

Science folle ?

Possibilités et exemples de pratiques (néo-) traditionnelles synthétiques de justice et de confession

JOANNA R. QUINN, PHD*

La justice transitionnelle s'est généralement appuyée sur quelques mécanismes, y compris les procès, les commissions Vérité et les programmes de réparations, pour demander justice après un conflit. Dans de nombreuses sociétés, toutefois, ces mécanismes ont moins d'influence et de valeur que les pratiques traditionnelles de justice. Dans une large mesure, c'est souvent le cas, parce que ces mécanismes de justice transitionnelle ont été importés et que, tout simplement, la collectivité a œuvré pour leur sous-utilisation. Par contre, le droit coutumier a une base locale et est bien connu de ses praticiens. Donc, alors que les écrits classiques sur la justice transitionnelle se sont appuyés sur des mécanismes et des approches tels que les procès, l'ouverture de poursuites judiciaires et les programmes de réparations, et en ont recommandé leurs emplois, le présent article examine le recours à un mécanisme de substitution : les pratiques coutumières de justice et de reconnaissance. L'idée est que les pratiques de droit coutumier pourraient être raisonnablement utilisées dans les sociétés en cours de transition à la place d'autres pratiques « étrangères » telles que les commissions Vérité et les procès pour atteindre les mêmes objectifs que ceux des mécanismes utilisés plus souvent.

Le présent article examine les pratiques traditionnelles de justice dans les sociétés en cours et en voie de transition en tant que moyens de conduire à la « transition » recherchée par les spécialistes et praticiens de la justice transitionnelle. La documentation spécialisée s'est toutefois focalisée sur les pratiques utilisées au sein de groupes ethnoculturels particuliers, telles que le *mato oput* dans le Nord de l'Ouganda. Cet article s'efforce d'élargir ce débat en examinant la possibilité d'établir des pratiques de synthèse, artificielles et néo-traditionnelles de justice et de reconnaissance à utiliser pour atténuer les conflits et améliorer les relations entre au moins deux groupes ethnoculturel différents.

* Joanna R. Quinn est professeur agrégé en science politique et directrice du *Centre for Transitional Justice and Post-Conflict Reconstruction* de l'Université de Western Ontario, Canada.

Méthodologie

Je suis engagée, dans le cadre d'une étude plus vaste en cours, dans un examen et une analyse des pratiques traditionnelles de reconnaissance depuis 2004 en Ouganda et depuis 2010 aux Îles Fidji. Je m'intéresse particulièrement au rôle que ces processus jouent dans la reconnaissance par une société de ses crimes et violations passés, ainsi qu'à la façon dont elle est capable de réussir là où d'autres approches « occidentales », telles que les commissions Vérité, ont échoué¹.

Cet article est basé sur plusieurs « vagues » de recherches menées autour des pratiques traditionnelles de justice en Ouganda et aux îles Fidji. Chacune est une enquête qualitative sur la manière dont les pratiques coutumières pourraient être utilisées, et le sont effectivement, et se focalise sur un aspect différent de ces instruments, en particulier sur les opinions exprimées quant à leur emploi par divers groupes qui sont parties prenantes. Les données qui supportent les arguments présentés dans cet article ont été recueillies en Ouganda à l'occasion de plus de deux cent soixante-dix entretiens menés depuis 2004 avec des membres des parties prenantes, y compris des femmes affectées par les conflits, des fonctionnaires de l'administration, des représentants des institutions culturelles traditionnelles et de la jeunesse urbaine instruite, ainsi que des chefs religieux. Aux Îles Fidji en 2010, vingt-six entretiens furent menés lors des premières phases d'une étude comparative plus large.

Pratiques coutumières de reconnaissance et de justice

Comme je l'ai écrit ailleurs, les cultures et les sociétés que l'on rencontre à travers le avaient traditionnellement des systèmes très complexes et hautement élaborés leur permettant de faire face aux conflits et à leur résolution, ainsi qu'aux déficits sociaux qui en résultaient. Ces systèmes remplissaient jadis un certain nombre de fonctions, parmi lesquelles la médiation, l'arbitrage, le jugement, le dédommagement et le châ-timent, c'est-à-dire les mêmes éléments punitifs figurant dans les types de systèmes que l'on rencontre habituellement dans la justice « moderne ». Ils comportaient en outre souvent des éléments de réparation et de réconciliation qui opéraient généralement de concert².

Ouganda

Dans de nombreuses régions du monde, ces pratiques avaient été abandonnées au profit des idées et pratiques occidentales modernes. Les puissances coloniales discréditaient ces coutumes traditionnelles et n'autorisèrent que les « autochtones » de leurs colonies à les utiliser, mettant en place des mécanismes distincts à l'intention des « non-autochtones » et créant en réalité un double système³. En Ouganda, les pratiques traditionnelles furent officiellement interdites à l'indépendance en 1962, en faveur d'un système judiciaire harmonisé sur le système britannique⁴. La constitution de 1967, promulguée par Milton Obote, déclara l'illégalité des nombreux royaumes et

institutions culturelles traditionnelles. Ces royaumes et institutions subsistent pourtant, et les pratiques traditionnelles ont continué d'être utilisées dans différentes régions du pays⁵. Les institutions culturelles elles-mêmes jouissent d'un statut spécial aux termes de l'article 246 de la constitution⁶. Les pratiques traditionnelles sont aujourd'hui reconnues par la législation, y compris l'article 129 de la constitution de 1995, qui prévoit auprès des Conseils locaux des tribunaux opérant au niveau des sous-comtés, des paroisses et des villages⁷. La loi de 1996 sur l'enfance confère à ces tribunaux l'autorité d'imposer un certain nombre d'actions, y compris la réconciliation, l'indemnisation, la restitution de biens et les excuses⁸. Le gouvernement ougandais a ultérieurement incorporé ces pratiques à l'Accord sur la responsabilité et la réconciliation de 2008, ainsi qu'à son Annexe, qui résulta plus tard des pourparlers de paix de Djouba⁹. Bien que ces mécanismes s'inscrivent globalement dans des approches très différentes de la justice, qu'elle soit rétributive ou réparatrice, et jouent des rôles différents dans leurs sociétés respectives, depuis la purification et l'accueil des personnes qui s'étaient enfuies et rentrent chez elles jusqu'aux poursuites judiciaires et au châtement. Ils ont en commun le fait de s'inspirer des coutumes et idées traditionnelles d'administration de la justice à l'époque moderne.

Ces institutions restent largement utilisées dans tout le pays par un grand nombre des cinquante-six groupes ethniques différents¹⁰. Chez les Karamojong, les conseils des anciens (*akiriket*) règlent les différends en appliquant la coutume traditionnelle, dans laquelle figurent des cérémonies d'enseignement culturel et de purification rituelle¹¹. Les Acholi utilisent un système complexe de cérémonies pour juger toutes les infractions, depuis les menus larcins jusqu'au meurtre¹². Dans le contexte actuel, deux cérémonies au moins ont été adaptées à l'accueil des enfants anciens combattants rentrant chez eux après leur démobilisation : *mato oput* (où l'on boit une boisson à base d'herbes amères) et *nyouo tong gweno* (une cérémonie d'accueil dans laquelle un œuf est piétiné au-dessus d'une brindille d'*opobo*)¹³. Ces cérémonies sont semblables à celles utilisées par les Langi, appelée *kayo cuk*, par les Iteso, appelée *ailuc*, et les Madi, appelée *tonu ci koka*¹⁴. Les Lugbara, qui vivent dans le Nord-Ouest du pays, conservent un système de médiation par les anciens en matière de litiges familiaux, claniques et inter-claniques¹⁵. Dans certaines régions, toutefois, ces pratiques ne sont plus utilisées régulièrement. Je me suis aperçue que les pratiques traditionnelles sont en fait beaucoup moins répandues dans le « Grand Sud » et chez les Ougandais d'origine bantoue.

Des Ougandais appartenant à presque tous ces groupes ethniques m'ont toutefois signalé que « tout le monde respecte ces traditions » et que la réconciliation continue d'être un « élément essentiel et ultime de la résolution pacifique des conflits¹⁶ ». Une compréhension commune de ces symboles, cérémonies et institutions, ainsi que de leur signification, subsiste dans tout l'Ouganda, même dans les régions où de telles pratiques ne sont plus appliquées.

