

L'AMBIVALENCE DES CONFLITS RELIGIEUX

La réalité de la conflictualité est toujours malaisée à aborder. D'une part, la notion de conflit fait l'objet de controverses ; d'autre part, l'insistance sur la persistance de conflits dans le monde occulte une autre réalité, tout aussi importante : celle des sorties de crise ou de guerre. Or les deux aspects doivent s'appréhender globalement. Selon l'*UCDP Conflict Encyclopedia* réalisée par le *Peace and Conflict Department* de l'université d'Uppsala, il y aurait eu en 2011 27 conflits infra-étatiques, 1 conflit inter-étatique et 9 conflits en cours d'internationalisation. A ce constat, les chercheurs suédois ajoutent une tendance inquiétante : alors que depuis la fin de la guerre froide, le nombre d'accords de paix avait augmenté (Mozambique, Guatemala, Libéria, Bosnie, Irlande du Nord...), on assisterait depuis 2008 à une inversion de la tendance, désormais, les accords de paix sont revenus à leur seuil des années 70, selon Peter Wallensteen, qui donne l'exemple de la Syrie comme type même de défi posé à la communauté internationale

Parmi ces conflits, quels sont ceux qui sont de nature religieuse ? L'opinion identifie fréquemment les religions aux conflits : le conflit israélo-palestinien, la partition de l'Inde, la guerre en ex-Yougoslavie, les attentats du 11 septembre sont autant de figures éponymes de la liaison apparente entre les acteurs religieux et la conflictualité contemporaine. Pourtant, les travaux de deux chercheurs, Isak Svensson, professeur associé au département *Peace and Conflict* d'Uppsala, et Scoot Atran, de l'université du Michigan, montrent une réalité plus complexe. On reviendra ici sur les difficultés à définir ce qu'est un conflit religieux, puis on rappellera quelques unes des initiatives contemporaines de régulations politique et religieuse des acteurs religieux au niveau international.

Dans son livre *Ending Holy Wars*, Svensson soulève de nombreuses questions méthodologiques et opératoires à travers de nombreuses études de cas. Au sens strict, devrait être désigné comme conflit religieux un conflit mettant aux prises des acteurs religieux en désaccord sur des sujets religieux, ce que l'on a généralement désigné en histoire sous le terme de « guerre de religion ». Cette approche cèle une seconde difficulté : à partir de quel moment un désaccord religieux entre-t-il dans la catégorie des conflits ? Faut-il inclure les conflits symboliques ? Ainsi le discours de Benoît XVI à Ratisbonne a-t-il provoqué la colère

de musulmans à travers le monde et entraîné des tensions et violences sporadiques : comment situer ce type d'événement ? De même, comment faut-il interpréter la rhétorique de Ben Laden, tant son opposition générale à l'Occident que les discours plus spécifiques venant légitimer son action contre les Tours jumelles de New York ? Des éléments disparates coexistent, concernant tant la terre sacrée d'Arabie Saoudite, la lutte contre les « croisés » et des aspects plus politiques voire militaires ; ajoutons que dans le camp opposé, certaines déclarations du président américain ont emprunté des traits à un langage moralisateur d'essence religieuse, en évoquant une croisade contre le Mal, ou un conflit binaire entre le Bien et le Mal, que l'identité religieuse du président Bush permettaient de situer aisément.

Autre interrogation : comment analyser les atteintes à la liberté religieuse dans le monde ? Comment en interpréter les raisons premières et faut-il comprendre ces atteintes comme autant de conflits religieux réels ou latents ? La nature même des organisations qui collectent les données sur ce sujet constitue un indice de tensions réelles sur le terrain. Situons le propos en proposant quelques exemples d'observatoires. La puissante organisation catholique Aide à Eglise en Détresse¹ (AED) publie depuis plusieurs années un rapport annuel sur la liberté religieuse dans le monde. En 2012, son rapport soulignait que plus de 200 millions de chrétiens étaient victimes de persécutions et de discriminations. L'Arabie saoudite, le Pakistan et l'Iran sont les trois pays qu'AED dénonce comme bafouant le plus la liberté religieuse. Or ces pays sont musulmans : faut-il voir alors dans non respect de la liberté religieuse une forme moderne de conflit religieux entre une religion dominante et des minorités ? Le rapport d'AED évoque d'ailleurs le martyre de certains chrétiens, ce langage religieux dénotant la dimension de conflit religieux sous-jacent.

