

Victimes ou martyrs ?

Guy Nicolas

Trois années à peine après l'implosion de l'ordre soviétique, qui marquait le terme de la guerre froide, l'espoir de mise en place d'un "nouvel ordre mondial" cohérent, pacifique, sous les étendards des droits universels de l'Homme bute sur des développements imprévus. L'immense bond en avant réalisé depuis lors par le mouvement humanitaire, qui laissait entrevoir une révolution des rapports humains sur une terre libérée de la violence, se heurte à des résistances croissantes, ainsi qu'à la proclamation de visions de l'homme concurrentes mobilisant de plus en plus de sujets, dans un fracas de massacres, de conflits innombrables, de violence débridée [1] rappelant les pires moments de barbarie du passé. L'échec de la Conférence de Vienne sur les droits de l'Homme, en juin 1993, marque peut être le début d'un nouveau partage idéologique et géopolitique du monde. Or, à l'encontre d'une perspective courante dans la mouvance humanitaire, les explosions de violence à forte production victimaire auxquelles elle s'efforçait de porter remède et qui lui servaient de tremplin pour faire prévaloir ses vues n'étaient qu'écume et dérivés à côté d'autres processus beaucoup plus inquiétants correspondant à la résurgence des replis nationalitaires ethniques ou confessionnels dont on croyait l'humanité affranchie. A côté des victimes humbles et passives suscitant compassion et solidarité, s'avance la dure cohorte des "martyrs" volontaires. Nous nous proposons dans ces lignes de cerner la dynamique de cette évolution.

REENCHANTEMENT DU MONDE ET VIOLENCES VICTIMAIRES

Résurgences nationalitaires et retour des "martyrs" Le terme de "nation" sera utilisé ici de préférence à ceux de "communauté", de "minorité" ou de "peuple", d'emploi plus courant, dans la mesure où il connote, depuis la Révolution française et les modèles qu'elle a diffusés à travers le monde, un phénomène fondamentalement politique, basé sur la soumission volontaire des membres d'une collectivité de ce type - de ses citoyens - à l'intérêt commun, impliquant l'éventualité du sacrifice de leur vie pour la survie de leur "patrie". Une "nation" doit avant tout s'affirmer vis à vis de ses voisines et résister, au besoin par les armes, à toute tentative de

subordination. Or dans la foulée des mouvements nationalistes du XIX^e siècle et des décolonisations, certaines nations ont obtenu une reconnaissance internationale, délimité leur territoire, érigé un Etat, détenteur du monopole de la violence légitime. D'autres n'ont cependant pas obtenu un tel statut et se sont trouvées intégrées à des constructions nationales qu'elles récusent. Ce sont souvent ces "nations sans Etat" qui sont à l'origine des flambées de violence actuelles, après des années de sommeil identitaire et revendicatif. Ces violences les opposent aux Etats-Nations dont elles refusent la tutelle, comme à leurs voisines. On doit distinguer, cependant, à ce niveau, un type de nation fondé sur des critères "ethniques", ou culturels et un autre à fondement confessionnel, ce dernier se subdivisant en deux catégories, dont l'une correspond à des nations confessionnelles locales et l'autre à des constructions moins ponctuelles que nous qualifierons de "nationalismes messianiques".

Les polarisations ethno-nationalitaires Souvent assimilé à sa seule dimension "culturelle" perçu comme un bloc fermé, indifférent à l'histoire, selon le schéma d'une certaine ethnographie, conforté par l'attachement à une langue propre, le modèle ethno-nationalitaire sert de fondement à la plupart des constructions nationales ou nationalitaires contemporaines [2]. Le concept d'ethnie souffre aujourd'hui, outre de présupposés de cohérence et d'immutabilité excessifs, de la contamination de son usage anglo-saxon, et notamment nord-américain, où il finit par désigner toutes sortes de "minorités", des Noirs ou des Indiens aux femmes et aux homosexuels. En fait, une "question ethnique" ne s'impose au niveau nationalitaire qu'à partir du moment où une collectivité de ce type se pose comme sujet politique, et non au niveau dépolitisé des différences culturelles pures. Une communauté de ce type, plus ou moins cohérente, se réfère à un nom, à un territoire, espace sacré, terre des morts et sanctuaire, dont les frontières constituent des lignes d'inclusion-exclusion, à un axe temporel particulier. Fondé sur un mythe d'origine, cet axe traverse les générations, unissant les ancêtres aux enfants à venir par le truchement des vivants. Il est le support d'un "héritage" qui doit être transmis de génération en génération et d'une mémoire collective dont l'acquisition fait partie de la socialisation des enfants. Cette mémoire véhicule des modèles offerts à l'admiration et à l'exaltation des "héritiers, et notamment des modèles sacrificiels destinés à inciter les futurs "martyrs" éventuels à s'identifier à leurs aînés. Elle tient le compte des morts glorieux, dont elle "immortalise" le nom. Tous ces repères s'enracinent dans un imaginaire familial, socle d'une solidarité "fraternelle" entre compatriotes. L'endogamie est souvent privilégiée et l'ennemi,

héréditaire ou pas, perçu comme un agresseur. Les rapports entre nations voisines sont gouvernés par des stéréotypes portant sur un imaginaire de "caractères nationaux" justifiant rejets, alliances, y compris "à plaisanterie", et véhiculant les scénarios immuables de confrontations génocidaires ou ethnocidaires qui se répètent constamment au cours de l'histoire. La cohésion d'un tel ensemble est loin d'être aussi grégaire que ne l'imaginent ses membres ou les observateurs superficiels. Par contre, il peut suffire de la mobilisation d'une telle communauté pour déclencher celle de ses partenaires, selon un processus de contagion en chaîne. Des sentiments d'appartenance solidaire que l'on croyait oubliés peuvent alors resurgir avec force, avec leur cortège de violences internes et externes.

Polarisations confessionnelles-nationalitaires Parfois confondues avec les précédentes, comme on le voit aujourd'hui en Irlande, dans l'ex-Yougoslavie, en Asie centrale, en Inde, il est d'autres nations dont l'identité est référée à un culte différent de ceux de leurs voisins plutôt qu'à une "culture" au sens propre du terme, bien que les liens entre ces deux polarités soient souvent indissociables. S'il est difficile de cerner le poids d'une "culture" sur l'identité d'une nation ethnique, celui d'un repère religieux l'est souvent davantage, du fait de la vision apolitique de ce type de phénomène supportée par le discours laïque moderne. Une nation confessionnelle locale fonctionne en grande partie comme une nation ethnique : elle se fonde sur un territoire d'autant plus sacré qu'il est "saint", sur un temps mythique, porteur d'un "héritage" à transmettre et d'une mémoire qui inclut le souvenir d'heures glorieuses comme de moments de "martyre". L'imaginaire familial est aussi prégnant, tout autant que les stéréotypes associés à l'identité en jeu et à celle des partenaires d'autres religions. Il y a contagion du religieux par le culturel, le référent confessionnel n'étant souvent mis en avant, voire choisi à l'origine, que pour étayer un clivage politique et ethnique initial. Par contre, l'édification d'une communauté politique sur une base confessionnelle renforce sa cohésion, dans la mesure où chaque membre est non seulement débiteur envers sa nation, les ancêtres, les générations à venir, mais encore envers la divinité qui préside à son destin. Celle-ci est souvent au principe de ses lois, y compris de celles qui commandent de défendre le territoire et le parti de Dieu contre ses ennemis. La sanction du jugement dernier renforce celle du groupe. L'auto-sacrifice du fidèle peut même être considéré comme agréable à la divinité. Un autre facteur propice au maintien d'une polarisation nationalo-confessionnelle est la pratique d'un rituel, ainsi que l'existence d'un clergé actif, gardien de la foi et de l'unité des fidèles, constituant un encadrement hiérarchisé, moins aisément contrôlable par un pouvoir

extérieur qu'un encadrement purement politique ou culturel, ainsi que divers pays musulmans en font l'expérience aujourd'hui à leurs dépens. Toute communauté culturelle locale s'inscrit par ailleurs le plus souvent dans un ensemble confessionnel plus vaste mais solidaire face aux ensembles parallèles auxquels se rattachent ses voisins. De tels environnements peuvent influencer sur les rapports des collectivités locales. Enfin, le territoire peut être perçu comme un lieu sacré à protéger de toute "souillure", comme un temple, thème qui supporte les nombreux processus de "purification religieuse" affectant plusieurs pays contemporains, du "Pakistan" (pays des purs), ou de l'Inde du nord au Soudan sud ou à certaines "islamic areas" du nord du Nigeria [3]. D'autres courants de type nationalitaire à fondement religieux, souvent prosélytes, militent en faveur de l'édification de communautés planétaires rassemblant tous les fidèles d'une même divinité : "chrétienté", judaïté universelle (non sioniste), oumma musulmane, etc. Ces courants se fondent en général sur des mouvements de "renouveau" attachés à restaurer ou instaurer le "règne de Dieu" sur terre, en rassemblant tous les "purs", dissociés des "infidèles", au sein de têtes de pont soumises à la "souveraineté" divine, et non à celle des lois humaines. Si de telles mouvances, animées par des noyaux activistes para-cléricaux fortement influencés par les modèles politiques issus de la Révolution française et du marxisme, dont ils retrouvent l'inspiration, se réfèrent à des sources religieuses "orthodoxes" partagées par leurs coreligionnaires, qu'elles radicalisent, elles refusent de dissocier les domaines du politique et du religieux, excommunient les autres croyants et privilégient la lutte armée en vue de l'instauration de la "nation de Dieu" rêvée. Si les fondamentalismes judaïque ou chrétien qui soutiennent des positions de ce type se trouvent aujourd'hui isolés, il n'en est pas de même des courants "islamistes" qui se développent actuellement dans le monde entier, des Indes aux Etats Unis d'Amérique et de Khartoum à Téhéran. Pour ces tenants d'une oumma islamique unique, fondée sur la shari'a et dressée contre "l'Occident", ses valeurs, ses modèles, le devoir de tout "vrai croyant" reposent sur la conduite du jihad (concept essentiellement réduit ici à son acception militaire). Les musulmans qui se refusent à ce combat sont à éliminer comme apostats. Par contre, le militant de Dieu peut espérer accéder directement au paradis du fait de sa qualité de martyr, qualité extrêmement désirable et recherchée par ces "impatiens de l'apocalypse" [4]. Dieu seul a qualité de sujet absolu, et la créature doit se soumettre à ses commandements. Les courants qui se réclament de ces perspectives se confondent souvent avec ceux d'un "néo-fondamentalisme" moins agressif et qui s'accommode de replis locaux rejoignant les nationalismes confessionnels évoqués

précédemment, en Iran comme au Soudan et en Arabie saoudite comme au Caucase. Mais ils lui confèrent une dimension internationale concrétisée par l'action de réseaux occultes et d'un corps d'intervention spécifique (les "Afghans"), de plus en plus présent sur tous les terrains d'affrontement motivés par ces initiatives. On retrouve des démarches parallèles dans les mouvances messianiques athées issues du mouvement marxiste international (cf. les guérilleros du "Sentier lumineux" ou les "Khmers rouges"). Ce type de nationalisme projectif, tendu vers l'édification d'une "nation" universelle, offre à des masses jeunes, désœuvrées, "désenchantées" du mirage du "développement" et en attente d'un miracle régénérateur, un nouveau sens de vie, un espoir, des repères de rupture qui contrastent avec le rêve humanitaire.