Îles Fidji

Aux Îles Fidji, ces coutumes et traditions ont été inscrites dans la Réglementation des affaires fidjiennes (1876)¹⁷. En 1967, le système judiciaire fidjien traditionnel et divers règlements connexes furent abolis¹⁸. Selon l'adjoint au procureur général, « En 1970, avec la promulgation de la nouvelle constitution, les tribunaux traditionnels tombèrent en désuétude. Ils n'ont pas été restaurés et les magistrats se rendent dans les villages les plus retirés de leur circonscription pour juger des affaires pénales et civiles¹⁹ ». Le président de la Cour note qu'« il y a une jonction entre les systèmes traditionnel et occidental mais pas pour les affaires graves telles que le meurtre, le viol, le vol à main armée et crimes similaires. Nous devons dans ces cas appliquer des principes juridiques qui sont importants dans la communauté²⁰ ». Ces pratiques ont été pourtant juridiquement protégées, et même encouragées, dans une large mesure jusqu'en 1997.

En langage courant, tout porte à croire que ces pratiques ont continué d'exister au-delà de leur abolition officielle : « Officiellement, le droit coutumier n'existe pas aux Îles Fidji mais, en réalité, c'est une question de définition. La plupart de nos coutumes ont été codifiées et il est parfois difficile aujourd'hui de distinguer ce qui relève du droit coutumier²¹ ». Comme dans de nombreuses autres régions du monde, il existait, pour résoudre les conflits et réconcilier les populations, différentes pratiques coutumières qui sont collectivement appelées *i soro*²². Le *matanigasau* est une cérémonie qui vise à rétablir la paix et l'harmonie dans le cœur du groupe familial élargi quand une partie va demander pardon. Il existe également d'autres cérémonies de pardon, telles que le *bulu bulu* dans les cas de blessures, qui servent à « enterrer le mal qui a été fait²³ ». Une autre, le *veisorosorovi*,

réunit les deux parties pour qu'elles s'asseyent, discutent et se mettent d'accord, après quoi une *tabua* [dent de baleine] est toujours présentée pour sceller ce dont il a été convenu. Une fois que la *tabua* est présentée, la question est réglée. La *tabua* peut parfois représenter une malédiction parce que vous devez respecter les termes de ce dont vous avez convenu en l'acceptant. Il s'agit dans tous les cas de pratiques traditionnelles de pardon et de réconciliation qui peuvent être utilisées au lieu du système judiciaire occidental ou conjointement avec celui-ci²⁴.

Un ancien magistrat souligne que « même jusqu'à aujourd'hui, s'il y a certains problèmes, les gens utiliseront le système villageois, qui consiste en une commission établie pour résoudre leurs problèmes. Dans les zones rurales, tout le monde discute d'une manière traditionnelle, assis sur des nattes, sous un arbre, et ainsi de suite²⁵ ».

Il existait, au sein de la communauté de Fidjiens d'origine indienne, des pratiques semblables de droit coutumier utilisées pour gouverner ; ici aussi issues de la nécessité parce que les lois européennes ne s'appliquaient qu'à la communauté européenne et la Réglementation des affaires fidjiennes à la communauté fidjienne autochtone. Il se trouve toutefois que ces pratiques n'existent plus aujourd'hui. Elles étaient appelées *panchayats* et étaient basées sur les *panchayats* de l'Inde rurale, où

la juridiction de la *panchayat* est large : tout ce qui concerne la caste ou ses membres... Elles trait[ai]ent des affaires aussi graves que les actes causant la mort par empoisonnement ou des blessures graves mais dont la plupart [étaient] moins dramatiques : les disputes à propos d'arrangements de mariages, d'échanges d'insultes, de bagarres entre adversaires armés ou de violation des terres héréditaires de quelqu'un prédominant²⁶.

Les *panchayats* fidjiens étaient des conseils *ad hoc* composés d'« hommes d'une réputation reconnue par tous... disposant du pouvoir de recommander toute peine [qu'ils estimaient] appropriée (des excuses, une amende) ou de prononcer un non-lieu. Ils n'[avaient] toutefois pas le pouvoir de faire appliquer leur décision, Il ne leur rest[ait] pour cela qu'à compter sur le poids de l'opinion publique²⁷ ». Adrian Mayer indique que « tous les *panchayats* connus étaient des organismes *ad hoc*, appelés à régler un litige particulier, plutôt que des entités permanentes organisées sur des bases territoriales ou culturelles²⁸ ». Ils entendaient les dépositions des deux parties, conféraient et prononçaient leurs décisions²⁹. Robert Hayden écrit que,

ce qui est peut-être le plus intéressant dans le contexte actuel est le fait que la tâche à laquelle est confronté le *panchayat* consiste à établir les faits, c'est-à-dire à créer un bilan public de référence de ce qui se produisit lors de l'incident en question. Il est important d'insister sur le point suivant : le *panchayat* se réunit précisément parce qu'il n'existe encore aucune connaissance généralement acceptée d'un événement important. Même s'il se peut que de nombreux membres de la communauté connaissent déjà certains détails de l'incident, une telle connaissance n'a pas été sanctionnée officiellement et ne peut être exposée en public... L'objectif du *panchayat* est de créer ce que Brenneis appelle un « dossier public » du litige : « un compte-rendu unique et cohérent des événements les plus importants » qui peut servir de guide pour les comportements futurs... Si le *panchayat* est réussi, les parties au litige se serrent la main et reprennent un semblant de relations sociales normales³⁰.

N'importe qui pouvait se passer de l'Association et, par conséquent, du *panchayat*, en s'adressant aux tribunaux³¹.

Même après l'indépendance en 1970, toutes ces pratiques, aussi bien au sein de la communauté fidjienne autochtone que de celle des Fidjiens d'origine indienne, continuèrent d'être sanctionnées par la loi³². En 1984 déjà, revigorer le système judiciaire fidjien avait la bénédiction du Grand Conseil des Chefs. En 1994, avec l'appui de ces mêmes chefs, le ministère des Affaires fidjiennes se prononça fermement en faveur du recours au système judiciaire traditionnel à l'occasion des travaux d'une Commission d'enquête sur les tribunaux³³.

Les programmes en cours dans le système pénitentiaire et ailleurs ont eu recours à la structure traditionnelle. « Le *Sevusevu* est utilisé comme moyen sacré de lancer une conversation, un fondement sur lequel tout le reste doit procéder³⁴ ». Un fonctionnaire observe que « formuler les questions en employant les moyens traditionnels est utile pour remporter l'adhésion des gens. La Coalition des ONG (organisation non-gouvernementale) et Dialogue Fidji utilisent ce type d'approche³⁵ ». Même les juges compétents aux tribunaux des Îles Fidji utilisent le cadre traditionnel pour ob-

tenir l'adhésion : « Il m'arrivait d'entrer dans une salle d'audience pourvue d'un fauteuil et d'une table et d'y trouver tout le monde assis par terre. Je poussais alors la table de côté et m'asseyais par terre, en consultant les anciens au fur et à mesure³⁶ ». Une anecdote du même genre fut répétée par le président de la Cour suprême lui-même³⁷.

Le droit coutumier, quel qu'il soit, n'est plus aujourd'hui reconnu officiellement comme source générale du droit par la constitution³⁸. La loi d'amendement de la constitution de 1997 abrogea la Constitution de 1990. Cette loi omet la Section 100.3, qui était apparue dans la Constitution de 1990 et disposait que « tant qu'une loi votée par le parlement n'en aura pas disposé autrement, le droit coutumier fidjien sera considéré comme faisant partie des lois des Îles Fidji³⁹ ». La Section 195.2.e de la Constitution de 1998 protège pourtant, dans une certaine mesure, le droit coutumier : « Toutes les lois écrites en vigueur dans l'État (autres que celles auxquelles se réfère la sous-section 1) continuent de l'être comme si elles avaient été promulguées, élaborées dans le cadre de ou en vertu de la présente constitution et toutes les autres lois de l'État continuent d'être appliquées⁴⁰ ». De même, la Section 186.1 confirme explicitement les lois liées au droit coutumier : « Le parlement doit prévoir des dispositions concernant l'application du droit coutumier et la résolution des litiges conformément aux procédures traditionnelles fidjiennes⁴¹ ». Toutefois, depuis l'abrogation de la Constitution en 2009, le doute persiste à ce sujet.

