

Discours de guerre contre dialogues de paix Les cas de l'ex-Yougoslavie et du Rwanda

Laurent GAYER & Alexandre JAUNAIT

« Il y a quelque chose de beau dans cette haine des autres, de ceux qui ne soutiennent pas ce que tu soutiens ». Mihailo, 22 ans, supporter de l'équipe de football belgradoise « Partisan », 20 janvier 1990 [1].

Dans tout conflit, la guerre des mots précède et annonce généralement le feu des armes. Les deux cas d'étude que nous aborderons ici ne font pas exception à cette règle. Au contraire, les crimes de masse [2] perpétrés en ex-Yougoslavie et au Rwanda ont bien été préparés et initiés par des discours politiques belliqueux, à terme, belligères. Les fondements idéologiques autant que la dynamique de production puis d'application de ces discours de guerre leur confèrent cependant un caractère spécifique. La propagande guerrière à l'origine de ces conflits se soucie ainsi peu de l'extension du territoire et du renforcement de la souveraineté de l'Etat existant. De fait, elle annonce et se réjouit à l'avance de la fin du politique entendu comme principe social régulateur et intégrateur [3], transcendant la diversité des citoyens pour construire un « monde commun » au-delà des identités primordiales. Le « viol des foules par la propagande politique » [4] n'est pas, évidemment, un phénomène propre à l'après-Guerre froide. Nazisme et stalinisme offrent des précédents évidents, dont certains belligérants des conflits d'ex-Yougoslavie et du Rwanda se réclament d'ailleurs, au niveau tant des moyens que des fins [5]. La focalisation prioritairement localiste de ces conflits les distingue cependant des guerres classiques également préparées et annoncées par le « viol des foules ». Au contraire du nazisme et du fascisme, le communautarisme serbe ou hutu n'anticipe et ne prépare ainsi aucun conflit inter-étatique mais bien une guerre civile, où l'ennemi, bien que soutenu par l'étranger ou infiltré de l'extérieur, est d'abord le voisin, dont il s'agit de réinterpréter puis d'éliminer l'altérité. De fait, l'élargissement de l'espace vital et le renforcement de la souveraineté nationale attendus des retombées de la guerre ne constituent pas son principe initiateur. Ainsi, les guerres d'ex-Yougoslavie ou le génocide rwandais témoignent d'abord du « suicide d'une nation » [6], au cours duquel des sociétés mixtes et en voie de métissage plongèrent dans une fureur sans précédent pour s'en retourner à un chimérique âge d'or ethniquement épuré. Ainsi ces conflits furent-ils orchestrés par les cercles dirigeants d'États menacés d'effondrement [7], projetant d'asseoir la suprématie de leur communauté plutôt que de défendre et de renforcer la souveraineté de

l'État préexistant au conflit. En Yougoslavie comme au Rwanda, cette guerre à la citoyenneté n'a, paradoxalement, été rendue possible que par l'entrée des sociétés et des systèmes politiques locaux dans une phase de transition démocratique. La contradiction n'est pourtant qu'apparente. La prise de parole des acteurs de guerre dans l'espace public apparaît en effet, en Yougoslavie ou au Rwanda, comme une conséquence directe de l'émergence d'un « marché des idées » [8] pluraliste : de fait, l'ascension politique de ces acteurs a très largement procédé de timides processus de démocratisation mal menés, conduisant le marché naissant à une segmentation sur des bases ethniques et, in fine, à sa re-monopolisation par les entrepreneurs identitaires qu'il a lui-même porté sur le devant de la scène. Ces entrepreneurs identitaires occupent des positions sociales bien particulières. Il s'agit d'abord d'acteurs privés : intellectuels, scientifiques ou artistes de second rang, responsables sportifs (notamment issus du milieu du football), instrumentalisant un communautarisme virulent à des fins de promotion personnelle, sociale sinon politique. Artisans d'une violence discursive extrême, certains de ces entrepreneurs de la haine s'engageront par la suite aux côtés de milices dont la violence physique fut largement « libérée » par la violence symbolique des discours mortifères ayant précédé le « conflit » proprement dit [9] et fonctionnant comme la véritable condition de possibilité du passage à l'acte meurtrier. En Serbie, le cas d'« Arkan » apparaît emblématique de ces « intellectuels organiques » que l'on retrouve également en Afrique et qui « au contact permanent des combattants, vont donner sens à leurs entreprises ». Dans la plupart des cas, cependant, « les locuteurs les plus agressifs (...) ne sont pas aux avant-postes de la violence effective ». Au contraire, « Souvent spécialistes du verbe, ils partagent la répugnance pratique des intellectuels pour l'affrontement physique, qui contraste avec la fréquente fascination littéraire pour la violence et le sang » [10]. Notons également que, partout, ces acteurs ont trouvé des relais au sein des Églises mais aussi, et surtout, auprès des cercles dirigeants d'États en voie de communautarisation. Entre le pouvoir politique et les éléments belliqueux de la société civile s'organisent en effet des allers-retours permanents qui unissent acteurs étatiques et non-étatiques, entretenus par des liens népotistes d'autant plus puissants qu'ils sont à la fois informels et récusés – bien que de notoriété publique. À cet égard, il faut non seulement dévoiler, mais aussi comprendre comment ces liens secrets participent d'une stratégie de guerre à part entière. En ex-Yougoslavie et au Rwanda, les acteurs étatiques ont ainsi délégué à ces acteurs privés l'exercice de la violence verbale illégitime, pour s'en absoudre aux yeux de la communauté internationale. En effet, ces conflits présentent la