Déstabilisation de l'Etat et dynamiques victimaires Pris entre les revendications centrifuges de "nations" qui les refusent, les risques déstabilisateurs supplémentaires résultant du développement de mouvances "anomiques" difficiles à contrôler et leurs propres contradictions économiques et politiques, sinon culturelles ou identitaires, les Etats-nations qui constituent le socle de l'ordre international, sont également mis en cause par les effets des processus de mondialisation ou de nouveaux nationalismes dont l'édification implique leur disparition à terme. En premier lieu, la montée en puissance contemporaine des "nations sans Etats" remet en question l'existence et la légitimité des formations politico-territoriales établies, dont beaucoup se sont constituées à l'origine sur des bases artificielles ou connaissent des crises identitaires liées au détournement de leurs institutions étatiques par des clientèles néo-patrimoniales. Aux prétentions des courants nationalitaires contestataires à se poser comme des nations concurrentes, leurs dirigeants et leurs majorités nationalistes opposent leur monopole de la légitimité, affirmant leur droit d'imposer par la force la souveraineté de l'Etat aux "rebelles", considérés comme de simples "criminels", des "hors la loi". Pour ces pouvoirs, les rebellions sont l'effet de manipulations de minorités non représentatives. Leur subversion met en cause toute perspective de développement. Pour les dirigeants et militants des fractions nationalitaires, au contraire, leurs adversaires ne détiennent aucune légitimité ni souveraineté. Leur discours n'est que l'expression d'un hégémonisme dominateur. Seule la "nation" opprimée est légitime. Elle seule détient le droit de mobiliser ses membres et de disposer de leur vie. Si des pans importants de celle-ci demeurent démobilisés, c'est par crainte d'une répression ou d'une propagande mensongère de la part de ses persécuteurs. Quant à ceux qui adhèrent à la vision contraire, ce sont des "traîtres", dont

l'élimination est légitime. Le "martyre" de leur nation justifie le recours à des mesures réactionnelles relevant des mêmes fondements que celles qui guident le comportement de leurs adversaires. A la limite le "suicide" collectif de la communauté, ou "syndrome de Massada" est préférable à "l'esclavage". Un tel discours se nourrit de celui des militants anticolonialistes fondateurs de nombreux Etats "légitimes", dont ceux qui les oppriment aujourd'hui. Il soulève les mêmes enthousiasmes et les mêmes abnégations. La confrontation éventuelle entre nations sans Etats et Etats-nations, "fous de Dieu" et "infidèles", ne se résume pas, cependant, à un face à face binaire entre deux partenaires collectifs aux prétentions rivales : dans la plupart des cas, les sujets qui s'inscrivent dans un ensemble moderne de type national participent simultanément à plusieurs autres foyers identitaires dont chacun exerce sur eux une attraction spécifique et peut déboucher sur une revendication nationalitaire distincte. La réduction d'un champ de références aussi complexe à une seule des différentes polarités qui sollicitent l'adhésion du sujet relève de la pure utopie. En arrachant, le temps d'une polarisation plus ou moins enthousiaste, celui-ci aux déchirements provoqués par sa pluri-appartenance et au sentiment d'avoir perdu toute racine, tout accès à la globalité, l'immersion dans l'illusion communautaire peut lui donner l'impression de retrouver une identité perdue. Mais un tel sentiment ne dure qu'aussi longtemps qu'il se fonde sur un rêve. Car la cohérence d'un isolat social est toujours relative, et les lendemains de libération sont voués aux désillusions. C'est pourtant un tel mythe que supporte toute appréhension contemporaine du fait nationalitaire ou du repli confessionnel, y compris de la part des tenants d'une modernité qui le rejette. Afin de prendre la mesure des faits de polarisation nationalitaire évoqués ici, il convient de substituer au modèle classique des isolats sociaux fermés un autre modèle, que nous avons qualifié "d'ensemble social à polarisation variable" [5]. Dans un ensemble de ce type, chaque participant s'inscrit en même temps au sein de plusieurs champs d'appartenance, dont chacun s'organise en fonction d'un critère identitaire spécifique, qui peut être l'ethnicité, la régionalité, la confessionnalité, la race, une "bio-classe" de génération ou de sexe, une catégorie socio-économique, une clientèle, ou un sentiment nationaliste privilégiant l'ensemble sur ses parties. Les différentes communautés constituées par chacune des composantes où il s'inscrit sont rarement fermées sur elles mêmes, cohérentes, toujours identiques. Le sujet oscillera donc entre plusieurs appartenances, plusieurs foyers de solidarité concurrents ne regroupant pas nécessairement les mêmes membres. Chacun des champs identitaires qui se partagent son identité globale, de façon plus ou moins impérative, a ses repères, ses structures, ses traditions, ses modèles,

de sorte que le sujet doit constamment réajuster son comportement en fonction de la polarité qui s'impose à sa participation dans l'instant. C'est d'ailleurs cette pluri-appartenance qui lui permet d'accéder à une certaine autonomie individuelle, dans la mesure où il n'est pas totalement submergé par l'une des composantes qui sollicitent son adhésion. Au sein d'un sous-ensemble donné, son comportement sera conditionné en partie par la dynamique des rapports entre la composante où il s'inscrit et les autres. Mais l'intensité de son implication dans l'un ou l'autre de ces champs est également fonction d'un axe de participation, vertical celui-ci, oscillant entre un gradient de mobilisation neutre et un autre de mobilisation maximale. Cet axe de polarisation variable, complémentaire de celui, horizontal, gouvernant l'éventail des champs de participation concurrents qui le sollicitent, s'applique de façon différenciée à chacun, déterminant des processus d'activation ou de désactivation ponctuels qui changent avec la conjoncture. Compte tenu de cette dynamique complexe, les mobilisations communautaires des membres d'un ensemble donné ne sont jamais totalement prévisibles, en dehors de moments de fixation sur une polarité précise et selon un processus d'activation maximale, générateur de comportements sacrificiels. Mais l'émergence de ce moment privilégié ne garantit pas la cohésion et la permanence des rassemblements nationalitaires qu'il autorise. Il peut advenir ainsi à une "nation" ethnique ou confessionnelle le même sort que celui affectant l'Etat nation contre lequel elle se dresse. D'où l'extrême difficulté à établir des solutions fédéralistes fondées sur un critère exclusif. Telle est la réalité que veut exorciser le militant et que prétend ignorer l'utopie humanitaire du "droit des peuples". Menacés de déstabilisation de l'intérieur par leurs "minorités" rebelles, les Etats-nations modernes subissent également de l'extérieur les effets délétères des processus de mondialisation. Poursuivant le mouvement universaliste amorcé lors de la Renaissance européenne, réactivé, bien qu'infléchi dans un sens nationaliste, par la Révolution française et accentué par le développement des moyens de communication modernes et d'une économie sans frontière, ces processus tendent à imposer aux cadres étatiques ou nationalitaires les mêmes traitements que ceux dont ont pâti, à la fin de l'époque médiévale, les particularismes féodaux ou corporatistes. Leurs effets convergent avec ceux des nationalismes messianiques déjà évoqués, de nouveaux nationalismes supra-étatiques régionaux (Ligue arabe, Communauté européenne, Organisation de l'Unité africaine, pantouranisme, etc.) et de la montée en puissance d'institutions internationales disposant d'un droit d'arbitrage et d'ingérence de plus en plus étendu, pour réduire l'autonomie et la souveraineté des Etats particuliers. Les Etats sont de plus en plus traités en justiciables, confrontés à leurs minorités comme

à leurs simples citoyens individuels, passibles de sanctions internationales.

Dynamique des polarisations nationalitaires et passion du sujet

La généralisation des violences engendrées par la résurgence des affirmations nationalitaires face à des Etats dont le monopole de la violence légitime est contesté de toutes parts, force à regarder en face un fait constamment occulté ou refoulé, à savoir le fait qu'une "polis" ne peut exister qu'à partir du moment où ses membres sont prêts à donner leur vie pour elle. Cette réalité fondamentale ne peut être éludée en ce qui concerne la prétention des Etats-nations "souverains" à disposer de la vie de leurs "citoyens" en cas de conflit avec leurs voisins. Mais le développement actuel des procédures d'arbitrage international est supposé mettre un terme à cette situation. En attendant, si tous les Etats du monde célèbrent leurs "martyrs" lors de cérémonies du souvenir orientées vers l'édification des jeunes générations susceptibles d'être appelées au "sacrifice suprême", la réponse positive des citoyens appelés à offrir leur vie à la survie de leur patrie va de soi, à l'exception de quelques objecteurs de conscience dûment sanctionnés en général. La science politique, plus à l'aise dans l'état de paix que dans celui de guerre, s'étend peu sur ce principe politique fondamental. La carence de la recherche est plus patente encore dans le cas des "nations sans Etats", lesquelles revendiquent précisément le droit d'appeler leurs membres au "sacrifice suprême" et fondent leur stratégie de "survie" sur celui-ci. Chaque fois qu'une collectivité quelconque se mobilise en plaçant sur le plateau des équilibres politiques l'acceptation volontaire de leur mort éventuelle par ses membres, au nom d'un "droit non écrit", nous nous trouvons devant une polis véritable, c'est à dire un sujet politique collectif s'imposant comme acteur sur la scène des négociations stratégiques de base. Face à l'abnégation des "partisans", les "classes sacrificielles" que sont les armées de métier des Etats, et plus encore les mercenaires qu'ils engagent éventuellement, perdent toute légitimité, et souvent toute efficacité. La vocation au "martyre" d'un sujet pris dans une problématique de mobilisation nationalitaire est rarement spontanée au départ. Les explosions collectives supposent de longues périodes d'incubation, et l'on ne saurait y voir de simples phénomènes de foule ou de "mimétisme". Les noyaux activistes qui s'emploient à susciter l'adhésion des membres de leur composante à leur visée politique se présentent comme des victimes sacrificielles volontaires, dont l'exemple doit "réveiller" les tièdes, les culpabiliser, éveiller en eux les hautes figures sacrificielles identificatoires inscrites dans l'imaginaire de leur culture, sacrifier les premiers "martyrs", offerts à la ferveur communautaire. Ils peuvent également provoquer

les forces de l'ordre ou les groupes adverses de façon à ce que ceux-ci produisent des victimes au sein de la communauté à réactiver ou à édifier et qu'en retour, des sujets jusqu'alors indifférents se sentent impliqués. Cependant, nous l'avons vu, les "nations" ne sont pas des isolats se déterminant par leur seul mouvement interne. Elles s'inscrivent en tant que composantes au sein de champs dynamiques structurés. Dans la plupart des cas, il suffit que l'une des composantes en présence se politise, se réactive, se dresse contre ses voisines, accusées de "persécution" de "domination" ou de provocation pour que celles-ci, ainsi concernées malgré elles, soient conduites à réagir, de sorte que tout le champ en question s'embrase. Un cycle de violence s'instaure, qui finit par impliquer des sujets au départ indifférents ou hostiles à la cause ainsi privilégiée. Dans tous les cas, le moment constitutif crucial d'une polis est celui où les membres d'une "communauté" acceptent l'idée de sacrifier leur vie à sa survie. Toutefois, si le "martyr" fait don de son existence, il reçoit en échange le contre-don d'une "immortalité" que lui garantit la nation au sein de sa mémoire de sujet collectif pérenne, transcendant les générations mortelles, tirant sa survie de l'offrande renouvelée de leur sang. Nous sommes dès lors dans l'antique problématique du sacrifice, dans le cadre de laquelle la victime se trouve sacralisée, accédant du même coup à une "autre vie", glorieuse, qui l'arrache à la grisaille d'une existence terne, vouée à une mort absurde. Dès lors, la mort physique prend le sens d'une transfiguration. Cette perspective s'inscrit en faux contre les conceptions de la violence comme l'effet d'un processus purement physique, ou du sacrifice comme fondé sur une violence mimétique grégaire passive transfigurée après coup, le "martyr" étant initialement la victime émissaire d'une horde hypothétique [6]. Les explosions nationalitaires qui se multiplient viennent rappeler que l'humanité n'en a pas fini avec le tragique, et que le sujet contemporain peut choisir de sacrifier son roman personnel à une communauté, ou une divinité. L'apothéose des victimes est aussi désir de jouissance et de gloire, inscrite dans une dette fondamentale, fondement d'une reconnaissance collective plus désirable que toute autonomie. Par contre, à partir du moment où le sujet mobilisé met en jeu sa propre vie dans une quête de dépassement communautaire ou cosmique, la vie d'autrui perd à ses yeux son caractère de valeur. L'observateur "moderne", qui ne prend en compte que les corps, souffrants ou morts et repousse l'hypothèse d'un sacrifice volontaire, est désarmé devant de tels faits. En consentant à ce que sa vie entre dans le jeu des stratégies politiques qui lui tiennent à coeur, le partisan le patriote ou le combattant de la foi accepte une instrumentalisation de son existence qui échappe en grande partie à son initiative. La survie de sa "nation", le succès de sa cause ou le