Points communs

Les écrits consacrés aux pratiques coutumières identifient cinq caractéristiques que partagent la plupart des cas. La première est que ces pratiques ne sont presque jamais consignées ni codifiées⁴². La deuxième est l'*assortiment* de pratiques coutumières entrant déjà en jeu à un moment donné en combinant des pratiques culturelles, religieuses, sociales et autres. La troisième est que les pratiques coutumières sont « localisées et particularistes... [Revêtant] des formes différentes dictées par des facteurs écologiques, la densité de la population, l'organisation politique, les relations économiques, etc.⁴³ ». La quatrième est que ces pratiques contrebalancent les nombreux intérêts et la dynamique du pouvoir qui existent au sein de la communauté⁴⁴. La cinquième est qu'une grande importance était souvent accordée aux valeurs communes et à la cohésion sociale⁴⁵. Selon Luc Huyse,

Un rapport de *Penal Reform International* sur les systèmes judiciaires informels de l'Afrique sub-saharienne énumère plusieurs avantages présentés par de tels systèmes :

Ils sont accessibles pour les populations locales et rurales en ce que leurs séances se déroulent dans la langue locale, à proximité, avec des procédures simples qui n'exigent pas le recours aux services d'un avocat, sans les retards associés au système officiel.

Dans la majorité des cas, le type de justice qu'ils offrent, basé sur la réconciliation, la réparation, la restitution et la réadaptation, convient mieux aux personnes vivant dans des communautés très unies qui doivent compter sur une coopération sociale et économique constante avec leurs voisins... Ils aident à familiariser tous les membres de la communauté avec les règles à respecter, les circonstances qui peuvent conduire à leur

inobservation et la façon dont les conflits qui en résultent peuvent être réglés pacifiquement.

Le fait qu'ils emploient des peines non privatives de liberté réduit efficacement la surpopulation carcérale, peut permettre le détournement des dotations budgétaires destinées à l'administration pénitentiaire vers des objectifs de développement social, permet au délinquant de continuer d'apporter sa contribution à l'économie et d'indemniser la victime, tout en empêchant la dislocation économique et sociale de la famille⁴⁶.

Il est toutefois important de noter que les pratiques coutumières sont elles-mêmes parfois le théâtre de conflits à l'intérieur de groupes et/ou entre eux. Par exemple, la légitimité des dirigeants au sein des communautés qui choisissent d'employer ce genre de pratiques pourrait être remise en question, ce qui pourrait entraîner un abus de pouvoir dans le cadre de ces traditions⁴⁷. C'est parfois la présence d'« étrangers » qui conduit à la contestation⁴⁸. Dans d'autres cas, c'est la distance même (en termes de temps ou d'espace géographique) qui sépare les adeptes contemporains des ressources nécessaires pour ces traditions qui entravent leur réussite⁴⁹. Dans d'autres cas, des groupes entiers donnent l'impression d'être tenus à bien des égards à l'écart du processus⁵⁰. Les spécialistes comme les praticiens doivent donc garder à l'esprit les limites dans lesquelles les pratiques coutumières opèrent parfois, ainsi que la possibilité que leur application soit la cause d'autres conflits ou d'une marginalisation.

Pratiques inter-groupes : approches synthétiques existantes

Alors que la section précédente décrit des pratiques coutumières de justice et de reconnaissance utilisées pour améliorer les relations et régler les préjudices commis au sein d'un groupe ethnique particulier, ce qui a normalement été le cas, il y a un certain nombre d'exemples différents dans lesquels des pratiques coutumières de justice et de réconciliation sont mises en œuvre dans les relations entre groupes. Dans certains cas, la dynamique derrière cette focalisation inter-groupes est populaire et organique.

Dans le Nord de l'Ouganda, par exemple, après une guerre entre deux groupes ethniques, « la revanche fut transformée en réconciliation lorsque le rite de la torsion de lance (*gomo tong*) fut accompli⁵¹. Les parties au conflit échangèrent leurs lances, ce qui symbolisait la fin de la guerre ou du conflit⁵² ». Thomas Harlacher et ses collègues se réfèrent au *gomo tong* comme étant

une cérémonie symbolique marquant la fin d'un conflit sanglant entre différents clans ou chefferies Acholi, ou entre les Acholi et des groupes ethniques voisins. Le rite impliquait de la part des deux camps un serment évoquant *les morts-vivants* et promettant que de pareils massacres ne se reproduiraient pas. Si l'un des camps levait de nouveau une lance contre l'autre sans une très bonne, et nouvelle, raison, la pointe de la lance se retournerait contre l'agresseur⁵³.

Ladit Arweny, qui participa à un *gomo tong* historique en 1986, rapporta un cas précis : « Les chefs traditionnels et les anciens Acholi engagèrent avec la population du Nil occidental une réconciliation qui se matérialisa pacifiquement le 11 février 1986 à Palero, à quelque 42 kilomètres au Nord de Gulu dans l'Acholiland. À partir de ce moment, il n'y aurait plus de guerre ni de combats entre les Acholi et les Madi, Kakwa, Lugbara ou Alur du Nil occidental⁵⁴ ».

Une cérémonie comparable, l'*amelokwit*, se déroula entre les Iteso et les Karimojong en 2004⁵⁵. Ceux-ci se sont livrés depuis lors à un certain nombre d'activités visant à maintenir l'esprit de réconciliation qu'inspira l'*amelokwit* :

Des actions communes entre les sous-régions de Teso et de Karamoja sont privilégiées pour relever les défis que pose le vol de bétail. Celui-ci a limité l'interaction entre les Iteso et les Karimojong. Il a également conduit à des pertes en termes de vies humaines et de moyens de subsistance pour les deux peuples. Les actions communes visent à renforcer l'interaction et le dialogue pour promouvoir la coexistence pacifique...

Pour introduire et appuyer la consolidation de la paix dans les processus de planification, de budgétisation et de mise en œuvre au niveau des districts, [une ONG autochtones, la *Teso Initiative for Peace*] facilita la formation d'un Comité d'observation de la paix dans les huit districts voisins affectés par le vol de bétail... Jusqu'ici, trente-huit personnes ont été formées à l'emploi des systèmes d'alerte précoce et des mécanismes de réaction rapide⁵⁶.

Parmi d'autres activités qui sous-tendent l'*amelokwit* figurent des manifestations culturelles et festivals de musique sur le thème de la paix réunissant les Iteso et les Karimojong, des réunions de dialogue entre les dirigeants des sous-comtés limitrophes et des visites d'échange entre écoliers et femmes au Teso, ainsi qu'entre le Teso et le Karamoja. Des projets générateurs de revenus, y compris une exploitation commune Teso-Karamoja de multiplication de semences de manioc de quatorze et demi d'hectares, la remise en état et le désenvasement en commun d'un barrage et un processus de réinstallation, ont été mis en place⁵⁷.

Dans d'autres cas, cependant, la dynamique derrière la mise en application des pratiques inter-groupes se superpose d'une certaine manière aux relations entre les deux groupes⁵⁸. Les tribunaux *Gacaca* de l'après-génocide au Rwanda, assurant la médiation entre Hutus et Tutsis, constituent un bon exemple : « Le gouvernement rwandais fit renaître un mécanisme traditionnel de recherche de la justice : le système *Gacaca* [dont l]es règles ont été adaptées aux besoins du vingt-et-unième siècle et au contexte particulier de l'après-génocide⁵⁹ ». Peter Uvin observe que

à partir de la mi-1997, les dirigeants rwandais commencèrent à réfléchir à des moyens novateurs de relever ce défi. De ces discussions naquit l'idée de transformer un mécanisme communautaire traditionnel rwandais de résolution des conflits appelé *Gacaca* en un outil de jugement de ceux accusés d'avoir participé au génocide et aux massacres. Ce système [fut] baptisé « *Gacaca* modernisé » et constitue une expérience juridico-sociale sans précédent en termes d'envergure et de portée...