De manière non engagée, une étude² américaine du *Pew Research Center's Forum On Religion and Public Life*, signale que deux tiers de la population mondiale vit actuellement dans des contextes où les gouvernements imposent des restrictions à

¹ <http://www.cath.ch/detail/rapport-d%E2%80%99aide-%C3%A0-l%E2%80%99eglise-en-d%C3%A9tresse-sur-la-libert%C3%A9-religieuse-dans-le-monde>

² <http://www.pewforum.org/Government/Laws-Penalizing-Blasphemy,-Apostasy-and-Defamation-of-Religion-are-Widespread.aspx>

la liberté religieuse, en dépit souvent des garanties formelles données par les Constitutions.

**Laws Against Blasphemy, Apostasy
or Defamation of Religion, 2011**

	Number of Countries	% of Countries
No laws	104	53%
Yes, any of the following laws [^]	94	47
<i>Blasphemy</i>	32	16
<i>Apostasy</i>	20	10
<i>Defamation of religion, including religious hate speech</i>	87	44
	198	100

Numbers add to more than the total and percentages add to more than 100 because countries can penalize in multiple ways.

[^]This line represents the number or percentage of countries in which laws against blasphemy, apostasy or defamation of religion were present in calendar year 2011.

Question: Does any level of government penalize the defamation of religion, including penalizing such things as blasphemy, apostasy, religious hate speech and criticism or critiques of a religion or religions?

Pew Research Center's Forum on Religion & Public Life

Alors existe-t-il des conflits spécifiquement religieux ? A première vue, on serait tenté de répondre par l'affirmative en songeant aux exemples du Nigéria, de l'Inde où hindous et musulmans s'opposent, du Kosovo (orthodoxes vs musulmans), des Philippines ou du Soudan, entre autres.

Pourtant, à l'encontre des représentations habituelles, l'anthropologue cognitiviste Scott Atran, professeur américain associé à l'Université du Michigan à Ann Arbor et de l'Institut Jean Nicod (NRS), estime que les guerres religieuses sont rares³. Selon lui, moins de 10% des conflits auraient une cause prioritairement religieuse. Généralement estime-t-il, les questions religieuses viennent s'ajouter à des conflits préalablement existant. Son travail, qui a donné lieu à une publication dans la revue *Science*, tend à démontrer que seuls 7% des guerres, soit 123 sur les 1763 conflits majeurs, ont des causes religieuses, Atran attribuant les causes principales aux questions liées aux ressources et au territoire. Dans la plupart des cas, et ici Atran

³ http://jeannicod.ccsd.cnrs.fr/docs/00/05/36/36/PDF/ijn_00000596_02.pdf

rejoint Svensson, la religion est un des éléments du conflit : tels sont selon ces deux chercheurs les exemples-types de l'Iran ou encore du conflit israélo-palestinien.

Reprenant l'approche suédoise des conflits (les trois dimensions du conflit : *People, Process, Problem*), Svensson estime que trois caractéristiques majeures peuvent aider à définir ce qu'est un conflit religieux : « *Religious conflicts differ markedly. The three basic types of religious dimensions of armed conflicts are: whether the parties' religious identities are separate; whether there is a contested religious issue in the incompatibility of the conflict; and the degree to which the religious issues are of central concern for at least one of the conflicting parties* »⁴.

Le premier cas sera référé à l'exemple syrien, où la dynamique du conflit en vient à une polarisation entre le soutien accordé au régime par les Alaouites, et l'identité religieuse des opposants : musulmans sunnites et minorités chrétiennes, les identités religieuses venant en quelque sorte se superposer aux divisions politiques et ethniques, et constituant sans doute tout autant des identités culturelles. Le second cas évoque plutôt l'exemple afghan. Les normes religieuses imposées par le régime taliban, perceptible dans la mort par lapidation, l'exclusion des filles et des femmes de l'éducation ou encore par les fameuses destructions d'une statue de Bouddha à Malyan en 2001, constituent autant de signes visibles d'un militantisme religieux dans le pays. Si le conflit est une querelle de pouvoir entre différents groupes ethniques, l'une de ses dimensions est également religieuse, à savoir : quelle doit être la nature de l'Etat afghan, dans le cadre d'une identité musulmane partagée par l'ensemble de la population ? Les Talibans et leurs soutiens s'opposent ainsi au gouvernement Karzaï, et l'un des aspects – ce n'est pas le seul bien sûr – porte bien sur la compréhension de la nature de l'Etat et sur la portée de l'application de la Charia. Svensson le souligne : « *The conflict in Afghanistan represents a case where the basic issue at stake has a religious dimension in terms of the conflicting aspirations of the parties* »⁵. La troisième approche d'un conflit religieux peut s'appuyer sur l'exemple du Nigéria, où les méfaits d'une secte dénommée Boko Haram, basée dans le nord du pays, a engendré de nombreuses tensions et violences (plus de 1000 morts depuis 2009). Cette organisation religieuse, se réclamant de l'islam, demande l'application stricte de la Charia, l'instauration d'un