plaisir de Dieu sont à ce prix. Il entre ainsi dans une problématique de négociation où il n'est qu'un comparse secondaire, puisqu'il confie à des décideurs extérieurs le soin de maximiser la valeur de son existence singulière. Les stratèges le sacrifieront souvent après coup comme "martyr", même si son adhésion a été relative, car il peut être utile d'avoir des martyrs, et la présomption de complicité est vite déduite du mythe d'une "nation" unie. Le martyr ordinaire n'est pas un sacrifié, même si, après coup, les survivants se parent des lauriers de leur offrande et en gratifient les morts obscurs. Ce n'est pas non plus un véritable héros. Son rendez-vous avec la gloire peut n'être qu'une malchance. Il fait simplement son "devoir". Mais sa mort l'identifie à une figure qui traverse les générations et les siècles, et ses descendants l'honoreront. Car la survie du héros est liée à celle de la communauté détentrice de la mémoire où il s'inscrit. Il faut une "nation" pour que le sacrifice ait un sens et un attrait, à moins qu'un sujet participe d'une "classe de courage", au sens hégélien du terme [7], au sein de laquelle la vocation au sacrifice est vécu comme un sacerdoce et le "rendez-vous avec la mort" comme un achèvement. En contrepartie, le sujet convaincu de lâcheté est rejeté. Sa vie comme sa mort n'ont aucune valeur. Quant au "collaborateur", sa mort n'est qu'une opération chirurgicale. Mais la victime consentante n'est pas la seule victime nécessaire d'un combat nationalitaire : on n'est d'ailleurs "martyr" que de sa communauté. Quant aux victimes ennemies, voire neutres, elles ne sont prises en considération que sous l'angle des évaluations du potentiel de combat de l'adversaire, des bilans de batailles, des stratégies d'intimidation. Leur mort est sans valeur en soi. Il faut détruire l'ennemi, sans céder à la compassion. La résurgence contemporaine des "nations" se traduit ainsi par le retour au premier plan de la scène politique mondiale de la figure du martyr. Le sujet humain est plus que jamais confronté à des injonctions lui intimant de sacrifier son autonomie nouvellement acquise à des identités collectives contraignantes. Or, ce sujet, censé a priori n'obéir qu'à ses intérêts rationnels ou privés, ne se borne pas à répondre à de telles incitations, parfois contradictoires : il devance souvent les appels et sacrifie volontiers sa propre vie à des causes jugées dérisoires par lui même quelques années auparavant, attitude dont il est le premier à éprouver la surprise de s'y trouver confronté. Or, le don de soi est une attitude complexe. Il s'inscrit, en premier lieu, dans l'ordre de l'alliance, du don, au sens où l'entend M Mauss [8], c'est à dire d'un phénomène social total basé sur un va et vient entre partenaires de prestations à caractère symbolique, base du rituel social qui fonde le jeu des interrelations au sein des sociétés traditionnelles et persiste à gérer une face cachée, conviviale, des rapports sociaux modernes [9]. Contrairement au principe chrétien du

don de charité, cette procédure réversible qui se poursuit dans le temps soutient un lien de reconnaissance mutuelle entre partenaires. Son aspect oblatif est purement protocolaire et affecté. En annulant la valeur de l'offrande, obligatoirement rendue à terme, elle introduit une dette continue et réciproque, qui impose au donateur comme au donataire un sacrifice de leurs biens et, plus profondément, une communion dans l'échange d'une perte fondamentale, fondatrice du lien social. Elle est donc sacrifice du sujet, en même temps que base de la fête régénératrice de tout lien social [10]. Le don de soi s'inscrit également dans le cadre du processus de communication avec le sacré que réalise l'acte sacrificiel. Par la victime offerte, détruite et partagée, le sacrifiant instaure ou perpétue une alliance avec la divinité, les ancêtres, l'au-delà. Le but de cette opération est la sacralisation de la victime et du sacrifiant. Contrairement à une vue moderne très répandue, en effet, le sacrifice rituel ne se résume pas au sacrifice sanglant, ni à un pur "sacrifice moral". Quant au "sacrifice suprême", en tant que tel, il est à la fois don de soi et sacralisation du sujet sans interposition d'un intermédiaire protecteur entre sa personne et un sacré dont les référents varient entre celui de la patrie et celui d'un Dieu que cet acte réjouit, et qu'il récompense. S'il est la manifestation extrême d'une abnégation du sujet - victime, il offre cependant à celui-ci comme compensation l'incandescence de la gloire, qui le mue en objet de fascination. Car le sacrifice fascine, et tout autant la victime que son entourage, les femmes ou les jeunes garçons qui rêvent d'imiter le "martyr". Cette fascination, qui touche à la jouissance, à l'impatience de vivre une "autre vie", au prix d'une apocalypse rédemptrice, au désir de mort est puissamment mobilisatrice ainsi qu'on peut le constater partout, et notamment dans les tribunaux ou sont jugés des "terroristes". Et si de nombreux martyrs célébrés dans d'innombrables cérémonies aux morts n'ont été sacrifiés qu'après coup, certains ne vivent que dans l'attente du moment où leur passion de mort se concrétisera. Sans doute, tous les "martyrs" ne connaissent pas de telles exaltations, et beaucoup ne le sont qu'à leur corps défendant. Mais l'imaginaire collectif les englobe dans une même figure de victime glorieuse. Les formes de polarisation nationalitaire qui viennent d'être évoquées se trouvent fréquemment confondues avec d'autres formes de violence de nature "distincte". Tout état de belligérance est propice aux pires excès. Les lois de la guerre ne sont souvent respectées que du fait de l'autorité de hiérarchies responsables, formées à une éthique spécifique. Or, de telles hiérarchies sont rares ou sans efficacité dans les cas de guerre civile, où la haine et la passion, le désir de vengeance et la jouissance de dominer l'autre se donnent libre cours. De là à réduire tous les faits considérés ici à de simples actions criminelles, à confondre "criminels

de guerre", "patriotes", "résistants", ou "combattants de Dieu" dans une même diabolisation, justiciable de sanctions identiques, il n'y a qu'un pas, souvent franchi par des autorités soucieuses d'isoler les "rebelles", ou des idéologues pour qui toute violence est un signe de barbarie [11]. L'usage même du terme vague de violence [12] autorise de tels glissements. On ne saurait cependant confondre "martyrs" et assassins et ramener les élans nationalitaires aux dérives anomiques qui se développent sur leur marge, dans un univers déstructuré, au delà de toute norme éthique autre que la "loi du milieu". Ces dérapages modernes, souvent très cohérents, constituent des alternatives aux replis communautaires dont il a été question jusqu'ici. Leur éventail couvre un large panorama d'actions victimaires. Celui-ci inclut en premier lieu des actions collectives, telles que phénomènes de foule, lynchages réactionnels, "bavures" des forces de l'ordre (y compris la vendetta des casques bleus pakistanais en Somalie après le massacre de vingt trois des leurs, en juin 1993), réactions de "colère", d'autodéfense, d'affirmation identitaire de "minorités" discriminées et opprimées, mais aussi action de "bandes", de "mafias", de "clans" unis par une commune solidarité et un attachement au groupe, renforcé par des structures clientélistes très fortes). Il s'élargit également aux actes de pure délinquance et de criminalité motivés ou non par le refus des lois, des traditions, de toute contrainte collective, le nihilisme, la haine de l'autre ou de soi, une réaction au rejet d'autrui, etc. Les processus nationalitaires s'en distinguent par leur référence à des normes transcendantes, à des "lois", écrites ou "non-écrites", à des traditions, à des conceptions de la personne humaine.

LA "CROISADE" HUMANITAIRE SUR LE MONDE

Paradoxalement, les processus de victimisation consécutifs à ces phénomènes de "réenchantement du monde" se sont trouvés accentués, et souvent accélérés, par la "croisade" humanitaire qui s'est déployée au cours des trois dernières décennies, à partir des initiatives d'une poignée de militants résolus à promouvoir le règne universel des droits de l'homme.

Des droits de l'homme au droit des peuples Né en Europe à la fin du Moyen Age, lié à l'émergence de l'idéologie humaniste, libérée de la tutelle des Eglises chrétiennes, puis au mouvement des Lumières, redéfini par la Déclaration américaine d'indépendance et par la Révolution française [13], associé à la montée en puissance de la

bourgeoisie libérale et quelque peu oublié par celle-ci à l'époque du capitalisme triomphant, de la colonisation du monde (justifiée par le devoir de "civiliser" le "sauvage"), confondu par le socialisme montant avec la défense du prolétariat et le cours d'une histoire rédemptrice, le mouvement pour la défense des droits de l'Homme s'est affirmé au lendemain de la seconde guerre mondiale. Face à l'inhumanité du nazisme, à l'holocauste juif, aux dérives des régimes marxistes, consolidé par l'adhésion de la nouvelle puissance américaine, il est parvenu à faire adopter par l'Organisation des Nations Unies, en 1948, la Charte universelle des droits de l'Homme, ratifiée par tous les Etats membres de cette nouvelle instance planétaire, dont les nouveaux Etats nés de la décolonisation. Ainsi légitimé, ce droit a justifié un déploiement d'activités de tous ordres vouées à la promotion du sujet individuel, détenteur de droits irréductibles, universels, s'imposant aux Etats, aux communautés, aux églises et idéologies. La faille de ce dispositif était de reposer sur la garantie des Etats, seuls sujets reconnus du droit international. Le décalage croissant entre les usages politiques internes de ces Etats et le droit international, conforté par la limitation des interventions des organismes internationaux au respect de leur souveraineté, a donné lieu à la mise en place d'organisations non gouvernementales attachées à dénoncer leurs défaillances et autres "bavures" et à promouvoir une nouvelle législation internationale plus efficace mettant en cause le principe de leur souveraineté au profit du nouvel ordre juridique international. Portée par des militants actifs, soutenue par des organisations et des lobbies influents, et par les puissances industrielles, cette croisade est cependant restée limitée au cadre du droit abstrait, fondé sur un principe de raison et une éthique universelle d'inspiration kantienne, hégélienne, ou weberienne. Ce mouvement pour la promotion des droits du sujet humain universel s'est cependant trouvé doublé d'un autre, également inclus dans le cadre de l'ordre "humanitaire", militant pour la reconnaissance d'un droit universel des minorités, peuples ou nations sans Etats. En définissant, à côté des droits de l'Homme, un droit des citoyens, la Révolution française avait déjà enclenché ce processus de "réenchantement" contrariant les principes des Lumières. Le romantisme et les conquêtes des nations démocratiques aidant, le droit des peuples est devenu l'un des piliers de l'humanitarisme, fondement du mouvement de décolonisation et base de l'édifice des Nations Unies. Toutefois, cette "conquête" laissait dans l'ombre des minorités et autres "peuples sans Etats" refusant de se plier au nouveau régime jacobin qu'il impliquait. Ce sont ces laissés pour compte de l'histoire qui se dressent aujourd'hui pour exiger leur droit à l'existence et à la protection de la communauté internationale. S'appuyant sur la proclamation par l'O.N.U. du "droit des peuples à

disposer d'eux mêmes", ils sont progressivement parvenus à modifier la juridiction internationale au profit de leurs revendications [14]. Favorisés par les stratégies diplomatiques de la guerre froide, où chaque parti s'efforçait de manipuler de multiples particularismes en vue de déstabiliser le bloc d'en face, ils ont reçu l'appui du vaste mouvement convivialiste et associatif qui s'est déployé dans le monde, et plus particulièrement dans les pays anglo-saxons, après la crise de mai 1968. En l'occurrence, les "minorités" mobilisées pour la défense de leurs droits ne constituaient pas toutes des peuples à proprement parler, et le concept américain d'ethnie ne recouvrait pas l'acception française du terme. Mais la coalition de ces groupes de pression en lutte contre diverses formes de discrimination a débouché sur un vaste courant de pensée, rejoignant les tendances néo-marxistes ouest-européennes ou latino-américaines et les revendications plus âpres des "peuples martyrs" : palestinien, arménien, kurde, irlandais, corse ou basque. Ce mouvement a bénéficié, en outre, de l'arrivée au pouvoir en France d'une gauche incluant des représentants de ces courants et en retrait sur ses positions jacobines antérieures. Il a débouché sur la constitution d'O.N.G. particularistes bénéficiant du support des autres courants, sa reconnaissance par les organisations internationales et, sous sa pression, l'élaboration d'un pan nouveau de droits internationaux greffé sur ceux des droits de l'Homme. De la première conférence des O.N.G. sur la "discrimination à l'égard des autochtones du monde occidental" de 1977 à la proclamation, en décembre 1992, d'une Déclaration universelle des droits en faveur des minorités, en passant par l'instauration d'un droit d'ingérence en faveur du peuple Kurde (résolution 688), en 1991, et la procédure 1503 de l'O.N.U. autorisant tout citoyen d'un Etat à citer celui-ci devant l'O.N.U., une nouvelle phase de "balkanisation" du monde s'est ouverte, accentuée par le projet de déclaration universelle des droits des peuples "autochtones" qui devrait être proclamée à l'automne 1993 et les dispositions de la communauté européenne favorisant l'avènement d'une "Europe des (vraies) nations". Ces nouveaux développements juridiques ne s'accompagnent cependant pas de définitions précises sur les réalités que cachent les termes de "minorité" ou de "peuple", fortement fétichisés, isolés de leur contexte et considérés à part des dynamiques agonistiques que leur "renouveau" développe.