Dans tout le pays [furent] créés des tribunaux *Gacaca* composés de personnes d'une grande intégrité élus par les habitants des cellules, secteurs, districts et provinces. Chaque prisonnier (sauf ceux accusés de crimes de catégorie I) [fut] poursuivi devant le tribunal de la communauté dans laquelle il ou elle [avait] prétendument commis un crime. La communauté dans son ensemble [était censée être] présente et agir comme « assemblée générale débattant de l'acte ou des actes allégués, présentant des témoignages et contre-témoignages, arguments et contre-arguments. La communauté él[ut] parmi les présents 19 personnes devant constituer la cour. Ces personnes [devaient être] d'une haute autorité morale, impartiales et sans aucun liens avec les accusés⁶⁰.

Il est clair que les institutions évoluent avec le temps⁶¹. Leslie Marmon Silko écrit que « les communautés humaines sont des organismes vivants qui changent constamment ; même si on peut citer un concept de l'» Indien traditionnel... une telle créature n'a jamais existé. Il y a toujours des changements⁶² ». De plus Margaret Andersen et Howard Taylor notent que « l'évolution sociale est la transformation des interactions sociales, des institutions, des systèmes de stratification et des éléments de la culture au fil des ans⁶³ ». Comme toute pratique sociale contenue dans la sphère des actions que régit l'activité humaine, on doit s'attendre à ce que les coutumes sociales se modifient au fur et à mesure que les actions qui les influencent se transforment elles aussi.

Ainsi, comme toutes les institutions, les pratiques traditionnelles de reconnaissance et de justice ont elles aussi changé. Ces traditions se sont, dans certains cas, maintenues sans interruption au fil des ans mais se sont progressivement adaptées. Les valeurs et enseignements traditionnels continuent d'influencer le rituel de telles pratiques. C'est certainement le cas des mécanismes ougandais et fidjiens décrits brièvement plus haut, à la fois à l'intérieur des groupes et entre eux. Ces coutumes ressemblent fortement comme telles aux genres de mécanismes que l'on sait avoir existé dans les sociétés pré-occidentales. Dans de nombreux cas, ces mécanismes ont également été formalisés, en ce sens que leurs procédures sont régularisées et mises en œuvre conformément à des règles préétablies et codifiées.

Les tribunaux *Gacaca* du Rwanda sont différents. Ils représentent une pratique nouvellement établie comme un ensemble de pratiques traditionnelles qui avaient cessé d'exister pendant un certain nombre d'années et qui portent aujourd'hui le même nom traditionnel. De même, les tribunaux des Aînés traditionnels, qui opèrent dans les communautés autochtones du Canada et les tribunaux navajos qui ont été (re)créés aux États-Unis, imitent les pratiques traditionnelles telles qu'elles existaient⁶⁴. Ils s'inspirent d'anciennes institutions, modifiées pour les rendre applicables aux circonstances contemporaines. Ce sont ainsi des institutions « néo-traditionnelles⁶⁵ ». Selon I. William Zartman :

la tâche qui consiste à distinguer ce qui est nouveau de ce qui est connu soulève ses propres problèmes intrinsèques de terminologie. Ce qui prête le plus à discussion est la notion de tradition elle-même, un terme qui a donné lieu à de larges débats et inspiré une grande ambiguïté... Les pratiques de gestion des conflits sont considérées comme tradi-

tionnelles si elles ont été employées pendant une période prolongée et ont évolué au sein des sociétés africaines plutôt qu'avoir été importées. La tradition continue d'exister, même à l'époque contemporaine, ou moderne... C'est une tout autre chose que de faire renaître des pratiques anciennes qui sont tombées en désuétude et qu'il faudrait par conséquent repenser et rénover pour les adapter à un contexte moderne. Parallèlement, la tradition a des chances d'avoir été actualisée, ajustée et ouverte à de nouvelles extensions afin de survivre au changement. Traditionnel ne veut pas dire inchangé ni archaïque⁶⁶.

La possibilité de pratiques synthétiques (néo-traditionnelles) de justice et de reconnaissance

Dans les sociétés pluralistes dans lesquelles il y a eu des conflits entre différents groupes ethniques et où des pratiques coutumières de justice et de reconnaissance sont en usage, il est rare que ces pratiques soient légitimement ou obligatoirement applicables à la résolution de conflits *entre* ces groupes ethniques, même si elles pourraient très bien être utilisées pour résoudre des conflits internes⁶⁷. Par exemple le *veisorosorovi* aux Îles Fidji est totalement étranger aux Fidjiens d'origine indienne, tout comme le *panchayat* l'est aux autochtones. De même, les cercles de guérison autochtones et les tribunaux des Aînés ne sont pas du tout compris par les Canadiens d'origine européenne. En revanche, les Canadiens autochtones, tout comme les Maoris néo-zélandais, se sentent mal à l'aise vis-à-vis des systèmes judiciaires d'inspiration européenne⁶⁸.

À cause de toute cette incompréhension et de cette spécificité culturelle, il convient d'envisager la possibilité de créer une pratique synthétique inter-groupes de la justice et de la reconnaissance. Le mot « synthétique », tel qu'il est employé ici, se réfère à un processus qui n'est « pas naturel ni authentique [mais plutôt] artificiel ou inventé ». Mon but est donc de soutenir que les processus *traditionnels* de confession et de justice inter-groupes pourraient en fait être inventés :

La question (de savoir comment fusionner différentes stratégies) n'est pas un problème propre aux pays du Tiers-Monde en général ou aux sociétés africaines sortant d'un conflit en particulier. La quête en Europe occidentale et en Amérique du Nord d'un mécanisme de justice qui peut compléter une approche strictement répressive a suscité un regain d'intérêt pour les systèmes traditionnels non-étatiques de lutte contre la criminalité. En Australie, en Nouvelle-Zélande, au Canada et aux États-Unis, les systèmes judiciaires traditionnels appartiennent à l'héritage autochtone et ont récemment connu une renaissance. L'intérêt manifesté pour les programmes de justice réparatrice s'accroît dans d'autres pays occidentaux mais il est basé sur les philosophies progressistes contemporaines de la justice plus que sur une tradition locale oubliée. Les programmes de réconciliation entre victime et délinquant en constituent un exemple. Cette formule a surtout été employée pour des infractions relativement mineures, bien que certaines initiatives dans des contextes de conflit tels que l'Irlande du Nord aient essayé d'élargir le concept⁶⁹.

Eghosa Osaghae soutient que l'emploi explicite de pratiques coutumières dans les situations modernes est important pour deux raisons. La première est que leur emploi minimisera les perceptions de ce qu'il appelle les « élites anticolonialistes et anti-impérialistes... renforcées par le contexte plus large... imposé par les pays occidentaux et les organisations multilatérales ». La deuxième est que « l'incorporation de systèmes traditionnels non seulement contribue à contextualiser la gestion des conflits mais facilite également la participation des populations locales, qui sont généralement ignorées⁷⁰ ».

La population a davantage l'assurance de connaître les coutumes dans une société homogène que dans une société diversifiée et multiculturelle⁷¹. Cependant, comme le montre Stephanie Lawson, « l'unité et un consensus *peuvent* être obtenus en dépit d'une dissociation sociale ou culturelle entre les groupes⁷² ». En d'autres termes, des groupes distincts au sein d'une société pluraliste peuvent trouver un terrain d'entente. John Braithwaite observe que « des populations locales ayant des sensibilités partagées de justice réconciliatrice traditionnelle pourraient diffuser de nouveaux instruments hybrides féconds⁷³ ». Cela suppose, bien entendu, que des associations transversales entre les deux groupes disparates peuvent se produire, et le font, comme ce fut le cas entre les Iteso et les Karamojong, comme exposé plus haut⁷⁴.

Par exemple, dans la plus grande partie du Sud et de l'Ouest de l'Ouganda, l'échange de grains de café séchés, mangés ensemble, symbolise la reconnaissance d'actes répréhensibles passés et solidifie un nouveau rapprochement des deux parties. De même, dans le Nord de l'Ouganda, la préparation et l'échange de chèvres qui sont ensuite mangées lors de la cérémonie du *mato oput* symbolisent de même une reconnaissance d'actes répréhensibles passés et solidifient la solidarité des deux parties⁷⁵. Un grand nombre des rites et des pratiques culturelles entourant la reconnaissance et la justice en Ouganda sont cimentées par la prise d'un repas en commun. Même certains responsables religieux chrétiens et autres, qui pourraient être hostiles à l'emploi de pratiques coutumières à cause du lien de celles-ci avec l'animisme ou d'autres pratiques traditionnelles, sont attirés par la pratique des repas pris en commun, qu'ils assimilent à la sainte communion⁷⁶. C'est un exemple d'une pratique culturelle qui symbolise la même chose d'une culture ethnique à l'autre, bien qu'avec des variantes, et qui pourrait utilement être employée dans la réflexion à propos de ces « sensibilités partagées de justice réconciliatrice traditionnelle » dont parle Braithwaite et évoquées plus haut⁷⁷.