particularité d'intégrer les stratégies orientées vers l'opinion internationale. Ainsi, c'est par souci prophylactique – afin de profiter d'une aide extérieure ou de prévenir une éventuelle action coercitive internationale – que ces États délèguent le discours et la violence illégitimes de la radicalité identitaire, que cette violence soit symbolique (sous-traitance de la propagande belliciste aux médias, préparant le passage à l'acte) ou physique (opérations miliciennes une fois les hostilités déclenchées). Devant des dynamiques guerrières aussi opaques et diffuses, il est extrêmement difficile d'imputer les responsabilités de la guerre. De la mise en lumière de tels processus dépend pourtant l'avenir de la paix dans tous les États issus de ces conflits, où la mémoire des peuples demeure à vif, réclamant ardemment justice et vérité avant que l'on puisse songer à toute réconciliation éventuelle. À l'instar des milices, cette mémoire du conflit doit être désarmée pour permettre la paix. Dans une perspective socio-politique, à partir de l'étude du cas yougoslave et rwandais, nous chercherons donc ici à mettre en lumière les dynamiques à l'œuvre dans des discours de guerre tendant à mettre en place des « mécanismes de justification, directe ou indirecte, de la violence physique exercée au nom du groupe à prétention dominante » [11], cette violence symbolique contribuant à la levée des tabous sociaux et annonçant des conflits de proximité où la mise à mort elle-même se change en écriture, prolongeant les formes discursives à l'origine de la guerre. Nous nous interrogerons enfin sur la place des discours de paix dans ces conflits identitaires : pourquoi et comment ont-ils été vaincus par les discours, les pratiques puis la mémoire de guerre, avant, pendant et après le conflit ? Dynamiques de production et enjeux des discours de guerre à l'origine des conflits d'ex-Yougoslavie et du Rwanda En ex-Yougoslavie comme au Rwanda, la « guerre » [12] a été préparée et initiée par les formes discursives les plus diverses. Romans, revues, pamphlets, émissions radios et télévisées, prêches, chansons, dessins (figés comme animés), graffitis muraux ou rencontres sportives y ont contribué conjointement au « discours de guerre ». De fait, ces espaces de sublimation de la violence physique ont connu dans les deux cas une véritable inversion de leur fonction régulatrice traditionnelle [13], ce processus facilitant le passage de la violence discursive à la violence physique, à l'heure des hostilités déclarées [14]. Bien que s'inspirant d'éléments anciens (les premières décisions du Conseil d'État serbe sur le « nettoyage ethnique » remontent par exemple à 1807 [15]), cette rhétorique belligène a été construite dans les deux cas entre la fin des années 1980 et le milieu des années 1990, c'est-à-dire sur une période très brève par rapport au passé dans lequel elle a cherché à s'inscrire (s'étendant sur six cent ans en ex-Yougoslavie et sur une histoire

millénaire au Rwanda [16]). Régulièrement réinterprété, sinon purement et simplement réinventé, comme les communautés qu'il entend défendre et incarner, le communautarisme est de fait un objet hybride construit sur l'anti-hybridité. C'est là l'un des nombreux paradoxes de cet objet politique encore mal identifié, procédant de deux autres dynamiques sociologiques a priori contradictoires : celle de l'exclusion et celle de la (re-)socialisation, dont la congruence ne peut ultimement être accomplie que dans la guerre annoncée puis advenue. Les logiques d'exclusion véhiculées par les discours de guerre d'ex-Yougoslavie et du Rwanda se déploient sur trois niveaux distincts : celui de la mitoyenneté et de l'intimité (représentant le lieu d'enracinement de l'ennemi [17] au niveau local), celui de la citoyenneté (l'ennemi devant également être chassé de l'espace national), celui de l'humanité enfin (l'ennemi devant être, en définitive, exclu du genre humain). À tous les niveaux où ils opèrent, ces discours d'exclusion puisent leur légitimité dans une relecture instrumentale du passé. L'histoire se trouve sacralisée par les acteurs communautaristes alors même qu'elle est radicalement réinterprétée à l'aune des besoins présents, souvent grâce à diverses « amnésies libératrices » [18] effaçant la mémoire partagée et par-là même la part de l'ennemi en soi. Des discours en guerre contre la mitoyenneté Un des premiers enjeux de la relecture de l'histoire inter-communautaire consiste à nier la fluidité des appartenances identitaires, à un moment où celle-ci tend à se généraliser dans le partage de la mitoyenneté, voire de l'intimité, notamment dans des centres urbains que le critique d'architecture François Chaslin qualifie de « lieu principal du métissage culturel et religieux, celui des mariages mixtes, de l'abandon des anciennes fratries, des rituels ancestraux, de l'érosion des valeurs traditionnelles de la famille et du clan » [19]. Intellectuels, scientifiques, artistes, religieux ou cercles dirigeants urbains à l'origine des discours de guerre n'orientent pourtant pas seulement leur haine contre les villes, nouvelles Gomorrhes promises à la chute. Ainsi s'attaque-t-on dès la fin des années 1980, en ex-Yougoslavie, à l'archaïsme rural du komsiluk bosniaque, signifiant « voisinage » en turc et désignant le système de coexistence quotidienne entre des communautés différentes, associées dans une communauté non politique et non territorialisée : le millet. Pour Xavier Bougarel, le komsiluk est pourtant moins « l'expression d'une tolérance séculaire » qu'un « mécanisme de réassurance quotidienne entre membres de communautés différentes ». Dans le komsiluk, le caractère stable des relations inter-communautaires passe avant tout par un « chacun chez soi, chacun à sa place », dont le garant demeure, en dernière instance, l'État. Que celui-ci cesse de garantir ce caractère pacifique au niveau national, et le komsiluk, « recherche de la sécurité par la

réciprocité et la paix », peut alors basculer dans le crime, « recherche de la sécurité par l'exclusion et la guerre » [20]. Progressivement, l'idée de mitoyenneté des communautés se trouve ainsi discréditée, rendue impensable par les acteurs communautaristes, intellectuels et/ou politiques. Ainsi, en Bosnie, avant la guerre, Alija Itzebegovic s'adresse régulièrement à ses « concitoyens et komsije » serbes et croates. Souhaitant faire des Musulmans une nation politique et souveraine, les dirigeants du SDA [21] s'en prennent pourtant déjà à « l'esprit de komsiluk », localiste et pacifiste. Après le début de la guerre, la critique se fait plus dure encore, comme l'illustre cet extrait d'un article d'Alija Piric paru dans la revue Liljan : « Les gens, tout simplement, ne veulent pas admettre le fait que tout ceci était un mensonge, une tromperie et du temps perdu (...). Nous avons inversé, semble-t-il, les rapports : qui est un frère, qui un ami et qui un quelconque komsija ou connaissance ? Mais il y a, cependant, une raison qui m'encourage et me fait croire qu'à l'avenir les Bosniaques passeront devant leur komsija avec une bonne dose de mépris, c'est qu'ils sont devenus une nation, qu'ils sont devenus les Bosniaques, qu'ils ont fait se rejoindre Bosnie, Bosniaques et patrimoine spirituel bosniaque » [22]. En Bosnie, le komsiluk repose donc sur une gestion harmonieuse de la mitoyenneté, effrayant les communautaristes mais excluant le partage de l'intimité. Si l'on invite ses komsije à participer à certaines fêtes religieuses, le mariage mixte, lui, est pourtant impensable. Le komsiluk assure ainsi la coexistence des communautés dans leur séparation, ce que remet précisément en question le mélange ethnique. Dans l'Afrique des Grands Lacs, la hantise du métissage, de l'identité ethnique diluée dans la modernité, se pose avec une plus grande acuité encore, dans la mesure où les frontières identitaires y sont traditionnellement plus floues que dans l'Europe balkanique. Au Burundi, René Lemarchand note ainsi que « Les identités ethniques ne sont pas immuables. Le passage d'un groupe à l'autre (généralement du statut de Hutu à celui de Tutsi) était commun. Le phénomène, connu sous le nom de "kihutura" en kirundi, autorisait un certain degré de mobilité sociale ascendante dans un environnement social où l'identité ethnique et le statut social étaient alignés l'un sur l'autre mais aucunement de façon rigide » [23]. Au Rwanda, depuis la révolution de 1959-1961 ayant abouti à la destitution de la monarchie tutsi, le métissage Hutu/Tutsi, bien que fréquent, se trouve découragé par les autorités politiques hutu. Kayibanda, premier président de la République rwandaise, lui-même marié à une Tutsi, interdit ainsi à certains cadres étatiques, et notamment aux officiers de l'armée, de l'imiter. Pour Jean-Pierre Chrétien, « La relation entre Hutu et femme tutsi était définitivement dénaturée. Désirée et interdite, elle continuera d'inspirer quelque