De l'élan caritatif à la guerre humanitaire En attendant, les avancées du droit de l'Homme et de celui des peuples se sont accompagnées de mesures concrètes favorisant le démantèlement du droit de souveraineté des Etats au nom du principe de "l'accès" aux victimes et du "droit d'assistance", confondu avec un "droit d'urgence", successivement qualifié de droit, puis de devoir "d'ingérence". Ce

mouvement, paradoxal, puisqu'il s'est trouvé endossé par une instance internationale fondée sur les acteurs étatiques mêmes dont il réduisait la souveraineté, est né des initiatives d'une poignée de philanthropes, constituée notamment de médecins volontaires pour des interventions d'urgence à l'occasion de catastrophes naturelles et de conflits civils opposant, en général, un "peuple" sans Etat à un Etat et à ses voisins [15]. C'est au sein de la sécession "biafraise", un peu trop hâtivement conçue comme la lutte d'une nation unique pour sa survie [16], que s'est déterminée la stratégie qui devait porter les French doctors à intervenir aux quatre coins du monde, dans toutes les zones de conflit, au nom d'une mission "caritative" à fondement éthique, vouée à secourir toute "victime", associée à des médias capables de susciter des élans de compassion se traduisant à la fois par l'appui de l'opinion mondiale aux entreprises des militants "humanitaires" et par des flux de dons diffusés par des O.N.G. entreprenantes, concurrentes, gestionnaires d'un charity business de grande ampleur. Forts de ce soutien, certains acteurs l'ont utilisé pour développer un courant d'idée en faveur des "peuples" en danger de mort" et faire pression sur les Etats les plus sensibles au poids de l'opinion. Ils les ont ainsi amenés à rompre avec le principe du respect de la souveraineté de leurs pairs coupables de "crimes envers l'humanité" et enfin, à imposer aux instances internationales l'élaboration d'un droit puis d'un devoir "d'ingérence" assorti de mesures concrètes d'intervention de plus en plus musclée à l'encontre des plus récalcitrants, débouchant sur l'organisation d'une force internationale. Ainsi s'est définie une "utopie humanitaire" [17] dont les avancées sont jalonnées par des décisions des Nations Unies autorisant, puis organisant et gérant des opérations d'intervention au sein d'Etats souverains, notamment en Irak, au profit du peuple kurde, en 1991, au Cambodge, en Bosnie, en Somalie. A partir d'opérations "illégalles" au regard des lois locales ou internationales, et souvent volontairement transgressives, l'action aventureuse des "sans frontiéristes" a ainsi débouché sur l'instauration d'un nouveau droit international et d'un nouveau pouvoir supranational imposant sa loi au profit des victimes, individuelles et collectives, d'oppression. Ainsi s'est développée la stratégie de la "guerre humanitaire" vouée à imposer par la force le respect de ces normes.

STRATEGIES DE VICTIMISATION ET CHOC DES VISIONS DE L'HOMME

Ambiguïtés de l'utopie humanitaire Cet immense appareillage lancé sur le monde par touches successives suscite cependant des doutes, voire des soupçons concernant ses fondements, sa logique, sa cohérence. Une première ambiguïté tient au cadre de sa genèse, étroitement limité à l'histoire particulière des sociétés "occidentales" qui soutiennent le projet de "désenchantement du monde", à leurs racines grecques et "judéo-chrétiennes", que soulignent complaisamment de nombreux penseurs contemporains [18] à leur messianisme hégémonique, associé à leur avance technologique et à leur conviction d'être les vecteurs d'une véritable mutation de l'humanité. Contradictoirement, cependant, ces mêmes sociétés tendent à succomber à de nouveaux "réenchantements", dénoncés avec force par les contempteurs de leurs prétentions universalistes. Une autre ambiguïté résulte des fondements abstraits de la vision humanitaire, toute entière centrée sur une conception idéaliste de l'homme comme sujet autonome et universel, et soucieuse du sort immédiat d'une "victime" également anonyme et universelle qui ne s'incarne que provisoirement dans un tel sujet, dont l'agent humanitaire veut ignorer les tenants et les aboutissants. L'élan de l'acteur "humanitaire" vers cette victime "pure" est tantôt déterminé par un impératif moral "rationnel" d'inspiration kantienne, intervenant a priori et étranger à toute considération "pathétique", tantôt par un élan du coeur, contradictoire avec le premier, ou par une identification à la figure de la victime absolue représentée par le personnage du christ, dont le retour signerait un "réenchantement du sujet" [19]. Un troisième sujet de perplexité résulte de la diversité des acteurs, souvent concurrents, engagés dans la croisade humanitaire : organisations purement caritatives, religieuses, militants du devoir d'ingérence, Etats établis, O.N.G. "particularistes", défendant des intérêts communautaires, agents du charity business, pouvoirs médiatiques, groupes de pression, associant des médecins, des juristes, des religieux, des diplomates, des personnalités morales (prix Nobel, l'abbé Pierre, Mère Teresa ou Dalai-lama), des intellectuels, des politiciens, des militaires, dont les perspectives, les ambitions, les objectifs sont souvent contradictoires [20]. Par ailleurs, les motivations qui guident ces agents oscillent entre un activisme éthique, la culpabilité, le goût de l'action, une compassion identificatoire, le désir d'une "autre vie", l'amour des situations extrêmes, un intérêt ambigu pour le risque, le tragique, la mort, la quête d'un milieu de vie plus "humain" que l'existence quotidienne des sociétés sans conflits majeurs, le désespoir, une passion d'absolu ou un désir de mort, voire le refus des valeurs de la modernité, sinon de la "post-modernité", ou le sens de la responsabilité ou du devoir, quand il ne s'agit pas de

stratégie politique ou idéologique, mais aussi, pour certains intervenants dans la "guerre humanitaire", des intérêts en rupture avec toute éthique. Une autre forme d'ambiguïté résulte de la vision du monde naturaliste ou écologique guidant certains de ces promoteurs, limitant l'approche de l'Homme à sa pure corporéité (cf. la référence à la formule de Camus : "il faut sauver les corps" [21]). Une telle perspective soutient la médicalisation de base des promoteurs de l'action humanitaire d'urgence ou de prévention, pour lesquels la victime est avant tout un patient, un corps souffrant, qu'il convient de soulager ou d'arracher à la mort, la vie étant la valeur essentielle. Le "pouvoir médical" [22] trouve ainsi une nouvelle application, les camps ou sanctuaires humanitaires étant avant tout de vastes hôpitaux, des lieux d'asile provisoires, mais aussi des aires "d'acharnement thérapeutique" [23], où l'on ne s'interroge pas sur les intentions ou la culpabilité de la "victime", ni même sur ce qu'elle deviendra sitôt assistée. Traitée pour les besoins de son corps, elle s'inscrit dans une nature que l'on souhaite à l'occasion libérer d'une "culture" nocive, une extrême limite étant l'assimilation de l'homme souffrant à l'animal, favorisant des dérapages tels l'intervention d'une artiste française essentiellement soucieuse de faire parvenir des aliments pour animaux à Sarajevo. Ici, la valeur de vie seule est universelle, selon une conception qui fait de la médecine une véritable "religion du salut" [24]. Une autre ambiguïté résulte du flou qui préside à la référence à un "devoir" éthique fondamental, devoir impératif d'assistance, de "charité", de témoignage, d'alerte de l'opinion, de mise en place d'un autre ordre excluant la haine et la violence, compte tenu du fait que la victime assistée est anonyme, qu'on n'a aucun rapport social avec elle (cf. les parachutages de vivres ou de médicament), qu'elle n'existe que du fait de l'injonction à laquelle obéit l'acteur, sur un mode kantien ou chrétien, abstrait ou pathétique, avec toutes les ambivalences qui gouvernent le sentiment de devoir moral [25]. A ce flou de l'injonction éthique, s'ajoutent les ambiguïtés qui président à la mise en place du domaine de la "charité" et de ses applications : motifs du don, caractère douteux de certaines procédures, rapport à l'autre, dérives du charity business, ciblage médiatique de l'offrande, décalage entre donateur et vecteur du don, effets d'une politique d'assistance sur les équilibres économiques locaux, qui peuvent être négatifs. A ces questions se mêlent depuis peu celles qui portent sur l'association des activités caritatives et d'opérations médiatiques, dont les intérêts, les pratiques, les sélections, mais aussi les effets de manipulation et l'impact politique ne sont pas guidés par les mêmes préoccupations. Le "tapage médiatique" n'est pas nécessairement favorable aux victimes ou guidé par des intentions "pures", surtout quand il débouche sur des

interventions armées. Par ailleurs, l'aide caritative peut dévier l'attention ou les moyens nécessaires à la survie à long terme des populations sélectionnées, en fonction de critères toujours incertains [26]. Une autre source d'ambiguïté réside dans les perspectives politiques de l'action humanitaire, qui sont souvent contradictoires et loin d'être transparentes [27] : il en est ainsi, en particulier du courant "sans frontiériste", qui érige en véritable doctrine le refus d'accepter le principe de la souveraineté des Etats, alors même qu'il demande aux Nations Unies, dont les Etats membres assurent la légitimité, de soutenir son action, en jouant sur leurs contradictions. Ce faisant, il ignore les risques de déstabilisation provoqués par les autres acteurs "sans frontières" avec lesquels il collabore éventuellement, les effets politiques de l'instauration de sanctuaires humanitaires sur cette stabilité, dans la mesure où ils sont des creusets insurrectionnels travaillés en profondeur par les oppositions centrifuges [28]. Le droit d'ingérence a des conséquences politiques, voire militaires, qui n'ont rien de caritatif, surtout quand il offre à certaines puissances l'occasion de déstabiliser un adversaire ou d'imposer leur férule, l'action humanitaire pouvant être, selon la formule de Jean Christophe Rufin, la continuation de la guerre par d'autres moyens [29]. Le sans frontiérisme est souvent avant tout un anti-étatisme, sachant que ce courant ne veut voir dans l'Etat qu'une instance persécutrice dont il convient d'abolir les pouvoirs et dans les territoires nationaux reconnus qu'un vestige de barbarie. Il peut au contraire soutenir les revendications territoriales des "nations sans Etats" centrifuges, mais il ne peut proposer aux diverses nations qui s'inscrivent dans un territoire "légal" et qui se disputent les terres, qu'un contrat ou un arbitrage aléatoires [30]. A cet aspect anti-étatique s'ajoute un anti-légalisme, assimilé par certains acteurs humanitaires au défi éternel d'Antigone à Créon, dont le caractère provocateur a pour objet d'entraîner une remise en question des lois, ainsi assujetties aux caprices de l'opinion [31]. Par contre, la défense du droit des "minorités" ou des "peuples" peut, au contraire, impliquer le respect des lois ou coutumes ancestrales ou divines de ces communautés. Toutefois, autre ambiguïté, "l'utopie humanitaire" peut supporter un projet juridique et politique planétaire attaché à l'instauration d'un "nouvel ordre mondial" imposé d'en haut par les Nations Unies, travaillées au corps par les O.N.G., sous la pression d'une "opinion publique" aux contours mal définis, mobilisée par les médias. Les résolutions et autres décisions de l'O.N.U., décidées en principe par tous les Etats ou les engageant tous, servent de tremplin à des actions ultérieures destinées avant tout à favoriser l'instauration d'un droit universel libérant les citoyens du monde du cadre des Etats et de leurs lois, démocratiques ou non. Compte tenu des effets

