 Jean-Luc Nancy, *L'« il y a » du rapport sexuel*, Galilée, 2001
- 10 cfr François Jullien et sa lecture de la philosophie occidentale, à travers le « détour » par la pensée chinoise
- 11 cfr, notamment, *Souffle-Esprit*, Seuil 1989 et 2006 ; *De l'âme*, Albin Michel 2016
- 12 cfr le beau roman de François Cheng, *Le Dit de Tianyi*, construit autour de trois personnages selon le rythme ternaire de la pensée taoïste : le yin, le yang et le dynamique « vide médian »
- 13 in : *Theorie des kommunikativen Handelns*, 1981 et *de l'éthique de la discussion*, Flammarion 1992. Cfr aussi : Karl-Otto Apel : *l'éthique de la discussion*
- 14 in : *Penser l'événement*
- 15 in : *Encyclopaedia Universalis*, article sur les *conflits sociaux*
- 16 ce qui, traduit du sanscrit, veut dire Chant du Bienheureux ou Chant du Seigneur. C'est la partie centrale du Mahâbhârata, un des textes fondamentaux de l'hindouisme, écrit entre le 5e et le 2e siècle avant J.-Chr.
- 17 in *Vies politiques*, Gallimard, 1974
- 18 cfr François Jullien, *les transformations silencieuses*, Grasset 2009
- 19 *La Croix*, 30 juin 2000
- 20 « l'Autre passe avant le Même », *A l'heure des Nations*, Minuit, 1988
- 21 in : *l'esprit de la médiation*, ères 2010
- 22 Amartya Sen et Judith Butler parlent de « *capabilities* »
- 23 *l'empowerment*, ou l'autonomisation, est l'octroi de davantage de pouvoir aux individus ou aux groupes pour agir sur les conditions sociales, économiques, politiques ou écologiques auxquelles ils sont confrontés (Wikipedia). cfr aussi la notion de « *capability* » et de liberté, chez

Amartya Sen

24 cfr le Rapport sur le Développement Humain du PNUD de 2002 : *Approfondir la démocratie dans un monde fragmenté*

25 Edgar Morin, in : *penser global. L'humain et son univers*, Laffont 2015

26 Pierre Rabhi : *la convergence des consciences*, 2016

27 on parle aujourd'hui, notamment, de transition économique, sociale, démographique, climatique, démocratique, culturelle...

28 ce film, réalisé par Cyril Dion et Mélanie Laurent (2015) montre, en mettant bout à bout des initiatives positives et concrètes, comment pourrait être le monde de demain

29 SG-NU, 2004, chapitre 7

30 Sottas, 2008, 1

31 cfr aussi l'excellent site : www.ictj.org/

32 cfr *Amnistier l'apartheid. Travaux de la Commission Vérité et Réconciliation*, Seuil 2004

33 cfr *United Nations Development Programme on Human Resilience* (2011) et la *Global Alliance for Resilience Partnership* (OCDE).

34 In : *dans la disruption. Comment ne pas devenir fou*, Les liens qui libèrent 2016

35 les principaux textes de référence sont ici la *Déclaration universelle sur la diversité culturelle* (UNESCO, novembre 2001), ainsi que la *Convention sur la protection et la promotion de la diversité des expressions culturelles* (octobre 2005).

36 Lionel Arnaud, in : *Agir par la culture. Acteurs, enjeux et mutations des mouvements culturels*, Editions de l'Attribut 2018

37 cette « définition » remonte en fait jusqu'au Ministre français de la Culture André Malraux (1959-1969)

38 Jean Caune, in : pour une éthique de la médiation. Le sens des pratiques culturelles, PUG Grenoble 2000

39 Jean-Marc Fontan : *de l'action à la médiation culturelle : une nouvelle avenue d'intervention dans le champ de développement culturel*, in : Cahiers de l'action culturelle, vol. 6, 2007/2

40 Bernard Lamizet : *la médiation culturelle*, Harmattan 2000

41 Patrice Meyer-Bisch est l'initiateur de la Déclaration sur les droits culturels, dite aussi Déclaration de Fribourg (2007)

42 cfr notamment Serge Saada : *et si l'on partageait la culture ? Essai sur la médiation culturelle et le potentiel du spectateur*, Editions de l'Attribut 2011

43 voir notamment le dernier ouvrage de Jean Hurstel : *cultures des lisières. Eloge des passeurs, contrebandiers et autres explorateurs*, Editions du Cerisier, Mons 2016

44 cfr, p.ex. KAMP, théâtre d'objets par la troupe néerlandaise *Hotel Modern*, sur le camp d'Auschwitz/Birkenau (vu à Paris) ou le spectacle de marionnettes sur la bataille de Stalingrad, par l'artiste géorgien Rezo Gabriadze (vu au Festival d'Avignon)

45 cfr Edgar Morin et Michel Maffesoli

46 cfr le *West-Eastern Divan Orchestra* qu'il a mis en place avec l'intellectuel palestinien Edvard Saïd

47 Les Ateliers de la Pensée, à Dakar/Saint-Louis, fin octobre 2016 et à Dakar, fin octobre 2017

48 empereur du Mali entre 1235 et 1255

49 in : *la palabre : une juridiction de la parole*, Michalon 2015

50 cfr John Rawls : *Théorie de la Justice*, 1971 et 1987 (Seuil)

51 P. Ricoeur : *éthique et responsabilité*, A la Baconnière 1994

52 Cl. Lefort : *essais sur le politique*, Seuil 1986

53 E. Levinas : *le temps et l'Autre*, Artaud 1948. On pourrait aussi se référer ici au vocabulaire hébraïque qui comporte trois termes pour dire « je » : « Ani correspond à un « je » ayant une conscience sensible de sa propre présence. Anoki correspond à une notion plus dialogale du « je ». Sa conscience du moi n'est pas privatiste, elle est déjà relationnelle. Hinéni correspond à un « je » qui ne prend pas l'initiative de s'affirmer, mais qui répond à un « tu » qui l'interroge

54 in : *Justice compromise : l'héritage des tribunaux communautaires gacaca au Rwanda*, mai 2011

55 in : *Juger la guerre. Juger l'histoire*, Stock 2000 et *Dilemmes de la justice transitionnelle*, in : *Mouvements* 2008/1 (n. 53)

56 Alain Joseph Sissao, sociologue Burkinabé, chercheur à l'Institut des Sciences des Sociétés, Ouagadougou

57 Amadou Hampâté Bâ (1900-1999), écrivain, historien, ethnologue, poète et conteur, est l'un des grands sages africains