Eric Hobsbawm prétend que « toute pratique sociale qui doit être mise en œuvre de façon répétée tendra, pour des raisons de commodité et d'efficacité, à développer un ensemble de telles conventions et routines, qui peuvent être officialisées *de facto* ou *de jure* dans le but de transmettre la pratique à de nouveaux adeptes ». Il souligne que

inventer une tradition... est un processus d'officialisation et de ritualisation, caractérisé par une référence au passé, ne serait-ce qu'en imposant la répétition.

... Nous devrions nous attendre à voir... [l'invention d'une tradition] se produire plus fréquemment lorsqu'une transformation rapide de la société affaiblit ou détruit les mo-

dèles sociaux pour lesquels les « vieilles » traditions avaient été conçues, en produisant de nouveaux pour lesquels elles n'étaient pas applicables, ou lorsque de telles anciennes traditions ainsi que leurs vecteurs institutionnels et promulgateurs ne se révèlent plus suffisamment adaptables et flexibles, ou sont autrement éliminés.

D'après Hobsbawm, les traditions inventées semblent appartenir à trois types qui se chevauchent :

- a) celles qui établissent ou symbolisent la cohésion sociale ou l'appartenance à des groupes, communautés réelles ou artificielles,
- b) celles qui établissent ou légitiment des institutions, un statut ou des relations d'autorité, et
- c) celles dont l'objet principal était la socialisation, l'inculcation de croyances, d'un système de valeurs et de conventions de comportement⁷⁸.

Il existe de nombreuses façons d'approcher la création de pratiques synthétiques. Blagg et Braithewaite mettent en garde contre l'affectation d'une coutume autochtone « à un projet occidental... par introduction d'idées autochtones dans un contexte étranger où elle est détachée de l'ancrage culturel qui donne au projet autochtone son sens et son objectif⁷⁹ ». Toutefois, comme le note Hobsbawm, « parfois, de nouvelles traditions pourraient être facilement greffées sur des anciennes, parfois elles pourraient être inventées par prélèvement sur les vastes stocks de rituels officiels, de symbolisme et d'exhortations morales⁸⁰. » Selon Huyse, « la spécificité... des approches est l'utilisation des ingrédients ritualistes⁸¹ ». Il est clair que les communautés doivent mettre à profit les perceptions communes et les particularités culturelles qui existent effectivement. « Ceux qui participèrent aux [commissions Vérité en Ouganda et en Haïti, par exemple,] se sentirent mal à l'aise de sortir de l'anonymat car l'expérience avait appris aux victimes de sévices dans le passé à se méfier de tels organismes « officiels » », ce qui avait peu ou pas de signification culturelle⁸².

La mise en place d'une « synthèse interculturelle acceptable de [tout] modèle de réconciliation » semble alors être une possibilité⁸³. Steven Ratuva déclare que « ces mêmes principes peuvent être revus et servir de base à la résolution des conflits au niveau national ». Il soutient que le modèle autochtone fidjien traditionnel, par exemple, a un certain nombre de points forts, y compris sa malléabilité, suivant les circonstances dans lesquelles il est constitué, son emploi traditionnel dans la résolution des conflits entre communautés et son utilité dans la transformation des relations. Dans le cas fidjien, par conséquent, Ratuva soutient qu'il y a de bonnes raisons d'envisager d'utiliser des pratiques éprouvées, ou au moins celles qui présentent une certaine ressemblance avec les traditions que la population comprendra⁸⁴.

Ratuva suggère de prendre en considération quatre mesures pratiques qui pourraient être aisément appliquées lorsqu'on réfléchit à la façon de bâtir une pratique synthétique de justice et de confession. Il recommande d'abord d'examiner les pratiques coutumières de chacun des deux ou plus groupes ethniques en question. Puis de persuader chacun d'eux de considérer leurs pratiques respectives comme ayant de la valeur. « Cela, [dit-il,] permet de garantir une synthèse interculturelle des méca-

nismes d'établissement de la paix comme moyen d'apporter une assurance et un sentiment d'*appartenance* aux différentes groupes ethniques. Le... modèle devrait être *négocié* plutôt qu'imposé pour pouvoir être utilisable dans un tel contexte ». Ratuva comprend qu'il sera difficile d'appliquer de tels principes transculturellement mais il soutient que cela est à la fois possible et prometteur. En deuxième lieu, Ratuva soutient que le processus est censé ne s'appliquer qu'à la médiation entre groupes, non entre personnes. Il affirme en outre que l'approche synthétique pourrait être utilisée à n'importe quel niveau de la société, de local à régional. Il soutient en troisième lieu que le modèle pourrait être utile pour transformer les relations autour des questions de légitimité, de conflit institutionnalisé et de discours culturel. Ratuva déclare en quatrième lieu que le « modèle est conçu dans une large mesure pour répondre à la détérioration des relations et peut être moins efficace pour s'attaquer aux racines profondes de certains problèmes tels que la répartition socio-économique. Dans ce cas, le... modèle pourrait être utilisé comme un processus supplémentaire pour compléter des stratégies de redistribution telles que les mesures d'action positive⁸⁵ ».

Ce type de synthèse à certains précédents : « même au niveau national, certains pays ont tenté d'enraciner les « méthodes *traditionnelles*⁸⁶ » ». Par exemple, la *International Criminal Division* (anciennement la *War Crimes Division*) de la *High Court of Uganda*, par l'intermédiaire du *Justice, Law, and Order Sector Transitional Justice Working Group*, a essayé de déterminer les modalités de l'inclusion de pratiques coutumières de justice et de reconnaissance dans les procédures de la Chambre criminelle internationale (anciennement Division des crimes de guerre) de la *High Court of Uganda* et ailleurs⁸⁷. En d'autres termes, des pratiques coutumières pourraient bientôt être employées dans le système juridique pénal formalisé occidental, une réelle hybridité jamais vue auparavant.

Problèmes à régler

Toutefois, des préoccupations sont souvent exprimées au sujet de la production synthétique de pratiques coutumières de reconnaissance et de justice inter-groupes, ainsi que de l'emploi de tout ce qui présente une ressemblance quelconque à des pratiques « coutumières ». Trois pratiques coutumières sont examinées ici :

Codification

La première concerne la question de la codification. Cette préoccupation surgit, en particulier à propos de la création de pratiques synthétiques, parce que de très nombreuses modalités restent à préciser. Il est également fort possible qu'il existe entre les membres de différents groupes ethniques des divergences d'interprétation de sa signification et des conditions nécessaires qui n'existeraient pas obligatoirement au sein de ces groupes. Nombreux sont ceux qui soutiennent que c'est leur malléabilité qui rend les pratiques coutumières aussi utiles⁸⁸. Comme indiqué plus haut, Osaghae considère

la capacité de changement et de dynamisme socioculturel des pratiques coutumières comme une caractéristique transversale des pratiques traditionnelles⁸⁹. Jean Zorn et Jennifer Corrin Care notent qu'« une codification gèle les règles telles qu'elles étaient au moment de leur rédaction et celles-ci perdent l'essence de la coutume, qui est qu'elle est non écrite et change tout le temps comme le fait la culture dont elle est une expression, ou simplement pour s'adapter aux besoins des parties... La coutume existe comme comportement. Réduite à une règle de droit écrite, elle devient autre chose que ce qu'elle était⁹⁰ ».

La difficulté est, bien entendu, le fait que, lorsque des règles ne sont pas écrites, leur signification et/ou la procédure qui leur est attachée peuvent devenir floues avec le temps. Alors que cela pourrait être acceptable au sein d'un groupe ethnique particulier, où l'interprétation de ces règles est dans une large mesure uniforme, ce n'est pas toujours le cas dans les situations inter-groupes. Cela représente une difficulté que l'on doit prendre sérieusement en considération avant de se lancer dans un nouveau programme de pratiques coutumières « inventées ».