désastreuses des mesures imposées par le FMI ou la Banque Mondiale, pourvoyeuses de crises génératrices de violence, l'action humanitaire a également été accusée de surfer sur des souffrances dont il conviendrait plutôt d'envisager de résoudre les causes, ou de ne retenir de la déclaration universelle des droits de l'homme que les principes les plus désincarnés, en oubliant ceux qui ont trait aux droits économiques. Les tenants de politiques de "développement" reprochent également aux "humanitaires" de n'agir qu'à très court terme et, ce faisant, de nuire aux intérêts à plus long terme des "populations" frappées par la sécheresse, la famine ou la guerre, voire d'accompagner leur dérive vers des stratégies de survie assistée absolument contraires aux buts poursuivis [32]. Une contradiction fondamentale du mouvement considéré correspond à l'antinomie existant entre un droit de l'Homme qui ne concerne que le sujet individuel et universel et un droit des "minorités" ou des "peuples" impliquant la soumission de ce même sujet aux intérêts de sa communauté de référence, soumission pouvant aller jusqu'au "martyre" et à la victimisation des sujets des "nations" adverses. Certes, le sujet individuel est en principe libre de choisir ses appartenances communautaires. Dans les faits, une fois une dynamique nationaliste lancée, chacun est inclus dans la problématique victimaire, qu'il le souhaite ou non. En favorisant l'exode des populations par les "corridors humanitaires", les organisations humanitaires facilitent en fait la "purification ethnique" de leurs adversaires, notamment en Bosnie. Par ailleurs, il y a contradiction entre les stratégies des O.N.G. "universalistes" et celles militantes pour des intérêts nationaux. Une autre contradiction politique résulte de l'intention "humanitaire" d'intervenir en vue du rééquilibrage de sociétés "en crise" [33], intention qui présuppose la cohérence et l'équilibre originels de celles-ci, et présume des possibilités et des avantages d'un "rééquilibrage", sinon de l'opportunité de celui-ci, compte tenu de la relativité des polarisations communautaires. Tout aussi ambiguë, et fortement condamnée par divers courants, est la tendance à développer le droit, puis le devoir d'ingérence jusqu'à prôner le passage à la "guerre humanitaire", conduite par des soldats de métier convertis en forces d'intervention musclée, comme on l'a vu à propos des "bavures" des casques bleus ou de l'aviation américaine en Bosnie ou en Somalie, en juillet 1993. Dans le cas de pure rétorsion vindicative des "forces de paix", débouchant sur une production victimaire nouvelle, on peut s'interroger sur la logique d'un tel type d'opération, et surtout sur son impact réel au service de la paix. La position du général Morillon à Srebrenica a montré que la mission qui lui était confiée débouchait sur une situation totalement absurde, voire "immorale" [34]. Enfin,

certaines actions de la puissance américaine, qui se présente pourtant comme le fer de lance de l'action humanitaire, comme le bombardement vindicatif de Bagdad sans l'aval de l'O.N.U., au lendemain de la conférence sur les droits de l'homme de Genève, intervenant après celui de Mogadiscio et l'indifférence aux victimisations d'Israël dans les territoires occupés et au Liban, ou le choix de la Somalie pour une intervention spectaculaire, accentuent le soupçon qui pèse sur les objectifs réels des interventions, des cibles, d'une politique dont l'universalisme pourrait être plus relatif qu'on ne l'affirme. A ces ambiguïtés du projet "humanitaire" s'en ajoutent d'autres concernant les concepts ou modèles sur lesquels s'appuie cet édifice. C'est ainsi que le terme de "victime", pierre d'angle de toute la construction, est employé dans des sens très différents, qui sont loin de couvrir tout l'éventail des acceptions de ce terme et reposent souvent sur des présupposés idéologiques ambigus ou sujets à caution, tels ceux qui attribuent la violence humaine à la testostérone [35], ou à un comportement mimétique de base [36]. La figure de la victime universelle à court terme, objet de l'action d'urgence, mériterait d'être accordée à celles de la victime à long terme (question des causes profondes de la violence, de la victime économique, de celle de l'hégémonisme occidental ou américain, etc.), du martyr nationalitaire ou religieux, de l'acte terroriste. Les liens entre victimisation des corps et des "âmes" demanderaient également à être précisés, puisqu'on peut mourir pour ses idées, sa dignité, ou la "liberté", pour ne plus subir une humiliation. Que penser d'une victime qui ne se fait soigner que dans le but de retourner victimiser son prochain ? L'extension de ce concept à des collectivités : minorités, peuples (reprise par l'O.N.U.) voire à des "populations", pose des problèmes plus complexes encore. Le glissement du génocide à l'ethnocide (n'oublions pas que le point de départ du néo-humanitarisme kouchnerien est la guerre du Biafra, qui fut loin de correspondre au mythe qui lui fut appliqué), ou le transfert de la notion de peuple à celui de population en danger [37] demanderaient une élaboration. Une assertion telle celle "qu'il n'y a que la victime qui ait droit à la parole" [38] ouvre la porte à tous les débordements si elle n'est pas précédée d'une approche des responsabilités et intentions de celle-ci, sachant qu'elle confond victime passive et bourreau provisoirement neutralisé [39]. Une autre source de perplexité concerne la différence de traitement concrète concernant la victime innocente ou présumée telle, celle d'une sanction judiciaire, ou, de façon plus préoccupante, celle de la "guerre humanitaire", qui est généralement ignorée. Une autre ambiguïté résulte de l'usage du concept d'urgence, justificatif de base et appellation "neutre" proposée pour remplacer celui d'ingérence, certains critiques accusant les

actions humanitaires d'aggraver les situations locales, à la manière des "pompiers pyromanes" [40]. D'une manière générale, on attend d'une opération "chirurgicale", engageant des moyens considérables, qu'elle se fonde sur une analyse rigoureuse du terrain (qu'entend-on exactement par "peuple" par "minorité", par "population", etc. ?). Une plus grande ambiguïté, liée à une approche rigoureusement pessimiste de l'homme [41], plane sur les courants humanitaires qui récusent l'existence de "peuples" ou communautés et ne veulent voir dans les conflits intercommunautaires ou ceux opposant des Etats à leurs citoyens que les effets de manipulations de masses plus ou moins amorphes par des "entrepreneurs identitaires", et autres "seigneurs de la guerre" (autre formule médiatique couvrant des situations bien différentes), dans une optique de pure puissance et de criminalisation généralisée. Les populations victimisées, étrangères à leur destin, seraient seulement les otages de bandits sans scrupules qu'il conviendrait en première instance d'empêcher d'exercer leur sinistre activité [42]. Le concept de "caritatif", qui remplace celui de "charité", exige également plus d'explicitation. Ses promoteurs semblent ignorer le système du don rituel, fondement de toutes les alliances traditionnelles [43], lequel repose sur un échange de dons qui s'annulent, à égalité, et s'oppose au don à sens unique, perçu de tous temps comme un acte de domination. Il est des dons que l'on refuse par dignité, d'autres, inutiles, que l'on détourne, des dons empoisonnés, comme ceux qui instaurent une situation d'assisté et détournent du développement. Surtout, ce concept est difficile à concilier avec le principe d'impératif éthique universel, d'inspiration kantienne, qui récuse toute "pathologie", alors que toute la propagande humanitariste vise à susciter la compassion des téléspectateurs pour les victimes. Mués en donateurs, ceux-ci n'ont aucun contact avec les bénéficiaires de leurs libéralités, en contradiction avec une conception de la charité dont l'origine "judéo-chrétienne" est volontiers proclamée, constat qui nuit à l'affirmation de son caractère universaliste.

Usages des victimes et marché humanitaire L'expansion du projet humanitaire s'est traduit, par ailleurs, par l'irruption sur chaque scène victimaire d'un tiers intervenant, en principe neutre et indifférent aux passions des antagonistes, mû par le seul souci de secourir les victimes, quelles qu'elles soient, et de mettre un terme à toute victimisation [44]. L'intervention de ce tiers-parti a profondément modifié les conditions de la production victimaire en lui ouvrant des horizons inattendus. En effet, celui-ci ne se contente pas de s'interposer entre les adversaires, de se poser en arbitre ou de leur imposer un droit supérieur, mais il s'inscrit dans le jeu des stratégies

des belligérants en prétendant y jouer sa propre partition, dont la logique diffère des leurs. Paradoxalement, loin d'atténuer les processus victimaire, on constate que ses interventions diverses et souvent contradictoires les aggravent, en les soumettant aux lois et à la logique d'un marché spécifique où chaque partie au conflit doit se positionner sur la base d'une cotation victimaire, négative ou positive, dont les aléas peuvent avoir des effets décisifs [45]. La mise en place de ce dispositif résulte de la convergence de plusieurs dynamiques : La première est celle de la mondialisation, qui joue à l'encontre de la souveraineté des Etats. Une seconde dynamique est liée à son inscription dans le système des médias, lui même assujetti à un double marché d'audience et de publicité qui gouverne ses rapports à "l'événement". Pour le "quatrième pouvoir" une situation victimaire n'a d'intérêt que dans la mesure où elle est susceptible de capter l'attention et les émotions du téléspectateur ou du lecteur, quitte à forcer celles-ci en sélectionnant les cas les plus spectaculaires, voire à exagérer le caractère tragique de ceux-ci, en mettant en scène les victimisations les plus exemplaires. C'est cette dramatisation qui suscite la compassion du téléspectateur consommateur de tragédies et son appui aux campagnes d'intervention, à condition que la victime soit muée en bonne victime et son agresseur en "méchant" absolu. Pour figurer dans le palmarès médiatique, une nation en lutte doit attirer le journaliste, proposer des shows susceptibles de faire primer sa cause, être jugée par les journalistes susceptible d'intéresser pour quelques temps le spectateur, ou bien bénéficier d'une logistique publicitaire efficace, lorsque le cours de l'actualité autorise tel ou tel ciblage. Une troisième dynamique, relève du développement du charity business, qui gère un immense appareillage, basé sur des centaines d'O.N.G. concurrentes, disposant d'instances de démarchage de donateurs éventuels, de redistribution de leurs oboles, constituant autant de lobbies capables de manipuler les opinions publiques dans le sens de leurs orientations diverses, d'agents de contact entretenus sur les fonds ainsi rassemblés. Compte tenu de la concurrence des causes victimaire d'une part et de celles des organisations caritatives d'autre part, auprès d'une opinion (en majorité occidentale) sur-sollicitée et versatile, ces organisations consacrent une large part de leurs activités et de leurs ressources à capter l'offre oblatrice, au prix d'une association étroite avec le système médiatique et à sa logique propre et de dérives du type charity show. Ainsi s'est développé un marché caritatif, parallèle au marché des armes et parfois fortement entremêlé à celui-ci, marché qui a ses règles et ses procédures, étayé sur un régime de démarchage apte à gérer une opinion constamment tenue en haleine afin de faire pression, grâce à son contrôle, sur les instances de décisions étatiques et internationales. Comme tous les

marchés, cependant, celui-ci est lié à un jeu d'offre et de demande, en l'occurrence de victimes à secourir et de compassion secourable, d'une part, de productions victimaires concurrentes, d'autre part, l'ensemble ne fonctionnant que dans la mesure où l'accès aux victimes est assuré, fut-ce au prix de compromis douteux avec les diverses forces armées contrôlant cet accès, compromis qui ne sont pas sans conforter la position de celles-ci, voire leur légitimité et leur logistique, au prix d'une intensification des actes de victimisation. Ce marché est également sensible à l'inflation des faits de victimisation et à l'essoufflement de l'intérêt, aggravé par la multiplication des causes. D'autre part, l'entrée en scène du secteur "communautaire", qui dispose de ses propres réseaux d'O.N.G. et de lobbying et d'un taux important de production victimaire, capable de "faire l'événement", a accentué ces glissements. Ici, l'action des organisations caritatives se mêle à celle des Etats auteurs de stratégies ambiguës de déstabilisation, d'hégémonie, de partages géopolitiques dont l'interférence complique les conjonctures victimaires et les multiplie. La prise en charge croissante de l'action humanitaire par les Etats, ceux-ci se substituant à des O.N.G. impuissantes à s'assurer l'accès aux victimes, multiplie les ambiguïtés tout autant que le taux de victimisation nécessaire pour figurer en bonne place à la bourse des valeurs victimaires. Les interventions des Etats sont toujours susceptibles d'être soupçonnées de visées hégémonistes, de sélections arbitraires, d'arrière-pensées diplomatiques. Toutes ces formes d'ingérence pèsent sur les situations locales, favorisant les stratégies de provocation et de répression, les surenchères victimaires, mais aussi les tactiques d'occultation de certains cas de victimisation, dont ceux qui sont le fait des intervenants humanitaires. La dynamique de la "guerre humanitaire" accentue ces dérives, dans la mesure où l'action armée des forces d'intervention peut avoir des effets décisifs sur les conjonctures locales, au profit des plus faibles, comme dans le cas de la constitution de camps ou "sanctuaires" humanitaires qui servent de bases de repli, de recrutement, d'encadrement aux mouvements minoritaires, mais aussi des plus forts, comme dans le cas de délimitations de corridors humanitaires favorisant certaines stratégies de "purification" ethnique ou confessionnelle. L'éventualité et la réalisation d'aides "humanitaires" ont pour effet pervers la multiplication des foyers de tension et des situations victimaires, dans la mesure où une "communauté" donnée n'a de chance d'attirer l'attention des organisations humanitaires, de l'opinion internationale, de l'O.N.U. ou des Etats susceptibles d'intervenir que si elle est susceptible de produire un seuil de victimes supportant la comparaison avec celui atteint par son adversaire ou d'autres "nations" inconnues d'elles à la bourse des valeurs médiatiques et humanitaires. Mais le

marché victimaire ne concerne pas seulement les victimes produites, volens nolens, par les "nations" en armes, ni celles consenties par leurs membres. Il intéresse aussi, et avant tout, le taux de victimisation auquel peut consentir une force d'intervention. D'où l'extrême vulnérabilité du tiers-parti humanitaire, qui évite les zones "à risque", quel que soit le nombre des victimes qui s'y trouvent, concentre son intérêt sur des zones à très faible danger, borne son action à des actions symboliques ou inefficaces [46]. A l'extrême, un parti local capable de dissuader les agents humanitaires d'intervenir en les menaçant directement de victimisation est assuré d'impunité, le nombre des victimes "ignorées" passant alors à pertes et profits. Le marché des victimes humanitaires domine ainsi l'ensemble du marché victimaire, la loi des martyrs étant, ici encore, la loi suprême.