chose qui ressemble à la crainte » [24]. Progressivement, la propagande hutu tend alors à accréditer l'idée que par l'intermédiaire de ces « ibizungerezi » (« celles qui donnent le tournis » en kinyarwanda), les Tutsi infiltrent et manipulent toutes les sphères sociales et politiques, menaçant par-là les acquis de la révolution de 1959. Ainsi peut-on lire dans Kangura (principal porte-parole du Hutu Power, aux côtés de la Radio Télévision des Mille Collines), en novembre 1991 : « Les Tutsi ont vendu leurs femmes et leurs filles aux hauts responsables hutu. Un plan de marier les femmes tutsi aux intellectuels hutu potentiellement responsables de la gestion du pays a été mis en œuvre, ce qui a permis de placer dès à l'avance des espions incontournables dans les milieux hutu les plus influents » [25]. Des discours en guerre contre la citoyenneté Au-delà de la négation-destruction des relations de bon voisinage voire d'intimité partagée, les discours de guerre à l'origine des conflits d'ex-Yougoslavie et du Rwanda s'attaquent à l'ennemi à un niveau supérieur, « politique » ou « national ». Initialement, en Bosnie, la critique du komsiluk semble s'inscrire dans une logique de modernisation politique : la citoyenneté, en effet, est classiquement associée à la communauté politique, territoriale et abstraite [26] de la nation (ou, dans le cas yougoslave, de la Fédération multinationale, puisqu'il existait en fait six « nations » en Yougoslavie, reconnues par la Constitution de 1974). Le komsiluk, au contraire, repose sur une communauté d'inter-connaissance concrète, de face-à-face quotidien, infra sinon anti-politique. Pour Xavier Bougarel, « La citoyenneté en appelle à un individu abstrait, mettant de côté sa spécificité ethnique ou religieuse dès qu'il pénètre dans l'espace public abstrait qui le crée : la cité. Le komsiluk repose au contraire sur un individu concret, réaffirmant son appartenance ethnique ou religieuse dès qu'il pénètre dans l'espace public qui le crée : la rue, le village » [27]. Les communautaristes ne s'attaquent pourtant pas au bon voisinage de proximité pour lui substituer une véritable citoyenneté politique. Ils profitent de l'émergence d'un marché des idées pluralistes pour le détourner à leur avantage, prêts à dévoyer au passage les concepts classiques de nation et de citoyenneté [28]. Pour Jack Snyder et Karen Ballentine [29], le « marché des idées » est défini par ses entrepreneurs (les politiques) et leur offre (leurs programmes), par ses consommateurs (les électeurs, l'opinion publique), par ses intermédiaires (journalistes et tribuns), par ses institutions (parlements, groupes de presse, organes de régulation) et enfin par ses instruments (télévisions, journaux, manifestations). La structure de ce marché, qui n'en est peut-être un que dans un sens métaphorique assez lâche, dépend fondamentalement de la qualité de la compétition qui s'y exerce, l'offre devant y être plurielle et régulée pour que le marché apparaisse

véritablement intégré et non segmenté. Pour les auteurs, les périodes de transition démocratique présenteraient dans ce contexte de graves dangers puisqu'elles donnent naissance à un marché chrysalide, en voie de pluralisme mais demeurant largement monopolistique, où la compétition entre les offres apparaît faussement ouverte et peut à tout moment se segmenter sur des bases nationalistes, ethniques ou religieuses, pour se trouver enfin re-monopolisée par de nouveaux entrepreneurs politiques. Cette théorie nous semble bien s'appliquer aux conflits d'ex-Yougoslavie et du Rwanda, où de nouveaux entrepreneurs, plus identitaires que politiques, ont émergé dans un espace public en gestation, instrumentalisant cette conjoncture pour satisfaire leurs ambitions personnelles, anti-citoyennes. Ce dévoilement de l'offre pluraliste s'est fait avec l'appui des entrepreneurs patrimoniaux animant la parodie de démocratisation, mais aussi – et cela doit être gardé en mémoire à l'heure de la réconciliation – avec celui des consommateurs. L'offre belliqueuse n'a fructifié que parce qu'elle a rencontré une demande, au sein d'une opinion publique peu vigilante malgré les alertes des véritables acteurs citoyens de la société civile, lesquels furent rapidement mis en minorité à la veille de la guerre puis systématiquement éliminés aux premières heures de celle-ci. Cette réceptivité de l'opinion publique aux discours de guerre a bien été relevée par Jacques Sémelin dans ses récents travaux sur le « crime de masse » en ex-Yougoslavie. Pour lui, « Même si " l'information " n'est pas crédible, elle est crue. À cet égard, peur et propagande se trouvent dans une relation dialectique. (...) La peur d'être détruit rend recevable l'irrationalité du discours. Inversement, la propagande elle-même, par la diffusion répétée de messages anxiogènes, contribue à accroître la peur au sein d'une population déjà inquiète » [30]. En ex-Yougoslavie comme au Rwanda, les intellectuels ont joué un rôle décisif dans la production et la diffusion de cette propagande proprement effrayante. L'historienne Latinka Perovic a bien montré l'importance de ce phénomène dans le déchirement de la Yougoslavie : « On a assisté, entre autres, à la victoire d'un modèle culturel prôné par un quasi-intellectuel, décrit par Slobodan Jovanovic comme quelqu'un qui est titulaire d'un diplôme scolaire mais dépourvu d'éducation culturelle et morale. Dans les pages de Politika, pendant la révolution anti-bureaucratique, il a semé la haine et jeté les bases de la politique de guerre. Il a, pour la première fois, mis fin au courant ouest-européen qui, sans être jamais prédominant, n'en a pas moins toujours été présent dans la culture politique serbe, et il a proclamé l'auto-suffisance de la Serbie » [31]. Dans le cas yougoslave, Drinka Gojkovic note également que « Parmi les " producteurs d'idéologie " qui se sont trouvés sur le devant de la scène serbe dans les années 80, l'Union des écrivains de Serbie a fait partie des plus effrénés. (...)