⁴ *Ending Holy Wars. Religion and conflict resolution in civil wars*. University of Queensland Press's series "New Approaches to Peace and Conflict", nov 2012, 232p.

⁵ Id, p.15

Etat musulman et se manifeste par son hostilité à l'égard des valeurs occidentales. Elle introduit ainsi une question de nature religieuse dans un Etat certes divisé en deux identités religieuses dominantes (musulmans au Nord, chrétiens au Sud), mais où cet aspect n'est pas porté jusqu'à par les autres parties prenantes du conflit. Le cas malien est également un exemple intéressant où un conflit ancien, entre un gouvernement central, et un groupe particulier, les Touaregs, se trouve exacerbé par l'arrivée d'un nouvel acteur, islamiste, qui inscrit une nouvelle dimension religieuse à un conflit ancien, au profit d'une alliance de circonstances et d'une transnationalisation du conflit par le renfort d'AQMI. Quant aux Russes, ils sont notamment confrontés aux groupes islamistes « wahhabites » de Tchétchénie et du Daghestan.

Sans doute peut-on estimer que les conflits intégrant une dimension religieuse, participe plus largement de ce que la communauté scientifique désigne comme « conflit identitaire » dans le sillage des travaux de Roy Licklider et de Samuel P. Huntington.

Selon ce dernier, qui évoque les « conflits communautaires », ces conflits se traduisent par la combinaison de plusieurs éléments dont certains seront ici évoqués. En premier lieu, une forte polarisation, autrement dit la crispation du conflit autour de pôles peu nombreux et très fortement antagonistes. Les conflits identitaires vont certes concerner un pays mais vont se concentrer sur des lieux très précis, comme Jérusalem ou Sarajevo ou encore Beyrouth où depuis 1975, s'opposent des Chrétiens maronites, des Sunnites libanais mais aussi palestiniens, des Chiites et des Druzes, chaque communauté étant de plus divisée par des luttes intestines. La religion vient renforcer cet aspect, en lui conférant une dimension sacrée et en chargeant émotionnellement le conflit et le lieu d'une dimension mémorielle (et non pas historique) particulièrement forte. Second aspect, la conscience d'identités particulières qui sont engagées dans le conflit. La religion, de par sa prétention à donner « la » vérité » aux croyants et à donner à ces derniers une identité « élective », vient renforcer cette conscience particulariste : sentiment de supériorité, de différence absolue que l'on retrouve tant dans le refus des mariages mixtes et plus encore dans la condamnation des changements d'appartenance religieuse (apostasie). Il en résulte une violence extrême qui est la marque des conflits

identitaires, violence qui s'éternise (durée de ce type de conflit) : cette dernière dimension (la durée) est surdéterminée par les identités religieuses en présence, marquées par le temps long, des rites tendant à survaloriser et transmettre à l'envi un passé plus mémoriel qu'historicisé et une dimension eschatologique fréquente (exemple yougoslave avec des Croates « catholiques », des Serbes « orthodoxes » et des Bosniaques « musulmans »). La religion vient également sacraliser le territoire, soit de manière précise en concernant des villes, soit le territoire « ethnique » comme on l'a constaté dans le Caucase, entre Arméniens du Karabagh et musulmans azéris, entre Géorgiens et musulmans abkhazes, et surtout entre musulmans tchéchènes. Il en résulte des processus de « purification ethnique » de ces territoires, forme extrême de la violence physique qui traduit dans les faits la forme extrême de violence symbolique qui la légitime en amont.