L'universalisme humanitaire en procès Les interrogations que suscite le développement de l'ordre humanitaire se doublent de réactions hostiles émanant des forces dont il menace les positions et l'emprise. A l'encontre de la vue réductrice de ces forces sur lesquelles il fonde son projet, la plupart de celles-ci bénéficient du support fréquemment passionnel des sujets qui s'y trouvent inscrits, en cas d'aggravation de la situation.

Souveraineté nationale contre ingérence universaliste Fondements du dispositif onusien, les Etats mis en cause et menacés de déstabilisation par la croisade humanitaire sont de plus en plus réticents à son égard. Leur ratification des dispositions relatives aux droits de l'homme, des minorités ou des "peuples" sans Etats, ou du droit d'ingérence n'a jamais été, dans la plupart des cas, que de façade, y compris en ce qui concerne les Etats promoteurs de ces droits, chacun se réservant sa propre interprétation des textes, voire les ignorant délibérément au nom du principe fondamental de sa souveraineté. Il convient ici de distinguer plusieurs catégories d'Etats : Les grandes puissances, et en particulier les Etats Unis d'Amérique, dont la richesse, le poids militaire, l'interventionisme hégémonique les a conduit en prendre la tête de la croisade humanitaire. Interventionistes à l'extérieur, ces Etats font le silence sur leurs propres manquements aux valeurs qu'ils supportent à l'intérieur du cadre de leur "souveraineté" ; la plupart, dont la France, ont été mis en accusation par diverses O.N.G. à ce titre, sans résultat probant [47]. Ces Etats sont aujourd'hui en outre le théâtre de replis sécuritaires et xénophobes en contradiction avec les principes dont ils se font les Héraults. D'autres se ferment aux incursions sans-frontiéristes et ignorent les principes qu'ils ont ratifiés, comme, jusqu'en 1989, la plupart des pays communistes, ou la Chine aujourd'hui . Leur puissance, ou leur capacité de dissuasion les exclut

du champ du droit d'urgence. D'autres Etats, plus modestes et moins étanches, sont également à l'abri de toute ingérence correctrice éventuelle du fait des risques qu'encourraient sans frontiéristes ou forces d'intervention, ou des risques d'extension de leurs conflits internes en cas d'ingérence, comme en Iran, voire en Irak, en Inde ou en Serbie. Il est également des Etats "protégés", dont les manquements aux droits de l'homme ou des minorités ne sont pas pris en considération, comme Israël, la Turquie, l'Arabie saoudite, le Liban sous tutelle syrienne. D'autres sont l'objet de complaisances de la part des décideurs internationaux, dans la mesure où leurs actes de souveraineté servent un intérêt jugé supérieur (cas des actions humanitaires propices à la déstabilisation de l'autre camp, lors de la guerre froide [48] ou ceux de l'Egypte ou de l'Algérie menacés par la vague islamiste). Tout Etat exerçant ses prérogatives de justice, fussent elles abusives, est également assuré d'impunité, dans la mesure où ses actes sont fondés sur des lois et garanties par des procédures judiciaires formelles. D'autres Etats, plus faibles et mal assurés d'un soutien populaire majoritaire ne doivent leur impunité relative qu'au silence les concernant et au peu d'intérêt que suscite une ingérence éventuelle du point de vue des puissances dominantes ou de l'O.N.U. Ces Etats sont aujourd'hui particulièrement inquiets du développement du droit "d'urgence", dont ils critiquent de plus en plus ouvertement le principe, au nom d'une souveraineté plus affirmée que fondée. Ce sont également ceux où la dégénérescence du pouvoir suscite le plus de contestations. C'est en leur sein que les interventions extérieures sont les moins contestées par le "concert des nations". Il est également des Etats en totale déliquescence, comme la Somalie, où l'ingérence est d'autant plus acceptée au départ qu'il n'y existe plus de légitimité. D'une manière générale, l'argument des Etats-Nations, dont on ne saurait sous-estimer le support dont ils peuvent bénéficier de la part de populations par ailleurs critiques, lorsque leurs frontières sont menacées ou que se profile le spectre du chaos, suprême garde fou des tyrannies les plus contestées, d'autant plus efficient qu'il affecte des pays de plus en plus nombreux, du Tadjikistan à l'Angola, ou du Liberia au Cambodge, est qu'ils servent de barrage à la montée d'un état de violence généralisée. Jusqu'ici cependant, les Etats hostiles à la montée en puissance de l'ordre "humanitaire" se trouvaient isolés ou n'osaient pas exprimer leur point de vue de peur de perdre la considération de leurs bailleurs de fonds et autres protecteurs. Or, l'on constate aujourd'hui, et notamment depuis l'opération anti-Irak, qu'ils tendent à se regrouper pour résister aux menaces qui pèsent sur eux. Ainsi se constituent des blocs tels le "groupe de Bangkok" qui regroupe la Chine, détentrice d'un droit de veto au Conseil de Sécurité, l'Inde, le Pakistan, la Malaisie, Singapour,

la Corée du Sud, l'Indonésie, l'Iran, dont il faut rappeler qu'il s'est vu attribuer la présidence de la Commission des droits de l'homme de l'O.N.U. en 1992, les monarchies arabes, la Syrie, des Etats latino-américains, comme la Colombie, le Mexique, Cuba. Le poids de ces blocs au sein des instances internationales est loin d'être négligeable, d'autant plus qu'ils peuvent espérer bénéficier d'appuis nombreux de la part d'autres pays plus timides dans leur expression d'un rejet commun. Ces oppositions peuvent briser l'apparence de consensus sur lequel s'est édifié l'appareil onusien et sur lequel s'appuie l'idéologie des droits de l'homme.

Mise en cause par diverses "nations sans Etats" Si elles bénéficient de la sollicitude des institutions internationales, aux dépens du droit de souveraineté des Etats établis qui les englobent, et si elles savent en utiliser les ressources en vue de leurs intérêts, nous avons vu que les "nations sans Etats" revendiquent elles aussi les mêmes privilèges que ces derniers, en les étayant sur l'imaginaire de la lutte pour l'indépendance. Comme eux, elles affirment leur droit à appeler leurs membres au "sacrifice suprême" et à victimiser leurs ennemis, extérieurs ou intérieurs. Tel fut notamment le cas du peuple igbo au sein du "Biafra", point de départ du sans-frontiérisme, à l'encontre des ethnies côtières et de leurs voisins du Mid-West envahi. Tel est aujourd'hui le cas des Croates de l'ex Yougoslavie, comme des Kurdes de Turquie. Ces mobilisations s'inscrivent dans des dynamiques agonistiques plus vastes où chaque sujet est contaminé malgré lui par la "peste communautaire" qu'évoque Maxime Rodinson [49]. Leurs mises en causes embarrassent les instances humanitaires, empêtrées dans la contradiction des droits du sujet et de celui des peuples ou minorités. C'est ainsi que l'accueil qu'elles réservent aux agents humanitaires est positif tant que ceux-ci servent les intérêts de la nation "martyre", mais négatif et parfois franchement hostile (on tire sur les casques bleus), lorsque leur action leur est défavorable. En cas de discord, les militants des droits de l'homme sont de plus en plus montrés du doigt, ou même assassinés, qu'il s'agisse de nationalisme ethnique ou confessionnel.

Mise en cause par les contre-messianismes universalistes La contestation du mouvement humanitaire est plus forte encore lorsqu'il s'agit de mouvements messianiques militant pour des projets spécifiques de purification du monde à prétention universaliste et donc directement contraires à "l'utopie humanitaire". Tel est encore le cas des mouvements d'inspiration marxiste combattant pour l'avènement d'un nouvel ordre humain porté par une autre logique historique, à fondement agonistique, selon laquelle les valeurs et l'action du

mouvement humanitaire sont l'expression d'une idéologie "bourgeoise" profitant exclusivement aux nations capitalistes ou néo-coloniales [50]. Tel est également celui du contre-messianisme "islamiste", dont l'action, également universaliste et agonistique (concepts de "jihad" pris au premier degré, d'excommunication (takfir) des "apostats", de soumission du monde à la seule souveraineté (hakimiyya) de "Dieu", etc.), s'appuie sur la mouvance plus vaste des organisations panislamiques et, depuis peu, sur le sans-frontiérisme "afghan". La proclamation de "droits islamiques de l'homme", droits opposés à ceux de la charte de 1948, permet de concilier les principes onusiens et des usages qui en récuse l'esprit. De même, la proposition par l'Organisation de la Conférence Islamique, qui regroupe plus de quarante Etats musulmans, d'envoyer un contingent islamique "humanitaire" en Bosnie, intervenant après les appels d'intellectuels musulmans contre "la nouvelle croisade", a fortement embarrassé l'O.N.U., compte tenu de sa volonté de maintenir une stricte neutralité à l'encontre des partis en présence, musulmans inclus [51]. Nous avons vu que de nombreux acteurs « humanitaires » réduisaient volontiers les manifestations nationalitaires au seul domaine des manipulations de populations "otages", sans mémoire, solidarité ou cohésion, par des "entrepreneurs identitaires" et autres "barons" machiavéliques ou bandes de guérilleros déracinés, mûs par leur convoitise et une volonté de puissance débridée. Si ce type de situation est de plus en plus répandu, il correspond avant tout, nous l'avons vu, à des marges où l'Etat n'est plus en mesure d'imposer son autorité, où il n'existe plus en tant que tel et où aucune relève nationalitaire à fondement ethnique ou confessionnel ne peut s'imposer. On constate par ailleurs que les "chefs de guerre" peuvent, à l'occasion, bénéficier d'un certain appui populaire à l'encontre des ingérences étrangères lorsque leurs intérêts correspondent à des réactions de type nationaliste, toujours latentes, même en Somalie [52].