Les années 80, rappelons le, avaient commencé à l'Union des écrivains par une forte poussée vers la démocratie. Elles se terminèrent, contre toute attente, à l'exact opposé – par le déferlement d'un nationalisme élémentaire. La résistance à l'idéologie de l'ancien pouvoir au début de la décennie a dégénéré à la fin de cette période en un soutien et une assistance au nouveau pouvoir, lui-même résolu à créer et instaurer une nouvelle idéologie » [32]. Les mêmes observations peuvent être faites pour décrire le rôle d'un certain milieu scientifique belgradois, rassemblé autour de l'Académie serbe des Sciences et des Arts, dont le Mémoire de 1986 constitua l'assise idéologique de l'« avènement du peuple » porté par Slobodan Milosevic en Serbie à partir de 1987. Pour l'historienne Olivera Milosavljevic, « Un certain nombre de ces académiciens actifs avaient appartenu dans les années précédentes à ce que l'on appelait l'intelligentsia critique, laquelle exigeait avant tout la démocratisation de la société et contestait la pensée unique en Yougoslavie. Le rôle actif qu'ils ont joué dans le processus de ce qu'on a appelé " l'avènement du peuple ", leur total soutien à la mise en œuvre d'une " solution " à la crise, leur adhésion consciente à la nouvelle pensée unique, aux conséquences plus catastrophiques que la précédente, témoignent de la compréhension toute relative du concept de démocratie au sein de cette intelligentsia critique » [33]. Entrepreneurs, intermédiaires, institutions et instruments du marché des idées auraient donc perverti conjointement et consciemment la logique pluraliste du phénomène qui les avait portés sur le devant de la scène publique. L'isolation de chaque acteur de guerre dans une des catégories définies par Snyder et Ballantine pose cependant problème. Il nous semble en effet que l'auto-destruction du marché des idées à laquelle on a assisté en ex-Yougoslavie ou au Rwanda a participé du brouillage de ces idéaux-types, au point que le consommateur s'y perde. L'écrivain Dobrica Cosic, membre de l'Académie serbe, théoricien de l'« avènement du peuple » puis président de la nouvelle Yougoslavie à partir de juin 1992, est-il ainsi un entrepreneur ou un intermédiaire politique ? Appartient-il à une institution scientifique ou à un instrument politique ? Ces questions demeurèrent sans réponse pour le peuple serbe, maintenu dans un flou artistique qui devait dissimuler les desseins véritables des acteurs de guerre en entretenant le mythe de leur autonomie politique. Un phénomène similaire put être observé au Rwanda au début des années 1990. Les acteurs de guerre liés au clan Habyarimana s'emparent alors de la modernité citoyenne pour la dévoyer, évoquant le multipartisme, la démocratie, ou encore la lutte contre le féodalisme (incarné par les Tutsi) alors qu'ils projettent au contraire la fragmentation de l'espace public naissant, ou plutôt sa régénération par l'annihilation de ses éléments prétendument

corrupteurs. Il importe cependant de préciser que le déni complet d'ethnicité peut apparaître aussi dangereux que sa toute-puissance pour l'exercice d'une véritable citoyenneté. Ainsi René Lemarchand a-t-il montré que, dans le cas du Burundi, le discours de la minorité tutsi au pouvoir est fondé sur un déni d'ethnicité instrumental. En effaçant les dissensions inter-communautaires, les Tutsi cherchent en effet à légitimer leurs privilèges ; leur vision de la société relève bien d'une idéologie élaborée consciemment, aussi dangereuse pour le débat citoyen que l'ethnicité radicale [34]. Ce qui a manqué et continue donc de faire défaut, dans les Balkans comme dans l'Afrique des Grands Lacs, ce sont d'abord les conditions de réalisation d'une citoyenneté responsable, soucieuse de la préservation de l'espace public commun. De fait, les discours extrémistes y ont progressivement mis fin à toute hypothèse de dialogue : ils sont adressés à des auditoires grandissants mais s'enferment dans le même temps dans l'impasse du monologue. Leur dernière étape, avant leur réalisation dans la guerre, est l'exclusion de l'autre d'un monde commun. Arrivé à ce point, le discours communautariste devient véritablement un discours de guerre. Des discours en guerre contre l'humanité Au-delà de l'exclusion de l'ennemi de l'espace local de la citoyenneté puis de l'espace national de la citoyenneté, les discours de guerre des conflits d'ex-Yougoslavie et du Rwanda cherchent à rejeter l'adversaire d'un champ beaucoup plus global : celui de l'humanité. C'est là l'ultime étape de la stratégie de différenciation poursuivie par les acteurs communautaristes : l'ennemi est bien radicalement différent, puisqu'il est à peine, voire n'est plus du tout, humain. Au Rwanda, le Tutsi est un « cafard » (« inyensi », anathème-leitmotiv de la propagande hutu), un « cancrelat », un « serpent ». La revue Kangura, jouant au Rwanda le rôle de courroie de transmission du pouvoir (à l'instar de Politika en Serbie), diffusa abondamment de telles « analyses ». L'article publié en mars 1993 par ce média de la haine et intitulé « Un cancrelat ne peut donner naissance à un papillon » est à ce titre particulièrement éloquent, puisque l'on y lit : « Nous avons commencé en disant qu'un cancrelat ne peut pas donner naissance à un papillon. Et c'est vrai. Un cancrelat donne naissance à un autre cancrelat » [35]. L'autre appartient à une espèce nuisible, abandonnée de Dieu lui-même : « La malédiction divine sera toujours sur eux car Dieu ne fait pas bon ménage avec un méchant », lit-on encore dans Kangura en juillet 1993. De même, en Serbie, V. K. Stojanovic, président de l'Association des enseignants universitaires et des scientifiques de Serbie, écrit dans une lettre ouverte au quotidien Politika le 8 février 1990 qu'« Aujourd'hui, les terroristes bestiaux se déchaînent au Kosovo et en Metohija en détruisant et en agressant tout ce qui est serbe ». La forme extrême que prend alors la dévalorisation de