Les dimensions religieuses surgissent fréquemment dans ce que le politologue Joseph Maïla, actuel directeur de la prospective au Quai, nomme des « crises de modèle d'identification »⁶ : que ce soit l'exemple yougoslave où le délitement d'une Etat multinational marque la fin d'une appartenance citoyenne yougoslave au profit des multiples particularismes « ethnico-religieux », ou que l'on songe aux difficultés actuelles d'Etat sorti de la décolonisation et incapable d'accéder à la modernité politique en proposant une citoyenneté englobante par –delà les clivages ethniques et tribaux (Nigéria, Côte d'Ivoire, Soudan), ce sont souvent des crises d'intégration politique dans une citoyenneté nationale que révèlent les manipulations des identités religieuses particulières. Survient alors ce que Scott Appleby⁷ de l'université Notre Dame aux Etats Unis désigne comme « l'ambivalence du sacré » : si les religions peuvent être facteurs de paix, elles sont également facteurs de conflit, en proposant des identités de substitution, en légitimant la violence et mobilisant ses croyants.

⁶ Joseph Maïla, « Religion et conflits », Ceras - revue *Projet* n°281, Juillet 2004. URL : <http://www.ceras-projet.com/index.php?id=1350>.

⁷ Appleby, RS 2000, *The Ambivalence of the Sacred: Religion, violence, and reconciliation*, Rowman & Littlefield Publishers Inc, New York.

2001, 'Religion as an Agent of Conflict Transformation and Peacebuilding' in : C Crocker, FO Hampson and P Aall, *Turbulent Peace: The challenges of managing international conflict*, United States Institute of Peace Press, Washington, DC.

Face à ces conflits, on a constaté ces dernières années plusieurs tentatives d'appréhension ou de régulation politiques voire religieuses sur lesquelles il convient de s'attarder.

L'Alliance des civilisations (*Alliance of Civilizations*) est une organisation de l'ONU, dont le Haut représentant, nommé le 26 avril 2007 par le Ban Ki-Moon, est l'ex-président du Portugal J Sampaio. Ce forum a été établi en 2005, à l'initiative des gouvernements espagnol et turc, respectivement dirigés par le Premier ministre Zapatero et le Premier ministre turc Erdogan ¹. Basée à New York, l'Alliance travaille aussi bien avec les États que la société civile et des organismes privés. L'Alliance est soutenue par plus de 130 organisations, étatiques et autres.

Initialement, cette initiative visait à joindre les forces du monde arabe et des États dits occidentaux dans la lutte contre le terrorisme par des moyens politiques, économiques et sociaux, à l'opposé de la « Guerre contre le terrorisme » lancée par Bush qui met l'accent sur les moyens militaires. Le projet est présenté devant la Ligue arabe en décembre 2004. Soutenu au départ par l'Organisation de la Conférence islamique, la Ligue arabe et dix-neuf pays (dont la France), le projet est progressivement mis en œuvre.

Le Premier Forum de l'Alliance entre les Civilisations eut lieu à Madrid en janvier 2007. Après Istanbul puis Rio de Janeiro, en décembre 2011, le quatrième forum international s'est tenu au Qatar avec plus de 2000 participants, en présence de Ban Ki-Moon, secrétaire général de l'ONU. Avec une organisation différente, le Forum renforce en quelque sorte le rôle traditionnel dévolu à l'Unesco. Le dernier Forum en témoigne ordonné autour des problématiques suivantes : « diversité culturelle et développement », « confiance et tolérance ».

Aux États Unis, en octobre 1998 le congrès a voté à l'unanimité **l'IRF Act** et le président Clinton a immédiatement traduit ce vote dans la loi. Quand G.W.Bush parvient au pouvoir, l'administration nécessaire à la promotion de la liberté religieuse existe déjà comme élément de la politique étrangère américaine. Toutefois, le passage à l'acte a été décevant car la manière et la légitimité de cette politique ont été très controversées tant au sein de l'administration Clinton qu'au Congrès.