Authenticité

Une deuxième difficulté souvent mentionnée par les spécialistes et les adeptes des pratiques coutumières de reconnaissance et de justice est la question de l'authenticité :

Il est clair que les techniques traditionnelles africaines de gestion des conflits dépendent dans une large mesure de l'existence d'une communauté de relations et de valeurs auxquelles elles peuvent se référer et qui fournit le contexte de leurs opérations... On a souvent observé... que les méthodes africaines traditionnelles étaient essentiellement focalisées sur les conflits intracommunautaires et donnaient des résultats grâce au soutien que leur apporte la communauté⁹¹.

Ainsi, ces communautés ayant des conceptions contextuelles et des valeurs différentes font face à un dilemme. Celles-ci peuvent être des variations en termes de substance, d'interprétation et de forme. En outre, alors qu'il peut être effectivement difficile pour des groupes de s'accorder, au moins initialement, sur la forme et l'interprétation des concepts fondamentaux et des principes essentiels, il faut souligner qu'il va généralement y avoir accord entre les groupes sur ce que sont ces concepts fondamentaux eux-mêmes, ce qui fournit une certaine base commune de compréhension lorsque la discussion passe ensuite à la façon d'interpréter concrètement ces sentiments puis à celle de les mettre en application dans les communautés concernées⁹².

Pouvoir

Comme je l'ai écrit ailleurs, et l'ai mentionné brièvement plus haut, les pratiques coutumières de justice et de confession sont vulnérables à l'abus de pouvoir. Elles sont parfois mises en œuvre par des personnes qui, bien qu'elles semblent au premier abord

être les détenteurs légitimes du pouvoir, peuvent en fait en abuser. Nous devons donc veiller de très près à comprendre la dynamique du pouvoir à l'œuvre derrière et dans ces pratiques traditionnelles de reconnaissance et de justice, en particulier dans les situations où elles ne sont pas codifiées ni réglementées, même si elles sont soumises à des règles telles que les déclarations des droits de l'homme, etc., et à ne pas encourager l'abus de pouvoir. Les mécanismes judiciaires adoptés dans le cadre de stratégies plus vastes de justice transitionnelle doivent être équitables. Ils doivent être équivalents, transparents et universels. Tout poste ou mécanisme qui abuse du pouvoir, que ce soit par désignation sans autorisation ou par recueil de privilèges immérités, est illégitime. Il ne faut pas que ces abus persistent et il est tout simplement insensé de privilégier ces mécanismes aux dépens des autres dans un contexte de transition⁹³.

Conclusions

L'utilité des pratiques coutumières de reconnaissance et de justice au sein des communautés a été établie ailleurs. Il est clair que leurs résultats sont importants et que les communautés font confiance à de telles pratiques et en dépendent. Toutefois, on ne sait pas grand-chose sur la façon dont ces mêmes principes pourraient être utilisés pour améliorer les relations entre groupes ethniques. La prise en considération de ce à quoi les pratiques intergroupes pourraient ressembler, ainsi que de la façon de les employer, et des raisons de le faire, est cruciale pour la « motivation » des personnes et des groupes aux niveaux local, régional et national, en particulier dans les sociétés pluralistes où des groupes culturellement distincts se sont opposés.

L'invention de ces pratiques, toutefois, prête un peu plus à controverse. Un passé inventé peut-il être considéré comme traditionnel ? La réponse, même du point de vue de l'école de l'« invention d'une tradition » défendue par Terence Ranger, est affirmative. Hobsbawm déclare que « ce qui est à la fois l'objet et la caractéristique des *traditions*, y compris de celles qui ont été inventées, est l'invariance⁹⁴ ». Les traditions sont relativement plus durables et résistantes au changement⁹⁵. Ratuva remarque que « la mobilisation des aspects de la culture locale comme moyens de gérer un conflit est une importante dimension » de toute pratique de résolution des conflits, y compris la confession et la justice⁹⁶. Cela est aussi vrai des pratiques intra-groupes que de celles qui sont employées pour améliorer la division entre groupes.

Notes

1. Voir QUINN, Joanna R., *The Politics of Acknowledgement: Truth Commissions in Uganda and Haiti*, Vancouver : University of British Columbia Press, 2010.

2. QUINN, Joanna R., « Tried and True: The Role of Informal Mechanisms in Transitional Justice », communication présentée lors de la réunion annuelle de la Société internationale de psychologie politique, Toronto, 6 juillet 2005.

3. MAMDANI, Mahmood, *Citizen and Subject*, Kampala : Fountain Publishers, 1996, pp. 109-110. Voir également LUGARD, F.D., *The Dual Mandate in British Tropical Africa*, Londres : W. Blackwood and Sons, 1922.

4. British Colonial Office, *Report of the Uganda Relationship Committee*, Londres : British Colonial Office, 1961.

5. BRIGGS, Philip, *Uganda*, Old Saybrook, CT : Globe Pequot Press, 1998, p. 22.
6. Gouvernement ougandais, *Constitution of the Republic of Uganda, 1995*, consulté le 12 mai 2014, www.parliament.go.ug/new/images/stories/constitution/Constitution_of_Uganda_1995.pdf.
7. Les tribunaux des conseils locaux, anciennement tribunaux du Conseil de la résistance, « furent introduits pour la première fois à Luweero en 1983 pendant la lutte pour la libération. Ils furent officiellement reconnus dans tout le pays en 1987 ». Voir WALIGGO, John Mary, « *The Human Right to Peace for Every Person and Every Society* », communication présentée à l'occasion de Public Dialogue, organisé conjointement par la Faculté des lettres de l'Université Makerere, la Commission ougandaise des droits de l'homme et NORAD, Kampala, Ouganda, 4 décembre 2003, p. 7, collection de l'auteur ; et « Uganda: Constitution, Government & Legislation », *Jurist*, consulté le 30 avril 2005, <http://jurist.law.pitt.edu/world/uganda.htm>.
8. Gouvernement ougandais, Children's Statute, 1996.
9. Ces documents forment un des volets d'un accord qui en compte cinq et qui fut signé en juin 2007 et en février 2008. En dépit de ces signatures, l'accord final n'avait pas été signé au moment de la rédaction du présent article et les deux parties ont quitté la table de négociation. Voir QUINN, Joanna R., « Accountability and Reconciliation: Traditional Mechanisms of Acknowledgement and the Implications of the Juba Peace Process », communication présentée lors de la conférence « *Reconstructing Northern Uganda* », réunie par le Groupe de recherche sur le nationalisme et les conflits ethniques de l'Université de Western Ontario, London, Ontario : 9 avril 2008. Le gouvernement ougandais, par l'intermédiaire de son groupe de travail sur la justice transitionnelle dans le secteur de la justice et de l'ordre public, est, au moment de la rédaction du présent article, en train d'essayer de déterminer les modalités d'inclusion de ces pratiques dans les procédures de la Division des crimes de guerre de la Haute Cour de l'Ouganda et dans d'autres instances. GASHIRABAKE, Christopher, ministre de la Justice et des Affaires constitutionnelles, entretien avec l'auteur, Kampala, Ouganda, 4 juillet 2008 ; et Honorable Juge OGOOLA, James, premier juge de la Haute Cour et président du groupe de travail sur la justice transitionnelle, entretien avec l'auteur, Kampala, Ouganda, 25 septembre 2008.
10. Ces pratiques varient très largement et sont utilisées dans différentes situations pour différentes raisons. Certaines visent les personnes, alors que d'autres sont orientées vers les groupes. Pour un examen plus approfondi de l'emploi de mécanismes traditionnels en Ouganda, voir QUINN, Joanna R., « What of Reconciliation? Traditional Mechanisms of Acknowledgement in Uganda », in *Reconciliation(s)*, éd QUINN, Joanna R., Montréal : McGill-Queen's University Press, 2009, à paraître.
11. NOVELLI, Bruno, *Karimojong Traditional Religion*, Kampala : Comboni Missionaries, 1999, pp. 169-172, pp. 333-340 ; et LOKERIS, Peter, ministre d'État pour le Karamoja, entretien avec l'auteur, Kampala, Ouganda, 18 novembre 2004.
12. Voir HARLACHER, Thomas et al., *Traditional Ways of Coping in Acholi: Cultural provisions for reconciliation and healing from war*, Kampala : HARLACHER, Thomas et archevêché GULU, Caritas, 2006.
13. Pour une excellente description du *mato oput*, voir FINNSTRÖM, Sverker, *Living With Bad Surroundings: War and Existential Uncertainty in Acholiland in Northern Uganda*, Uppsala Studies in Cultural Anthropology n° 35, Uppsala : Department of Cultural Anthropology, Uppsala University, 2003, pp. 297-299.
14. Gouvernement ougandais et Armée/Mouvement de résistance du Seigneur, « Annexe à l'Accord sur la responsabilité et la réconciliation », Djouba : Gouvernement ougandais et Armée/Mouvement de résistance du Seigneur, 19 février 2008, Art. 21.1.
15. NDRUA, Joseph, « *A Christian Study of the African Concept of Authority and the Administration of Justice among the Lugbari of North Western Uganda* », thèse de maîtrise, Institut supérieur catholique d'Afrique orientale, 1988, pp. 42-56.
16. Entretien confidentiel de l'auteur avec un étudiant Sabiny de l'Université Makerere, Kampala, Ouganda, 7 novembre 2004 ; et WALIGGO, « *The Human Right to Peace* ».
17. MOMOIVALU, Mere, « A Separate System of Justice », *The Review*, septembre 1994, p. 40.
18. RALOGAIVAU, Ratu Filimone, « A Primer on Fiji's Great Council of Chiefs », *Fiji Times*, 27 avril 2006.
19. PRYDE, Christopher T., adjoint au procureur général des Fidji, correspondance avec l'auteur, 8 février 2011.
20. Honorable GATES, Anthony, premier juge des îles Fidji, entretien avec l'auteur, Suva, 29 juin 2010.
21. QETAKI, Alipate, secrétaire général du Conseil d'administration des terres autochtones, entretien avec l'auteur, Suva, 21 juin 2010.
22. Pour une excellente description d'un grand nombre de ces coutumes, voir TORO, M., « *Disputes in a Fijian Village Setting* », thèse de maîtrise, Université du Pacifique Sud, 1973. Voir également ARNO, Andrew, « Ritual of Reconciliation and Village Conflict Management in Fiji », *Oceania* 47, no. 1, 1976, p. 49.
23. CRETTON, Viviane, « *Cakobau's Sisters: Status, Gender and Politics in Fiji* », document de travail n° 11, Canberra : RSPAS, Australian National University / University of Lausanne, Switzerland, Gender Relations Centre, 2004, p. 2. Voir aussi SALABOGI, Joe, entretien avec l'auteur, Suva, 28 juin 2010.