l'adversaire – le refus de le considérer comme proprement humain – est pourtant extrêmement ambivalente. Elle s'accompagne en effet de sa sur-valorisation puisqu'on lui prête omnipotence et parfois omniprésence (surtout dans le cas rwandais, où les Tutsi sont accusés de s'être infiltrés dans tous les secteurs vitaux de la société) dans le temps même où on cherche à le dégrader à l'extrême. En outre, cette dégradation s'inscrit dans le cadre de théorisations raciales, aboutissant inévitablement à ranger l'ennemi dans une race, inférieure, déchue ou maudite mais inévitablement humaine. On touche là à l'aporie des discours de guerre sans la guerre : la dégradation ultime échappe aux mots et ne peut être que le fait des armes. Parallèlement à cette tentation d'exclure verbalement l'adversaire de l'humanité, la thèse du complot international, aussi bien en ex-Yougoslavie qu'au Rwanda, permet de s'auto-exclure de l'humanité, envisagée non plus comme catégorie morale mais comme champ politique. Il ne s'agit là ni plus ni moins que de la revendication à l'impunité totale, préparant à l'action. Au Rwanda, au mois de mai 1994, au moment où la Commission des droits de l'homme de l'ONU s'inquiète des « actes de génocide » dans le pays, les ténors de la Radio-Télévision des Mille Collines, se sentant mis en cause, rassurent leurs auditeurs sur le caractère illusoire de la justice internationale. Seule compte la loi du vainqueur (comme en ex-Yougoslavie) et l'essentiel est de gagner la guerre : « Si nous combattons et vainquons définitivement les cafards, personne ne nous jugera, car nous serons considérés comme des guerriers qui en plus gagnent. Si nous sommes vaincus, cela va de soi, même si tu t'enfonces dans le lac Kivu, ils feront tout pour te repêcher et te juger, pour ensuite te pendre » [36]. Les articles diffusés sur le site Internet de la république serbe srpska, datés de 1997, vont également dans ce sens, dénonçant avec virulence la propagande et les mensonges de l'Occident, incapable de percevoir le sacrifice des Serbes de Bosnie tombés pour sauver l'Europe du djihad arabo-bosniaque [37]. Dans cette logique, pour Pascal Bruckner, « Les Serbes se plaignent souvent d'être diabolisés, mis au ban des nations et voient dans cette exécution universelle une justification a posteriori de leur combat : ils sont seuls contre tous, ils ont donc raison » [38]. Ici se pose, comme au niveau national, le problème de l'éradication de la responsabilité, envisagée comme la volonté de gestion et de préservation d'un espace public commun. Après s'en être délesté au niveau national, il s'agit de s'affranchir du carcan imposé par la « communauté internationale », pourtant rarement décriée en tant que telle mais plutôt comme émanation des « grandes puissances » ou de « l'Occident ». Là encore, ces discours anti-universalistes frisent l'aporie : alors que l'on dénonce l'impérialisme des grandes puissances et une justice internationale

servant leurs velléités d'ingérence, il paraît impossible de se soustraire complètement à la « communauté internationale », au risque de perdre tout soutien extérieur mais aussi d'effrayer sa communauté en la précipitant dans la marginalité des barbares. Ainsi les articles du site Internet de la république srpska utilisent-ils des sources prioritairement britanniques et américaines pour appuyer leurs positions, tout en se demandant dans le même temps : « Existe-t-il quelque vérité que les obséquieux médias occidentaux n'aient pas déformée ? ». Du discours de guerre au passage à l'acte La relation entre discours et massacres soulève deux questions. La première, sociologique, concerne la manière par laquelle les discours ont préparé et rendu possibles les massacres, ce qui pose le problème de la responsabilité des atrocités et de la désignation des coupables, alors même que les formes discursives de la guerre pourraient être présentées comme « opposables » à la violence physique. D'où une deuxième question, de type épistémologique, qui met en jeu le problème plus général du « passage à l'acte » en contexte de guerre : connecter actes et discours implique de donner un sens à la violence déployée et suppose une certaine forme de rationalité dans l'exercice du délire mortel [39], là où la violence peut être a contrario pensée comme récurrence anthropologique ou surcroît pathologique de bestialité : « [la violence] a jeté par-dessus bord le lest des fins, elle a réduit la rationalité en esclavage. (...) Elle est pure praxis : la violence pour la violence » [40]. La démarche adoptée ici formule pourtant bien l'hypothèse d'une relation entre actes et discours qui se fonde sur les représentations des acteurs, sur les sujets de la violence et les formes de subjectivité qui président aux massacres. Analysant les formes du supplice d'Ancien régime, Foucault notait déjà que « Le supplice est une technique et il ne doit pas être assimilé à l'extrémité d'une rage en loi » [41]. Adopter cette démarche renvoie à la question sociologique des responsabilités dans le conflit en privilégiant l'analyse des contextes et des modalités de la violence à la lumière des discours : les contextes explicitent les actes mêmes et renvoient à leurs conditions de possibilité, ancrées aussi bien dans l'historicité du conflit que dans la forme des discours ou les positions sociales des acteurs. Le caractère programmatique des discours de guerre Lorsque l'on met en rapport les crimes et les discours en ex-Yougoslavie ou au Rwanda, on ne peut que noter le caractère véritablement programmatique des paroles. Comment ne pas faire de lien alors même que ce qui s'énonce devient réalité, alors que les paroles de la haine s'actualisent dans les massacres ? Aucun récit n'est alors anodin, la simple description prenant un caractère prophétique et auto-réalisateur. Ainsi le discours du patriarche Paul de Belgrade en 1991 s'analyse-t-il plus comme un appel au meurtre ou un énoncé des

violences à venir, dans sa forme sémantique même, qu'à un simple récit historique [42] ; reprenant les propos de l'archevêque Nikolaj de Zica, le patriarche s'interroge ainsi : « Si les Serbes se vengeaient en proportion de tous les crimes qui leur ont été infligés au cours de ce siècle, que faudrait-il qu'ils fassent ? Il faudrait qu'ils enterrent les hommes vivants, qu'ils rôttissent au feu les vivants, qu'ils les écorchent vifs, qu'ils hachent des enfants en morceaux sous les yeux de leurs parents. Cela les Serbes ne l'ont jamais fait, même pas aux bêtes fauves et encore moins aux humains » [43]. Si on déplace le regard du côté des médias, on découvre un système rhétorique marqué par l'horreur des descriptions et l'invention d'un véritable « sadisme sexuel » [44]. Le nerf de la manipulation médiatique consiste alors à infliger au spectateur ou à l'auditeur une dose d'effroi et de dégoût supérieure à ce qu'il est apte à supporter afin de briser en lui tout esprit critique en substituant le choc psychologique à la plausibilité : « La blessure provoquée par l'information horrifiante produit la conviction en remplaçant la logique et la preuve » [45]. La manipulation par le discours consiste alors à mettre la peur et la propagande en relation dialectique de sorte que les « sentiments de peur, historiquement enracinés, offrent de bonnes conditions de réceptivité à une propagande, même grossière » [46]. Deux phénomènes entremêlés se trouvent ainsi au cœur des discours. Le premier s'institue sur le bouleversement de l'économie psychique des individus par le fantasme du crime. Le crime est partout, toujours plus atroce, insoutenable de sorte que sa mise en scène interdit la véridiction et que le déni n'a plus lieu d'être –l'atrocité seule marque et imprègne la réalité, créant les conditions mêmes de réceptivité dont se nourrit la propagande. De là, s'enclenche un deuxième phénomène consistant à tirer le crime hors du fantasme et à le faire prendre chair. Nous avons vu que l'atrocité fantasmée, même en tant que mensonge, est pourtant réelle puisqu'elle s'incorpore aux représentations du sujet traumatisé : elle existe à part entière dans les représentations de sorte qu'il ne manque plus grand chose à son actualisation. C'est la deuxième fonction des discours de guerre que de déclencher le basculement de la représentation psychique à la réalité des corps, au sens austinien d'un discours performatif qui fait exister par son énonciation, ainsi que par un ensemble de conditions sociologiques soutenant l'économie du langage, ce que l'intrication des mots ne fait, dans la théorie saussurienne, que signifier [47]. A ce titre, le langage des discours ne peut être considéré comme performatif en soi. Ainsi que le remarque Bourdieu, il y a des conditions sociales à l'efficacité de l'énonciation, à la possibilité de « de pré-dire au sens d'appeler à l'être, par un dire exécutoire, ce que l'on dit, de faire advenir l'avenir que l'on énonce » [48]. C'est à cet égard que l'étude des crimes de