Choc des idéologies humanitaires et nationalitaires ou contre-messianiques et mise en cause de l'universalisme

L'obstacle le plus sérieux que rencontre l'avancée de l'ordre humanitaire réside cependant moins dans les résistances croissantes que lui opposent les "communautés" que dans l'opposition à la logique qui l'anime d'autres logiques considérées comme équivalentes, sinon mieux fondées. Alors que sa double contradiction interne entre visée

rationaliste universaliste a priori et motion "pathétique", à fondement émotionnel ou christique d'une part, et visées individualiste et communautaire, d'autre part, est aussi profonde que celle qui oppose polarisations ethnique et confessionnelle, et ces dernières aux contre-messianismes modernes, une ligne de fracture continue s'affirme, qui contrarie ses prétentions à s'inscrire dans un processus de mutation universelle de l'humanité, fondement de sa "légitimité". Sur le plan des personnels engagés de part et d'autre, en premier lieu, le mouvement humanitaire est animé par des "élites" modernes profondément intégrées au processus de mondialisation, notamment par des juristes, des médecins, des intellectuels, des journalistes, des religieux, d'anciens militants d'extrême gauche reconvertis, des hommes politiques ou des membres de minorités en diaspora, particulièrement sensibles au sort des "victimes". Ce milieu s'appuie sur une opinion publique "éveillée" par le "tapage médiatique", culpabilisée, orientée par les médias, qui lui assure une forte légitimation [53]. Il s'y ajoute des militaires affectés à l'action humanitaire par leurs gouvernements respectifs et l'O.N.U., dont tous n'ont pas la même ferveur que les avant-gardes philanthropes. Les personnels nationalitaires, par contre, sont avant tout des leaders charismatiques, des noyaux activistes attachés à rassembler autour de mythes exhumés du passé des "masses" au départ peu motivées, mais sensibles à l'évocation de ceux-ci et aux discriminations qu'ils dénoncent, des personnalités religieuses ou morales et, au fur et à mesure que se cristallisent les polarisations, les populations appelées à un sursaut, qui basculent dans la lutte pour l'affirmation, la survie, l'expansion de leur communauté. Sur le plan des motivations, les acteurs humanitaires sont partagés entre purs rationalistes, obéissant à des impératifs éthiques a priori et réprouvant tout pathos, âmes sensibles mues par la compassion, une identification aux victimes, la culpabilité, une quête de solidarité universelle, sujets religieux obéissant à des recommandations divines ou s'identifiant à la figure de la victime par excellence qu'est le christ. Les acteurs les plus engagés sont également mus par des motivations ou des valeurs plus ambiguës : goût de l'aventure, de la transgression, jeu avec la condition humaine, fascination pour les situations tragiques ou la mort, sens du "panache", de "l'esthétique" [54], quête d'une "autre vie", dégoût de la vie quotidienne au sein des sociétés de droit. L'objet de leur engagement est abstrait. Les acteurs humanitaires, en revanche, sont mus par des sentiments de solidarité, d'identification, d'identité, fondée sur un enracinement profond, mais aussi sur le principe d'alliance et de dette, méconnu du sujet universel, qui fonde les communautés sur un ordre symbolique. Ils sont également sensibles à des sentiments de peur surmontée (mépris de la "lâcheté"), d'auto-

défense familiale, ainsi que de vengeance, mais aussi mus par une quête de gloire fondée sur la garantie donnée par la collectivité de perpétuer leur mémoire et de célébrer leur geste héroïque, selon une logique sacrificielle sans laquelle il n'est pas de véritable collectivité politique. On n'exclura pas, avec Bernard Kouchner, la "jouissance de la guerre" [55], ni, avec Bruno Etienne la fascination de l'apocalypse [56]. Sur le plan temporel, l'action humanitaire s'inscrit avant tout dans une vision immédiate, liée à l'événement, à la crise, à l'urgence ou, à un échelon plus élevé, à une conception de l'histoire à caractère téléologique, marquée par l'émergence de valeurs universelles valables pour tous les temps. Le discours nationalitaire, par contre, s'appuie sur une conception longue du temps associant une origine à un devenir, chaque génération reconduisant un pacte initial, actualisant une dette reprise en charge par les générations futures. L'essentiel, ici, est de transmettre un héritage. Le martyr d'aujourd'hui reproduit le sacrifice des grands ancêtres et devient un modèle pour les membres futurs. Sur le plan spatial, également, tandis que l'agent humanitaire se situe dans un espace monde, sans frontières ni territoires clos, à part ceux des sanctuaires, camps et corridors sans localisation définitive, ouverts aux victimes au même titre que les hôpitaux, au prix d'un arrachement du patient à ses racines locales, le militant nationalitaire est prêt à se sacrifier pour son territoire, lieu sacré, séjour des morts, le libérer de la souillure de l'étranger, à y revenir s'il en a été chassé. Sur le plan de la conception de la vie, l'action humanitaire considère celle-ci comme la valeur suprême, à sauvegarder avant toute chose, alors que la logique nationalitaire exige des membres d'une nation le sacrifice volontaire de leur vie à la survie de la patrie, le "martyr" échangeant sa vie ordinaire contre une autre, glorieuse et éternelle. Pour une nation confessionnelle ou un messianisme religieux, en outre, le "martyre", agréable à Dieu, ouvre les portes d'une autre vie, éternelle, qui est la "vraie vie". L'impatience du paradis peut également pousser un combattant à devancer l'heure, sans qu'il s'agisse d'un suicide à proprement parler. En ce qui concerne la conception de l'Homme, la logique humanitaire est centrée sur le sujet individuel, universel, déraciné, libre de toute attache collective, même lorsqu'il est question d'un droit des peuples, l'appartenance communautaire étant assujettie au libre choix du même sujet. Au contraire, le sujet du discours nationalitaire est avant tout le membre d'une communauté, défini par ses appartenances, ses attaches, ses alliances. Il est reconnu par ses proches, avec lesquels il partage un même héritage et demeure lié à sa "nation", quelle que soit sa volonté, aux yeux de ses partenaires éventuels, notamment des ennemis de sa communauté. S'il s'agit d'une nation religieuse, il se définit également comme la créature soumise de la divinité tutélaire. Il

est le sujet d'une tragédie et non d'un roman individuel. Quant à la conception de la victime, figure centrale des deux discours évoqués, l'imaginaire humanitaire la conçoit comme une figure universelle, absolue, englobant à la fois le bourreau d'hier et de demain et le persécuté. Apatride, la victime est avant tout un corps souffrant, dont on veut ignorer, les impulsions, intentions et attaches sociales, à la manière du patient en hôpital. Peu importe a priori si, une fois traitée, elle victimise son prochain, ou si elle se trouve menacée de mort, de son propre gré ou du fait de la situation (ainsi parle-t-on de dernière cigarette ou de "dague de miséricorde" à propos de certaines opérations humanitaires [57]). Quant au peuple "martyr", que l'on préfère envisager sous l'appellation neutre, statistique, de "population en danger" [58], qui le purifie des scories de ses référents identitaires, car "quand les hommes souffrent, ils n'ont pas de nationalité" [59], et que l'on préfère secrètement assister à l'intérieur des lieux d'asile pour personnes déplacées, il est envisagé avant tout comme un conglomérat de sujets pris "un à un". Par contre, nous l'avons vu, les victimes locale des opérations d'ingérence humanitaire ne sont pas prises en compte, alors que celles appartenant au corps humanitaire sont surévaluées, vengées, sacralisées. Le risque de victimisation est d'ailleurs une cause de non-intervention et de retrait. Cette perspective a conduit aux dérapages des bombardements américains de juillet 1993, le souci de ne pas risquer la vie d'un soldat humanitaire se traduisant par des massacres de civils. La vengeance d'une agression contre les forces d'ingérence au prix de la victimisation de civils innocents est considérée comme légitime, au grand dam de certains acteurs à vocation caritative directe déplorant que ces dérives mettent en cause leur accès aux victimes. La survie d'une nation en armes est fondée, en revanche, sur le sacrifice éventuel par ses membres de leur vie à son seul profit. Le martyr y est sujet d'admiration et d'identification. Au contraire, la victime extérieure, l'ennemi tué, n'a d'autre intérêt que de signifier une diminution de la capacité de nuire de la nation adverse ou, au contraire, un risque de sous-cotation de la nation coupable de "bavures" à la bourse des valeurs victimaires. La grande espérance humanitaire qui s'est déployée au lendemain de l'implosion de la guerre froide débouche ainsi sur la résurgence d'idéologies particularistes antagonistes, lesquelles bénéficient du support de toutes les forces politiques qu'elle dérange. Ce processus inattendu ouvre sur un nouveau partage idéologique opposant les adeptes d'un universalisme mondialiste consacrant la "fin de l'histoire" et sectateurs d'autres droits de l'homme que de ceux des Lumières et de la révélation christique. L'assurance messianiste des héritiers de la Renaissance européenne et de la Révolution française, étayée sur des

succès technologiques prodigieux, avait fait oublier qu'ils étaient les militants d'une utopie, d'un rêve, d'une idéologie volontariste, et non l'avant-garde nécessaire d'une mutation heureuse, et qu'ils devaient convaincre l'humanité des avantages de leurs idéaux avant de se réclamer d'elle pour avancer leurs positions, sans quoi le "désenchantement" proclamé apparaîtrait comme un "réenchantement" parmi d'autres. Le moment crucial de ce renversement, son heure de vérité, a été la Conférence de Vienne sur les droits universels de l'Homme organisée par l'O.N.U. du 14 au 25 juin 1993. Cette conférence, qui devait être la consécration solennelle des avancées réalisées depuis 1948 et qui a rassemblé plus d'un millier d'O.N.G. et trois mille représentants de cent soixante Etats, a été le théâtre d'âpres tensions entre, d'une part, les militants des droits des "minorités" et certains Etats hostiles à leurs aspirations et, d'autre part, les tenants du projet universaliste et ceux d'autres visions de l'Homme, entraînés par la Chine, le groupe de Bangkok, divers pays musulmans et latino-américains constituant une coalition disparate mais unie par une commune détermination à imposer une limite à l'avancée des principes universalistes. Le dalai-lama, appuyé par 11 prix Nobels, le pays hôte, la majorité des O.N.G., a eu beau proclamer qu'"il est de la nature de tout homme d'aspirer à la liberté et à l'égalité" [60], la Chine, qui ne voulait voir en lui que le souverain du Tibet en exil, l'Iran et leurs alliés se sont opposés victorieusement à sa présence symbolique sur le territoire de l'O.N.U., proclamant que les normes définies par la Charte de 1948 étaient celles de "l'Occident" et ne pouvaient être appliquées à l'Asie et au reste du Tiers Monde, en raison de différences de cultures et de développement [61]. Le silence des médias occidentaux, habituellement prompts à commenter abondamment les événements de cette importance, en dit long sur le désarroi du parti "humanitaire", affecté par ailleurs par les dérives somalienne, bosniaque et les dérapages américains. Désormais, les militants des droits de l'Homme universels doivent s'attendre à être mis en cause, au sein des pays en proie à des conflits croissants et insolubles, où ils sont de plus en plus la cible d'adversaires porteurs d'autres projets de purification, aussi bien que des instances internationales, dont le consensus officiel est remis en question. Face au défi que leur lance la cohorte montante des "martyrs", dont on sait qu'ils sont "sans pitié ni crainte" [62], l'avenir du projet humanitaire dépendra peut être de la capacité de ses adeptes à accepter l'éventualité de leur propre sacrifice volontaire.

[1] Cf. « Les conflits après la bipolarité », Cultures et conflits, N° 8, Hiver 1992-93.

[2] Carrère d'Encausse (H.), *La gloire des nations*, Paris, Fayard, 1991 ; Nicolas (G.), "Fait ethnique et usages du concept d'ethnie", Paris, *Cahiers internationaux de sociologie*, Livre IV, janvier-juin 1973 ; Person (Y.), "Minorités Nationales en France", *Les Temps Modernes*, Paris, n°s 324, 325, 326, Aout-Septembre 1989

[3] Burgat (F.), *l'islamisme au Maghreb, la voix du sud*, Paris, Karthala, 1988 ; Digar (J. P.), "Iran", in O. Carré, *l'islam et l'Etat*, Paris, PUF, 1982 ; Etienne (B.), *l'islamisme radical*, Paris, Hachette, 1987 ; Khosrokhavar Farhad, *Iran, de la révolution à l'islamisme hezbollah*, in Kepel (G.) (dir :), *Les politiques de l'islam*, Paris, Seuil, 1993 ; Kepel (G.), *La revanche de Dieu*, Seuil, 1991 ; Kepel (G.) (dir), *Le désir politique de Dieu*, Seuil, 1993 ; Said al Ashmawi (M.), *L'islamisme contre l'islam*, Paris, La Découverte, 1989 ; Richard (Y.), *L'islam chiite*, Paris, Fayard, 1991 ; Roy (O.), *L'échec de l'islam politique*, Paris, Seuil, 1992.

[4] Voir note 51.

[5] Nicolas (G.), "Dynamique agonistique d'une nation à polarisation variable", *Cultures & conflits*, N° 1 Hiver 1990-91.

[6] Girard (R.), *La violence et le sacré*, Paris, Grasset, 1972 ; Girard (R.), *le bouc émissaire*, Paris, Grasset, 1982, Girard (R.), "l'apothéose des victimes", Paris, *Le Nouvel Observateur*, 23 janvier 1992.

[7] Hegel (F.), *Principes de la philosophie du droit*, Paris, Gallimard, 1940, p353.

[8] Mauss (M.), *Sociologie et anthropologie*, Quadrige/PUF, 1950 ; Mauss (M.), *Oeuvres. La fonction sociale du sacré*, Paris, Minuit, 1968.