24. Entretien SALABOGI. Voir aussi RATUVA, Steven, « Re-inventing the Cultural Wheel: Re-conceptualizing Restorative Justice and Peace Building in Ethnically Divided Fiji », in *A Kind of Mending: Restorative Justice in the Pacific Islands*, éd. DINNEN, Sinclair avec JOWITT, Anita et CAIN, Tess Newton, Canberra : Pandanus Books, 2003, pp. 155-160.

25. RAIKI, Naomi Matanitobua, ancienne magistrate principale, entretien avec l'auteur, Nausori, 28 juin 2010.

26. HAYDEN, Robert M., « Turn-Taking, Overlap, and the Task at Hand: Ordering Speaking Turns in Legal Settings », *American Ethnologist* 14, no. 2, mai 1987, p. 256.

27. MAYER, Adrian C., « Factions in Indian and Overseas Indian Societies, Part 4: Factions in Fiji Indian Rural Settlements », *British Journal of Sociology* 8, no. 4, décembre 1957, p. 319. Voir aussi MAYER, « Associations in Fiji Indian Rural Society », *American Anthropologist* 58, no. 1, février 1956, p. 104.

28. MAYER, « Associations », p. 104.

29. *Id.*

30. HAYDEN, « Turn-Taking », p. 261.

31. MAYER, « Factions », p. 319.

32. Voir FA, Isireli T., « Customary Land Rights over Native Land in Fiji: An analysis of the legal status of customary land rights in the Fijian courts », thèse de maîtrise de droit, l'Université d'Auckland, 1989.

33. MOMOIVALU, « Separate System of Justice », pp. 40-43.

34. CLARY, Tui, doctorant à l'Université d'Otago, entretien avec l'auteur, Suva, 24 juin 2010.

35. CAMILLO, Joseph, directeur exécutif du Centre œcuménique pour la recherche, l'éducation et le conseil, entretien avec l'auteur, Suva, 29 juin 2010.

36. KAIMACUATA, Salote, ancien juge, entretien avec l'auteur, Suva, 25 juin 2010.

37. GATES, entretien.

38. CARE, Jennifer Corrin, « The Status of Customary Law in Fiji Islands After the Constitutional Amendment Act 1997 », *Journal of South Pacific Law* 4, no. 1, 2000, p. 1, www.usp.ac.fj/index.php?id=13193.

39. *Constitution of the Sovereign Democratic: 1990 Republic of Fiji*, p. 11, consulté le 6 juin 2014, http://confinder.richmond.edu/admin/docs/Fiji_1990.PDF.

40. *Fiji Constitution*, valide depuis 28 juillet 1998, consulté le 6 juin 2014, www.servat.unibe.ch/icl/fj00000_.html.

41. CARE, « Status of Customary Law », p. 1.

42. Il y a débat quant à savoir ce qui constitue une codification. Voir QUINN, Joanna R., « Problematizing the Formal/ Informal Distinction in Customary Justice: Mechanisms of Acknowledgement in Uganda », *Uganda Living Law Journal*, 7, no. 2, automne 2009, p. 3, à paraître ; et HOBBSAWM, Eric, « Introduction: Inventing Traditions » in *The Invention of Tradition*, éd. HOBBSAWM, Eric et RANGER, Terrence, Cambridge, Royaume-Uni : Cambridge University Press, 1988, p. 1. Voir aussi ZORN, Jean G. et CARE, Jennifer Corrin, *Proving Customary Law in the Common Law Courts of the South Pacific*, Occasional Paper no. 2, Londres : British Institute of International and Comparative Law, 2002, p. 67.

43. OSAGHAE, Eghosa E., « Applying Traditional Methods to Modern Conflicts: Possibilities and Limits », in *Traditional Cures for Modern Conflicts: African Conflict "Medicine"*, éd. ZARTMAN, I. William, Boulder, Colorado : Lynne Rienner Publishers, 2000, p. 210.

44. Voir QUINN, Joanna R., « Power to the People? Abuses of power in traditional practices of acknowledgement in Uganda », table ronde *Disputing Ideas in Transitional Justice*, Association canadienne de science politique, Montréal, Québec : 1 juin 2010. Voir également QUINN, Joanna R., présentatrice invitée, « Spoiled Rotten? Outsiders and the use of traditional mechanisms in Uganda », table ronde *Transitional Justice Praxis*, International Studies Association, New Orleans, Louisiane : 17 février 2010.

45. OSAGHAE, « Applying Traditional Methods », pp. 209-213.

46. Penal Reform International, 2002, cité dans HUYSE, Luc, « Conclusions and Recommendations », in *Traditional Justice and Reconciliation after Violent Conflict: Learning from African Experiences*, éd., HUYSE, Luc et SALTER, Mark, Stockholm : International Institute for Democracy and Electoral Assistance (IDEA), 2008, pp. 181-182.

47. Voir QUINN, « Power to the People? ».

48. Voir QUINN, « Spoiled Rotten? ».

49. Voir QUINN, Joanna R., « Here, Not There: Theorizing about Why Traditional Mechanisms Work in Some Communities, Not Others », table ronde *Lost in Transition? Justice and Traditional Practises in Post-Conflict Societies*, International Studies Association, New York, 15 février 2009.

50. Voir QUINN, Joanna R., « Gender and Customary Mechanisms in Uganda », in *Confronting Gender Justice: Women's Lives, Human Rights*, éd., BERGOFFEN, Debra et al., New York : Routledge, 2010, pp. 482-519.