guerre renvoie à la responsabilité des tribuns : le travail de démêlage des faits et des mots auquel procède le chercheur dans son analyse du conflit et des responsabilités, construit une dialectique qui met en relation constante les institutions et les positions sociales des entrepreneurs identitaires d'une part, et la subjectivité des représentations discursives d'autre part. Ces deux dimensions mises en rapport permettent seules de mesurer l'efficacité sociale des discours faisant exister ce qu'ils énoncent [49]. Lorsque l'on déplace le regard sur les formes concrètes des crimes de guerre perpétrés en ex-Yougoslavie et au Rwanda, on est d'abord frappé par la portée délibérément symbolique des usages de la violence. Là encore, comment ne pas lier la guerre des mots au passage à l'acte lorsque celui-ci semble précipiter, comme en image, les discours dans les corps ? La négation même de l'altérité et le refus de reconnaissance de l'ennemi comme être humain impliquent une cohérence du meurtre : mourir comme un homme témoignerait d'une identité en contravention avec les formes discursives d'appel à la haine. Cette « incorporation » de la guerre suit à la lettre la mise en scène de l'ennemi dans la propagande : lorsque l'adversaire est comparé à un rat, il en découle qu'il doit être éliminé massivement comme un animal nuisible ; s'il est comparé à un mouton, il sera égorgé ; si c'est un cancrelat, il devient alors un insecte qu'on peut torturer et démembrer à l'instar d'une mouche dont on arracherait les ailes et les pattes [50]. La proximité analogique entre les discours et les meurtres instaure une véritable « somatisation » de la guerre. L'enjeu de celle-ci n'est plus d'agrandir un territoire ou d'accroître une puissance nationale mais bien « d'épurer », de nettoyer et d'homogénéiser. Les discours de guerre nous plongent ainsi au cœur de ces enjeux confinant au biologique selon l'hypothèse foucauldienne : « Les guerres ne se font plus au nom du souverain qu'il faut défendre ; elles se font au nom de l'existence de tous ; on dresse des populations entières à s'entretuer réciproquement au nom de la nécessité pour elles de vivre. Les massacres sont devenus vitaux ». La propagande de ces conflits témoigne d'une racialisation et d'une « biologisation » des discours qui déplacent, selon la problématique du biopouvoir, l'enjeu du pouvoir de la souveraineté à la vie en tant que telle. Il s'agit bien d'apparaître comme un être humain par rapport aux autres qui représentent un danger de type animal : la définition même de l'ennemi passe de la race à l'espèce et s'actualise dans des mises à mort traçant une différence biologique fondamentale et indépassable. La guerre ne peut être que totale, espèce contre espèce, débouchant sur le génocide présenté comme nécessité : « (...) l'existence en question n'est plus celle, juridique, de la souveraineté, c'est celle, biologique, d'une population. Si le génocide est bien le rêve des pouvoirs modernes, ce

n'est pas par un retour aujourd'hui du vieux droit de tuer ; c'est parce que le pouvoir se situe et s'exerce au niveau de la vie, de l'espèce, de la race et des phénomènes massifs de population » [51]. Tout le travail de manipulation des entrepreneurs identitaires se concentre alors dans l'effort de faire apparaître – et « d'appeler à l'être » – l'ennemi dans sa différence biologique et de constituer le groupe sur ces principes de vision et de conflit radicaux. Il faut unifier le groupe autour des mêmes principes de découpage, de discrimination et d'identification de l'autre afin de fusionner les fantasmes, les peurs et les haines. C'est le partage du délire, des visions et des divisions qui, en dernière instance, constitue l'unité du groupe : « Le pouvoir sur le groupe qu'il s'agit de porter à l'existence en tant que groupe est inséparablement un pouvoir de faire le groupe en lui imposant des principes de vision et de division communs, donc une vision unique de son identité et une vision identique de son unité » [52]. Assigner les identités par les corps

Nous avons exposé plus haut l'hypothèse selon laquelle le délire mortel des massacres n'était pas dénué d'une certaine forme de rationalité, ou au moins d'un « sens » à prendre en compte au niveau des représentations des acteurs. Et nous avons vu jusqu'ici qu'il y avait un lien entre les discours et les actes, lien d'autant plus visible que les discours annonçaient et actualisaient leurs énoncés. Mais quels sens peut-on alors attribuer à ce lien ? Cette question demeure un problème empirique d'autant plus crucial que si le lien actes/discours semble avéré, on ne peut généralement en tirer que des observations de type analogique. Or ce qui nous intéresse ici, au-delà de la simple vérification positive d'un lien, c'est bien d'en connaître la nature et de savoir à quelles opérations mentales renvoient la minutie et la précision des formes du passage à l'acte. Du côté de l'anthropologie, une première piste nous est fournie par les travaux de Mary Douglas qui mettent en avant le corps comme lieu de précipitation des clivages, des forces sociales, des tensions identitaires et territoriales au cœur de la violence : le corps « est le modèle par excellence de tout système fini. Ses limites peuvent représenter les frontières menacées ou précaires. Comme le corps a une structure complexe, les fonctions de, et les relations entre, ses différentes parties peuvent servir de symbole à d'autres structures complexes. Il est impossible d'interpréter correctement les rites qui font appel aux excréments, au lait maternel, à la salive etc., si l'on ignore que le corps est un symbole de la société, et que le corps humain reproduit à une petite échelle les pouvoirs et les dangers qu'on attribue à la structure sociale » [53]. L'idée du corps comme représentation cosmologique des univers mentaux et comme systématique des logiques sociales, si elle est intéressante, ne permet pas néanmoins de dépasser la vision purement symbolique du lien corps/discours qui