Pourquoi une loi ? Parce que au Soudan, en Inde, en Arabie saoudite, en Egypte, en Iran, en Irak, au Nigéria, beaucoup estimaient que la politique étrangère américaine avait été très en retrait sur la question de la liberté religieuse. Au milieu des années 90, cette indifférence relative a suscité un mouvement de chrétiens et d'activistes des droits humains afin de faire de la question de la liberté religieuse un enjeu de la politique étrangère. Fin 97, un député du Congrès, R. Wolf a ainsi introduit l'IFR, demandant des sanctions immédiates contre les gouvernements coupables de violations des droits. Au sein du Département d'Etat, cette initiative a créé un réel scepticisme, au sujet d'une loi perçue comme émanant de la Droite chrétienne, et finalement, l'IFR Act n'a pas retenue l'idée de sanctions automatiques. Il s'est centré sur la désignation publique des violations et sur la menace de sanctions économiques comme objectifs centraux de ce type de politique. C'est sur ce compromis que l'administration américaine a accepté de faire passer l'IFR Act.

De nombreuses ambiguïtés demeurèrent néanmoins. D'une part l'IFR Act introduisait des amendements dans l'aide étrangère, les échanges internationaux et introduisait des récompenses pour les Etats manifestant des avancées dans les libertés religieuses. De l'autre il se prononçait pour une dénonciation des Etats violant ces libertés. Chaque année, le Département d'Etat dresse ainsi une liste noire des Etats incriminés, dans son Rapport⁸ Annuel sur la liberté religieuse et publie une liste de « *countries of particular concern* » : « *CPCs are governments guilty of perpetrating or acquiescing in "particularly severe violations of religious freedom," such as torture, rape, abduction, clandestine detention, and "other flagrant denial[s] of the right to life, liberty, or the security of persons."* L'IFR a créé le poste d'ambassadeur et une agence de veille pour dénombrer les persécutions religieuses. La loi "HR1856," en 2012, autorise de nouveau les activités de l'*U.S. Commission on International Religious Freedom* (USCIRF) pour 7 nouvelles années.

La dimension religieuse des conflits et la montée en puissance d'acteurs religieux sur la scène internationale a amené plusieurs Etats à se doter de **structures politico-administratives ad hoc**. Tel est le cas de la France, dont le Ministère des Affaires Etrangères a créé, au sein de la direction de la Prospective, un pôle religions, qui effectue un travail de veille et de collecte d'informations en matière religieuse ainsi

⁸ <http://www.state.gov/j/drl/rls/irf/religiousfreedom/index.htm#wrapper>

que de formation des ambassadeurs. Moins connu, l'exemple suisse est également intéressant. Depuis 2005, le département fédéral des Affaires étrangères (DFAE) a créé un secteur d'activités « religions, politique, conflits » qui traite spécifiquement des conflits où les facteurs religieux et politiques coexistent. Le DFAE est porteur de plusieurs projets dont « l'Initiative de Montreux » qui porte sur la promotion de la coopération avec des organisations caritatives islamiques : « Depuis les attaques terroristes du 11 septembre 2001 aux Etats-Unis, ces organisations se voient davantage confrontées à des soupçons injustifiés et à des obstacles. C'est pourquoi un groupe d'experts réuni à Montreux en juin 2005 a élaboré des recommandations à l'intention des gouvernements occidentaux, ainsi qu'un code de conduite applicable à de telles organisations »⁹. Autre projet tout aussi intéressant au Sri Lanka où des moines bouddhistes ont été associés au processus de paix.

Chez les acteurs religieux, on soulignera le travail accompli de longue date par le Parlement des religions¹⁰, la Conférence mondiale des religions pour la paix¹¹ créée à Kyoto en 1970, ou encore la postérité, grâce à la communauté catholique San't Egidio, du Rassemblement d'Assise organisé par Jean-Paul II en 1986.

Au final, ce sont trois types de processus normatifs qui travaillent à la réduction des conflits religieux : des processus politiques incitatifs à travers des processus d'aide (exemples nord-américain, suisse, suédois) ; des processus philosophico-politiques inter-étatiques visant à définir un *éthos* commun (initiative hispano-turque de l'Alliance) ; enfin des processus religieux visant à promouvoir le dialogue et à instaurer entre religions un régime de tolérance.

François Mabilie

Chaire « enjeux de société et Prospective », Université catholique de Lille

Chercheur statutaire au GSRL

⁹ <http://www.eda.admin.ch/eda/fr/home/topics/peasec/peac/confre/conrel.html>

¹⁰ <http://www.parliamentofreligions.org/>

¹¹ <http://www.religionsforpeace.org/>