51. FINNSTRÖM, *Living with Bad Surroundings*, p. 252.

52. NABUDERE, Dani Wadada, OTTO, James et OKOT, Jimmy, *The Hidden War: The Forgotten People: War in Acholiland and its ramifications for peace and security in Uganda*, Kampala : Human Rights & Peace Centre (HURIPAC), Liu Institute for Global Issues, Human Rights Watch, 2003, p. 155, <http://allafrica.com/download/resource/main/main/00010178:affb3b76075dd71c20d0b054b065b9.pdf>.

53. HARLACHER et al., *Traditional Ways of Coping*, p. 91.

54. ARWENY, Ladit, témoignage personnel cité dans FINNSTRÖM, *Living with Bad Surroundings*, p. 299.

55. Groupe de discussion Iteso réuni par l'auteur, Kampala, Ouganda, 31 août 2006.

56. « Key Activities », Teso Initiative for Peace, consulté le 15 janvier 2012, <http://tipsoroti.wordpress.com/projects/>.

57. *Id.*

58. Le terme *superposé* est défini comme « ajouté ou imposé sans intégration ».

59. « Revitalizing Tradition to Promote Reconciliation: The Gacaca Courts in Rwanda », in *People Building Peace II: Successful Stories of Civil Society*, éd. TONGEREN, Paul van et al., Boulder, Colorado : Lynne Rienner, 2005, pp. 466-471.

60. UVIN, Peter, *The Gacaca Tribunals in Rwanda*, in *Reconciliation after Violent Conflict*, éd. BLOOMFIELD, David, BARNES, Teresa, et HUYSE, Luc, Stockholm : International IDEA, 2003, pp. 116-117.

61. Max Weber fut l'un des premiers partisans de la théorie du changement social. Voir WEBER, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, éd. ROTH, Guenther et WITTICH, Claus, traduit par FISCHOFF, Ephraim et al., New York : Bedminster Press, 1968.

62. SILKO, Leslie Marmon, *Yellow Woman and a Beauty of the Spirit: Essays on Native American Life Today*, New York : Simon and Schuster, 1996, p. 200.

63. ANDERSEN, Margaret L. et TAYLOR, Howard F., *Sociology: Understanding a Diverse Society*, Belmont, Californie : Thomson Wadsworth, 2005, p. 618.

64. ROSS, Rupert, *Returning to the Teachings*, Toronto : Penguin, 1996 ; et BLUEHOUSE, Philmer et ZION, James, « The Navajo Justice and Peace Ceremony », in *The Mediation Quarterly* 10, no. 4, été 1993, p. 328.

65. BROWN, Stephen, « Forging National Unity in Rwanda: Government Strategies and Grassroots Responses », communication présentée à *Reconciliation*, une conférence réunie par le Centre de recherches sur le nationalisme et les conflits ethniques de l'Université de Western Ontario, 14-15, mai 2005. Voir également HAYNER, Priscilla, *Unspeakable Truths*, New York : Routledge, 2001, p. 192.

66. ZARTMAN, I. William, « Introduction: African Traditional Conflict "Medicine" », in ZARTMAN, *Traditional Cures for Modern Conflicts*, p. 7.

67. Lawson distingue entre les sociétés pluralistes, qui sont celles « à dissociation systémique immuable entre des groupes culturellement distincts qui sont eux-mêmes homogènes » et les états pluralistes, comme les États-Unis. Elle observe que les « états pluralistes sont dépourvus d'une « volonté sociale » fondamentale de maintenir leur cohésion ». LAWSON, *Tradition Versus Democracy in the South Pacific: Fiji, Tonga and Western Samoa*, Cambridge, Royaume-Uni : Cambridge University Press, 1996, p. 42.

68. VIEILLE, Stéphanie Anne-Gaëlle, « Rethinking Justice in Transitional Justice: An examination of the Maori Conception and Customary Mechanism of Justice », thèse de doctorat, Université de Western Ontario, décembre 2011, chap. 4.

69. HUYSE, Luc, « Introduction: tradition-based approaches in peacemaking, transitional justice and reconciliation policies », in HUYSE et SALTER, *Traditional Justice and Reconciliation*, pp. 20-21.

70. OSAGHAE, « Applying Traditional Methods », p. 201.

71. ZORN et CARE, *Proving Customary Law*, p. 26.

72. LAWSON, *Tradition versus Democracy*, p. 42.

73. BRAITHEWAITE, John, « Traditional Justice », document préparé pour le Projet sur la justice réparatrice, la réconciliation et la consolidation de la paix, Université de Notre Dame, et présenté lors du Symposium international sur la justice réparatrice, la réconciliation et la consolidation de la paix, faculté de droit de New York University, 11 novembre 2011, p. 8.

74. DONNELLY, Caitlin et HUGHES, Joanne, « Contact and Culture: Mechanisms of Reconciliation in Schools in Northern Ireland and Israel », in *Reconciliation(s): Transitional Justice in Postconflict Societies*, éd. QUINN, Joanna R., Montréal : McGill-Queen's University Press, mai 2009, pp. 150-153.

75. Sœur KABAHOMA, Specioza, Commission justice et paix, Secrétariat catholique de l'Ouganda, entretien avec l'auteur, Nsambya, 10 novembre 2004.

76. QUINN, Joanna R., « The Thing Behind the Thing: The role and influence of religious leaders on the use of traditional practices of acknowledgement in Uganda », *Review of Faith and International Affairs* 8, no. 1, printemps 2010, p. 6.

77. BRAITHEWAITE, « Traditional Justice », p. 8.

78. HOBSBAWM, « Introduction: Inventing Traditions », p. 3, pp. 4-5, p. 9.

79. BRAITHEWAITE, « Traditional Justice », p. 5. Voir aussi BLAGG, Harry, « A Just Measure of Shame? Aboriginal Youth and Conferencing in Australia », *British Journal of Criminology* 37, 1997, pp. 481-501.
80. HOBSBAWM, « Introduction: Inventing Traditions », p. 6.
81. HUYSE, « Introduction », p. 14.
82. QUINN, *The Politics of Acknowledgement*, p. 146.
83. HOARE, Frank, « Community Trauma Healing in Fiji », manuscrit non daté, collection de l'auteur, pp. 17-18. Voir également HOARE, « Building Inclusive Community in a Divided Society: From separate ethnic inculturation to an intercultural dialogue of faith in the multi-ethnic context of the Catholic Church in Fiji », thèse de doctorat en Ministère, Catholic Theological Union à Chicago, 2008.
84. RATUVA, « Re-inventing the cultural wheel », pp. 160-161.
85. *Id.*
86. OSAGHAE, « Applying Traditional Methods to Modern Conflict », p. 203.
87. GASHIRABAKE, entretien ; et OGOOLA, entretien.
88. Voir, par exemple, ALECK, Jonathan, « Beyond Recognition: Contemporary Jurisprudence in the Pacific Islands and the Common Law Tradition », communication présentée au Groupe d'études juridiques du Pacifique Sud lors du 46^e congrès annuel de l'Association australasienne des professeurs de droit, Perth, Australie, 13 juillet 1991, p. 6.
89. OSAGHAE, « Applying Traditional Methods », p. 209.
90. ZORN et CARE, « Proving Customary Law », p. 47, p. 67.
91. ZARTMAN, I. William, « Conclusions: Changes in the New Order and the Place for the Old », in ZARTMAN, *Traditional Cures for Modern Conflicts*, p. 224, p. 225.
92. Voir DONNELLY, Jack, *Universal Human Rights in Theory and Practice*, 2^e éd., Ithaca, New York : Cornell University Press, 2003, pp. 93-98. Donnelly applique son examen du concept, de son interprétation et de sa mise en œuvre aux questions de relativisme culturel dans le cadre d'un examen plus large des droits de l'homme universels. Je soutiens que ce même cadre conviendrait à la recherche d'une compréhension de la pratique coutumière que partageraient plusieurs groupes.
93. Voir QUINN, « Power to the People? » et QUINN, « Spoiled Rotten? ».
94. HOBSBAWM, « Introduction: Inventing Tradition », p. 2.
95. OSAGHAE, « Applying Traditional Methods », p. 204.
96. RATUVA, « Re-inventing the cultural wheel », p. 161.