demeure dans le registre analogique. L'anthropologie d'Arjun Appadurai, en introduisant l'incertitude liée à la globalisation, s'inscrit dans une relecture des travaux de Douglas en reconnaissant également ce lien du corps au discours comme incontestable : « Yet it is clear that the violence inflicted on the human body in ethnic contexts is never entirely random or lacking in cultural form (...) it becomes clear that even the worst acts of degradation – involving faeces, urine, body parts ; beheading, impaling, gutting, sawing ; raping, burning, hanging, and suffocating – have macabre forms of cultural design, and violent predictability » [54] ; il n'y a pas de violence purement aléatoire, celle-ci ayant un sens plongeant dans les contextes sociaux spécifiques du lieu où elle se déroule. L'analyse d'Appadurai lie ainsi, dans la continuité théorique de la plupart des lectures symboliques du corps, la violence aux désordres identitaires provoqués par les phénomènes de la mondialisation [55]. On en retiendra, pour notre hypothèse, que la violence infligée aux corps, outre de n'être pas un « hasard » dans ses formes, peut s'expliquer – et surtout s'actualiser – dans la recherche d'une identité en proie à l'incertitude et aux bouleversements. Si l'on affronte ces thèses aux contextes de notre analyse on remarque d'abord de quelle manière les crimes réinvestissent les héritages historiques. Au Rwanda, les anciennes catégories ethno-administratives coloniales servent de support à la construction de taxinomies ethniques qui règlent les techniques de la mise à mort. Dans l'ex-Yougoslavie, les crimes prennent la voie analogique de la transgression des interdits qui conditionnaient auparavant la coexistence des communautés distinctes (le viol des femmes et des domiciles représente une transgression suprême du *komsiluk*). Le crime ne revêt plus une simple dimension métaphorique, mais constitue un schéma de catégorisation de l'Autre qui fixe les repères manquant à l'identité propre du criminel. Appadurai souligne ainsi comment le corps est un terrain d'affirmation, à très forte dimension psychique de constitution du moi et de l'altérité, de la différence ethnique, « in a sort of premortem autopsy, which, rather than achieving death because of prior uncertainty, achieves categorical certainty through death and dismemberment » [56]. Parallèlement à la dimension performative des discours, on peut lire ici la performativité des crimes qui font advenir les catégories qu'ils construisent ou réinvestissent dans le marasme identitaire. Le crime devient une assignation identitaire où les catégories ne décrivent pas simplement la réalité, mais participent au contraire à la construction d'une objectivité sociale fantasmée : « L'acte de catégorisation, lorsqu'il parvient à se faire reconnaître ou lorsqu'il est exercé par une autorité reconnue, exerce par soi un pouvoir : les catégories " ethniques " ou " régionales ", comme les catégories de parenté,

instituent une réalité en usant du pouvoir de révélation et de construction exercé par l'objectivation dans les discours » [57]. Nous sommes ici au cœur d'une forme psychique de construction de la réalité sociale où le crime institue une certitude par un acte meurtrier d'affirmation et d'assignation de l'identité de l'Autre comme repère à la sienne propre. Subjectivité, violence physique et violence symbolique

Dans l'analyse du rapport entre les discours et les crimes perpétrés en ex-Yougoslavie et au Rwanda, nous avons fait le choix de déplacer le regard sur les représentations des acteurs afin de dépasser – ce qui demeure difficile et appelle encore de nombreuses enquêtes de terrain – l'établissement d'un simple lien analogique entre discours et pratiques de guerre. Ces représentations sont fondamentales car elles mettent à jour les modalités de subjectivation de la violence qui se rapportent aux discours. On a vu en effet que les formes de la mise à mort constituaient un type d'affirmation identitaire, « d'objectivation » de la victime au sens hégélien d'une constitution de soi dans l'instauration d'un dispositif sujet/objet producteur d'identité [58]. On retrouve ici les analyses de Foucault pour lequel le rapport au corps est déjà un rapport à soi par la présence de la médiation sociale dans les représentations de son propre corps. Seulement, une fois affirmé que la violence décrite a un « sens » identitaire, encore faut-il lier ce sens à ses conditions de possibilité – que nous avons déjà étudiées – et aux discours. Ainsi la rationalité délirante de ces crimes naît-elle d'une subjectivation par la violence qui nous renvoie aux discours. Car si les crimes sont bien, par leurs modalités, une affirmation identitaire, ils sont également une actualisation des classements et des catégories produits par les discours. On peut ainsi souligner : 1) le rapport entre discours et pratiques de guerre ; 2) l'hypothèse d'un « sens de la violence » au niveau des représentations individuelles des sujets ; ce qui nous permet d'établir : 3) un lien entre la subjectivation produite par les discours et l'actualisation par les acteurs de leur propre identité. En effet, en donnant à l'ennemi une mort « adéquate » à sa catégorie discursive, c'est bien la pureté et la légitimité de sa propre identité qu'on affirme conjointement. Enfin, on reprendra ici les termes de Philippe Braud pour expliciter cette hypothèse d'une subjectivation de la violence dans les discours. Nous sommes là au cœur des mécanismes étatiques qui exercent un effet de légitimation indirect des actes de guerre en ex-Yougoslavie et au Rwanda : « Les comportements de mépris au quotidien, les discours de haine, l'exhibition de titres arrogants de supériorité mettent donc en place, avec le temps, une " autorisation " de violence contre des victimes désignées comme boucs émissaires » [59]. L'impunité des criminels s'affiche ainsi au plus haut niveau, est relayée par les médias et se diffuse dans tout le corps social sans jamais se montrer non plus à

visage entièrement découvert. C'est donc au niveau micro-social des individus que va se déployer cette légitimité – et ses effets – créant un climat propice à la haine, sans pour autant légitimer directement et explicitement les exactions. Personne ne prend en charge de manière explicite les crimes au point d'en dédouaner leurs auteurs. Il faut ainsi distinguer le niveau très subtil de production de violence symbolique du côté des entrepreneurs identitaires – manipulateurs habiles qui déploient les conditions de perpétration des crimes sans jamais (ou le moins possible) les commander directement ou les encourager explicitement, et d'autre part le niveau de ceux qui reçoivent le discours et en actualisent l'horreur – tout en investissant une signification identitaire personnelle dans ces actualisations. C'est là sans doute ce qui caractérise le mieux la persistance des logiques de domination sociale dans le cadre de conflits dont l'atrocité masque qu'il puisse encore y avoir des formes de rationalité dans le déploiement de l'horreur. Il reste à investir ce niveau de la réception des discours afin de comprendre de quelle manière la subjectivation à et par la violence s'effectue concrètement et de manière singulière au niveau des acteurs, dans la dimension psychologique d'un sujet s'effectuant lui-même à partir d'un objet-victime. C'est là toute la difficulté de faire tenir ensemble l'hypothèse d'une manipulation et d'une domination d'une part, et d'autre part la réalité d'un sujet criminel devenu sujet de son crime... Vaincre la paix Nous avons déjà suggéré qu'en ex-Yougoslavie comme au Rwanda, la guerre a d'abord été rendue possible par l'élimination des voix pacifistes à la veille et surtout aux premières heures du conflit armé. Il nous paraît cependant indispensable de revenir sur ce processus ayant abouti dans les deux cas au triomphe de l'irresponsabilité criminelle sur la responsabilité citoyenne. Dans nos cas d'étude, la guerre a éclaté au moment où commençait à émerger une société civile porteuse d'un projet citoyen. Au Rwanda, les premières victimes de la fureur hutu sont ainsi elles-mêmes des Hutu : petits entrepreneurs, intellectuels critiques ou encore cadres ouverts à l'innovation, largement libérés des réflexes ethnocistes codifiés et entretenus par le régime. En Yougoslavie, il existait également un potentiel citoyen avant la guerre. Xavier Bougarel identifie cet embryon de société civile citoyenne dans les élites intellectuelles urbaines et dans la classe ouvrière, c'est-à-dire dans des catégories de population produites par le développement économique, insérées dans la modernité économique et culturelle et porteuses, dans les années 1980, de revendications démocratiques ou syndicales transcendant les frontières communautaires et rejetant le fondamentalisme religieux. A l'issue du conflit, tous ces acteurs pacifiques sinon pacifistes n'ont pas complètement disparu. En Serbie, le Cercle de Belgrade n'a ainsi cessé de rassembler et de mobiliser