[9] Nicolas (G.), *Le don rituel, face cachée de la modernité*, Paris, *Revue du Mauss*, N°12, 3° trim 1992.

[10] Rosolato (G.), *Le sacrifice*, Paris, PUF, 1987 ; Sibony (D.), *Les trois monothéismes*, Paris, Seuil, 1992.

[11] Rufin (J.C.), *Le piège humanitaire, suivi de Humanitaire et politique depuis la chute du Mur*, Paris, J.C. Lattès, Pluriel, 1986.

[12] Bergeret (J.), *La violence fondamentale*, Paris, Dunod, 1984 ; Michaud (Y.), *Violence et politique*, Paris, Gallimard, 1978.

[13] Ulrich im Hof, *Les Lumières en Europe*, trad., Paris, Seuil, 1993.

[14] Chaliand (G.), *Les minorités à l'âge de l'Etat-Nation*, Paris, Fayard, 1986 ; Fontaine (A.), "Les limites du droit des peuples" in *Le Monde*, 5 octobre 1991 ; Finkielkraut (A.), "L'Europe du mépris", Dossier du *Nouvel Observateur* : Universalisme et identités, 23 janvier 1991 ; Guillebaud (J. Cl.), "Les mesaventures de l'homme absolu", Dossier du *Nouvel Observateur* : Universalisme et identités, 23 janvier 1991 ; "Le matin des tribus" in *Le Monde Diplomatique*, août 1992 ; Rouland (N.), "au delà de l'aide humanitaire. Conforter les droits des peuples autochtones. Le développement devrait-il tuer les cultures ?" in *Le Monde Diplomatique*, juin 1993 ; Yangoumale (J.), "qu'est ce qu'une minorité nationale ?" in *Le Monde Diplomatique*, Janvier 1992.

[15] Brauman (R.), "Action humanitaire, devoir d'ingérence. Naissance d'un nouveau droit" (Introduction) in *Cahiers de l'Express*, N° spécial, n° 20, mars 1993 ; Yacoub (J.), "Les limites de la charte" in *Le Monde*, 11 novembre 1992 ; Médecins sans frontières, *Populations en danger*, Paris, Hachette, 1992 ; Rufin (J.C.), *Le piège humanitaire*, Paris, Lattès, 1986.

[16] Voir Madiebo (A. A.), *The nigerian revolution and the civil war*, Enugu, Fourth Dimension publication, 1980 ; Nicolas (N.), "recompositions sacrificielles au Nigeria contemporain", *Archives européennes de sociologie*, XXXII, 1991.

[17] Cf. Abbé Pierre, Kouchner (B.), *Dieu et les Hommes*, Paris, Robert Laffont, 1993.

[18] Colliot-Thélène (C.), *Le désenchantement de l'Etat*, Paris, Minuit, 1992 ; Gauchet (M.), *Le désenchantement du monde*, Paris, Gallimard, 1985. ; Girard (R.), *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris, Grasset, 1978 ; Girard (R.), *Le bouc émissaire* ; Girard (R.), *L'apothéose des victimes*, opus cit. ; "Le réenchantement du monde", *Le Monde des débats*, Mai 1993, p 14.

[19] Gaillard (F.), Touraine (A.), "Le retour du sujet" in *Le Monde des débats*, Mai 1993.

[20] "Le général Loridon dénonce les "restos du coeur" de l'O.N.U" in *Le Monde*, 15 juillet 1992.

[21] Kouchner (B.), "Sauver les corps", *Les Cahiers de l'Express*, n° spécial, n° 20, Mars 1993, pp. 6-7. Voir également les déclarations

de Bernard Kouchner in Abbé Pierre, Kouchner (B.), Dieu et les Hommes, Paris, Robert Laffont, 1993.

[22] Clavreul (J.), L'ordre médical, Paris, Seuil, 1978 ; Foucault (M.), Naissance de la clinique, Paris, PUF, 1963.

[23] Kouchner (B.), in Abbé Pierre..., opus cit., p. 20

[24] Bauberot (J.) in Kepel (G.), (dir.), Les politiques de Dieu, Paris, Seuil, 1993, p 291.

[25] Voir notamment, Baas (B.), Le désir pur, Louvain, éd. Peters, 1992 ; Lacan (J.), "Kant avec Sade", Paris, Ecrits, Seuil.

[26] Kouchner (B.), "La loi du tapage" in L'Abbé Pierre.. opus cit., p. 81, sq. Un autre courant critique reproche au "théâtre médiatico-humanitaire" de contribuer au remplacement de la démocratie par "un régime d'opinion" fondé sur une manipulation de l'irrationnel et de l'émotionnel par certains medias, évolution dangereuse, déjà exploitée par le terrorisme, où la manipulation humanitaire trouve en face d'elles des adversaires tout aussi décidés à accroître leur contrôle sur l'émotivité des téléspectateurs et par là sur les Etats et les instances internationales, aux dépens de toute éthique de l'information. Cf. Debray (R.), "Nous avons remplacé l'idéologie par l'iconologie, Le Monde, 9 janvier 1993 ; Kahn (J.F.), "Quand TF1 planifie sa guerre en Bosnie" in L'Événement du jeudi, 31 décembre 1992 ; Joffrin (L.), "Le médecin et le pouvoir" in Le Nouvel Observateur, 31 décembre 1992 ; Humblot (C.), "Ex Yougoslavie : les medias fauteurs de guerre" in Le Monde, 22- 25 juillet 1993.

[27] Daëron (M.), "Journal d'un globe faussaire" in Autrement, n° spécial "La charité. L'amour au risque de sa perversion", n° 11, 1993.

[28] Rufin (J.C.), Le piège humanitaire, opus cit.

[29] Rufin (J.C.), Le piège humanitaire, opus cit., pp. 8, 106, 366.

[30] Ibidem, p.17.

[31] Kouchner (B.) in Abbé Pierre..., opus cit., pp 101 (Eloge de l'illégalité) et 105.

[32] Le Monde, 12 mai, 1993.

[33] Brauman (R.) in Médecins sans frontières..., opus cit., p 17.

[34] Schneiderman (D.), "Moi, général Morillon" in Le Monde, 16 mars 1993 ; Juliard (J.), "Votez Morillon" in Le Nouvel Observateur, Paris, 18 mars 1993 ; "L'obstination d'un général" (éditorial) in Le Monde, 21 mars 1993.

[35] Kouchner (B.), in Abbé Pierre..., opus cit., p. 31.

[36] Girard (R.), La violence et le sacré, Paris, Grasset, 1972.

[37] Médecins sans frontières, Populations en danger, opus cit.

[38] Kouchner (B.) in Abbé Pierre..., opus cit., p 120.

[39] Ibid, p 116 ; Kouchner (B.), "Humanitaire, neutre ou juste ?" in Le Monde, 24 février 1993.

[40] Rufin (J.C.), Le piège humanitaire, opus cit., p. 323.

[41] Cf. le "tout homme est un génocide" de B Kouchner in Kouchner (B.) Abbé Pierre..., opus cit., p 28.

[42] Cf. le bombardement raté de l'habitation du chef de guerre Aïdid en Somalie, en juillet 1993 et les réactions xénophobes des foules de Mogadiscio.

[43] Safouan (M.), La parole ou la mort, Paris, Seuil, 1993.

[44] Nicolas (N.), "De l'usage des victimes dans les stratégies politiques contemporaines", Cultures et conflits, N° 8, Hiver 1992.

[45] Rufin (J.C.), Le piège humanitaire, opus cit., p.16 ; Emmanuelli (X.), Les Prédateurs de l'action humanitaire, Paris, Albin Michel, 1991 ; Frappat (B.), "Le crépuscule des solidarités" in Le Monde, 21 juillet 1985. ; Chombeau (Chr.), "La générosité publique sous surveillance" in Le Monde, 12 octobre 1993 ; Condamines (Ch.), L'aide humanitaire entre la politique et les affaires, Paris, l'Harmattan, 1990 ; Guignet (J. Cl.), "Le marché de l'humanitaire" in Le monde, 3 juillet 1993 ; Kahn (J.F.), "Quand TF1 planifie sa guerre en Bosnie" in L'. Evénement du jeudi, 31 décembre 1992 ; Messica (F.), Les bonnes affaires de la charité, Paris, Plon, 1990 ; Raimon (N.), Wolf (P.), "Ethique et générosités" in Le Monde, 11 octobre 1989 ; Rufin (J.C.), "Guerre ici, famine là", Le Monde des débats, Janvier 1993 ; Rony Brauman

(entretien avec) in Le Monde, 24 novembre 1992 ; Daniel (J.), "La faute", Le Nouvel Observateur, 21 avril 1991 ; Brasselet (H.), "quand la politique se mêle de l'humanitaire" in Le Monde, 13 novembre 1992 ; Faes (G.), "Comment codifier le droit d'urgence ?", Jeune Afrique, 17 décembre 1992 ; Fontaine (A.), "l'ingérence" in Le Monde, 6 juillet 1991 ; B Kouchner (B.), "Le droit d'urgence" in Le Monde, 2 décembre 1992 ; Ramonet (I.), "Intervenir" in Le Monde Diplomatique, janvier 1993 ; Joxe (A.), "Humanitarisme et empires" in Le Monde Diplomatique, janvier 1993 ; Chevillier Gendreau (M.), "Ingérence, charte et droit international" in Le Monde Diplomatique, janvier 1993 ; Jeune Afrique, "Pas de répit pour les French doctors", 17 février 1992 ; Isnard (I.), "La stratégie du soldat de plomb" in Le Monde, 26 décembre 1992 ; "Humanitaire : alibi de la puissance ou de l'impuissance ?" in Le Monde des débats, Janvier 1993 ; Sommaruga (C.), "faut-il repenser l'action humanitaire ?" in Le Monde, 19 février 1993.

[46] Cf. les bombardements américains du printemps 1993.

[47] Cf. les exécutions d'enfants aux USA, l'affaire irlandaise, les questions basque ou corse en France, le traitement des minorités immigrées.

[48] Rufin (J.C.), Le piège humanitaire, opus cit.

[49] Rodinson (M.), "La peste communautaire" in Le Monde, 1 décembre 1989.

[50] Le Monde, 12 mai 1993 ; 16 juin 1993.

[51] Prince Sadmuddin Aga Khan, Abdel Kader Chanderli, "La dernière croisade" in Le Monde, 4 novembre 1992 ; "Bruits de croisade à l'ONU" in Le Monde, 12 novembre, 1992 ; Le monde, 4 décembre 1992, 15 juillet 1993 et 17 juillet 1993. Le caractère ambigu de l'offre de l'OCI a été accentué par certaines déclarations, telle celle du ministre de la défense de la Malaisie, selon lequel le contingent malais se considérerait comme engagé dans une "guerre sainte". Pour leur part, les Serbes auraient déclaré que les troupes en question seraient accueillies comme des "agresseurs", nonobstant leur couverture onusienne, Le Monde, 17 juillet 1993.

[52] Cf. les mouvements de foule contre les forces humanitaires accusées de conduire une nouvelle colonisation, en juin-juillet 1993.

[53] Cahiers de l'Express, N° 20, Mars 1993 ; "L'alibi humanitaire" in Le Monde des Débats, N° 4, Janvier 1993.

[54] Cahiers de l'Express, N° 20, Mars 1993 ; "L'alibi humanitaire" in Le Monde des Débats, N° 4, Janvier 1993.

[55] Kouchner (B.), *ibid*, p 30.

[56] Etienne (B.), *L'islamisme radical*, Paris, Hachette, 1987, p.316.

[57] Rufin (J.C.) , *Le piège humanitaire*, *opus cit.*, p 368.

[58] Médecins sans frontières : *Populations en danger*, *opus cit.*

[59] Kouchner (B.), in *Abbé Pierre...*, *opus cit.*, p. 112.

[60] *Le Monde*, 17 juin 1993.

[61] *Le Monde*, 12 mai 1993, 15 juin 1993, 16 juin 1993, dont l'éditorial : "De Vienne à Sarajevo", 17 juin 1993 ; François Schlosser, "les couacs de la conférence de Vienne. Droits de l'Homme : les violeurs se rebiffent", *Le Nouvel Observateur*, 17 juin 1993.

[62] J. Lacan : " Il n'y a que les martyrs pour être sans pitié ni crainte. Croyez moi, le jour du triomphe des martyrs, c'est l'incendie universel ", *Séminaire, Livre VII, l'éthique de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1986, p 311.