divers intellectuels (philosophes, sociologues, historiens, etc.) en faveur de la paix. Autour de l'architecte et ancien maire de Belgrade, Bogdan Bogdanovic, une dizaine de colloques ont ainsi été organisés par le Cercle sur le thème de « l'autre Serbie » [60], qui ont tous rassemblé plus de cent intellectuels de tous horizons qui se sont presque tous prononcés contre la guerre, le totalitarisme et la persécution des populations non-serbes de Yougoslavie. De même, en Bosnie, face aux islamistes du SDA, des acteurs citoyens continuent aujourd'hui encore de défendre le projet d'une société bosniaque laïque et multiculturelle. Tel est notamment le cas de Srdan Dizdarevic, animateur du journal *Oslobodenje* (« Libération ») et aujourd'hui président du Comité Helsinki pour les droits de l'homme en Bosnie. Divers mouvements anti-nationalistes serbes survivent également en Bosnie aujourd'hui. Ceux-ci sont notamment à l'origine du « gouvernement fantôme » de Bosnie, comprenant huit membres (deux Musulmans, trois Croates et trois Serbes) appartenant aux trois partis citoyens de la Fédération croato-musulmane et aux trois autres de la République serbe. Dizdarevic résume ainsi les positions de cette « coalition citoyenne » : « La Bosnie dont nous rêvons est à l'opposé de celle que veulent les partis nationalistes (SDS [61], SDA, HDZ [62]) exclusivement fondée sur la notion d'ethnie. Nous croyons en un pays organisé comme les démocraties occidentales : un Etat de droit, un parlement, le respect des droits de l'homme, une économie de marché. Notre but, aujourd'hui, est de critiquer les lois présentées aux parlements par les partis nationalistes, en en proposant d'autres, et d'aider à la création d'associations de citoyens qui militent pour la démocratie » [63]. Ces courants pacifistes demeurent pourtant aujourd'hui extrêmement marginaux. D'abord parce que les populations déclassées par le processus de modernisation dans ces pays sont bien plus nombreuses que celles auxquelles il profite et qui lui sont donc acquises. La jeunesse désœuvrée et désorientée est ainsi la première à tomber dans les bras des milices et au Rwanda, selon Jean-François Bayart, 50 % de ces jeunes miliciens étaient séropositifs, n'ayant plus rien à perdre ni à espérer [64]. On voit mal comment de tels acteurs pourraient alors embrasser le projet de démocratisation, c'est à dire afficher leur préférence pour l'avenir et la stabilité alors que le présent est leur seul horizon, au-delà duquel ne se profile que la mort, physique ou sociale. En outre, dans tous les cas, la répression qui s'est abattue sur les acteurs citoyens de la société civile les a très largement écartés de l'espace public. Le 9 mars 1991, Slobodan Milosevic écrase ainsi la manifestation des pacifistes serbes à Belgrade, en la justifiant par ces mots : « Il faut arrêter ça, sinon c'est la guerre ! ». La manifestation du 5 avril 1992 à Sarajevo sera réprimée de façon similaire. De même, en Serbie et au Rwanda,

la presse est épurée avant comme pendant le conflit – le pouvoir n'hésitant pas, dans le cas rwandais, à faire emprisonner pour quelques jours des journalistes à sa solde pour entretenir le mythe de leur autonomie. Partout, les acteurs pacifistes sont donc les premières victimes de la guerre et ils sont emprisonnés ou exterminés pour trahison de leur peuple. Comme l'a bien noté Elizabeth Picard dans le cas du Liban et de l'Irlande du Nord [65], mais cela est vrai de tous les conflits identitaires, l'élimination de la dissension interne précède et annonce ainsi celle de l'autre, auquel on ne pourra s'attaquer qu'après avoir conquis le monopole de la parole politique légitime dans sa propre communauté. L'élimination des voix de la paix doit permettre de déclencher puis de conduire la guerre. Elle peut également aider à la gagner, au stade de l'armistice. En effet, la marginalisation des acteurs et des discours de paix à l'issue du conflit armé offre aux acteurs de guerre d'imposer leur propre vision de la paix et d'échapper à toute opposition critique. Discours et pratiques de paix deviennent alors impossibles mais aussi impensables à l'heure de la reconstruction, puisqu'ils se heurtent aux dogmes du primordialisme, qui sort renforcé de tous les conflits identitaires. Cette mise en échec des discours de paix est décisive. Elle signe l'arrêt de mort du dialogue et ouvre l'ère du monologue et de la surenchère dans les propos haineux, rendant à son tour difficile le passage à la paix. Au-delà, la construction de cette paix se trouvera également freinée par deux caractéristiques des discours à l'origine de la guerre : la garantie de l'impunité accordée aux entrepreneurs de guerre privés, qu'ils suggèrent avec la bienveillance de l'Etat et, en second lieu, leur dépassement de la discrimination ami/ennemi, excluant tout dialogue avec l'adversaire et donc toute possibilité de construire la paix avec lui. Briser la paix en brisant la société civile Dans les conflits d'ex-Yougoslavie et du Rwanda, lorsque le pouvoir entre en guerre, il ne peut mener qu'une guerre totale contre ses ennemis. Or, la radicalité, aussi bien dans les actes que dans les discours qui la préparent et la légitiment, se caractérise par l'opposition à l'infini de deux extrêmes de sorte que tout espace médian en devient impensable. Dans un contexte de conflictualité forte où les adversaires s'opposent d'abord par des discours dont les surenchères respectives tendent à un irrationnel complet, l'existence d'un tiers vient perturber l'économie de la guerre. En l'occurrence, c'est la société civile citoyenne [66] qui tient lieu de tiers dans les conflits d'ex-Yougoslavie et du Rwanda. A ce titre, elle est un barrage à la guerre, de la même manière que le tiers logique rend possible l'interlocution au niveau des échanges linguistiques en facilitant la compréhension et en stabilisant la signification des termes. Comme dans la théorie de Benvéniste [67], la société civile joue à la fois un rôle de repère et de médiation. Elle est

le troisième terme qui autorise la contextualisation du conflit, sa mesure, sa comparaison et par là même la vraisemblance des formules dans lesquelles il est exprimé. La société civile joue un rôle d'arbitrage permettant au moins le dévoilement des stratégies diffamatoires : « Le tiers introduit ainsi des discontinuités et des brèches dans la relation duale immobile ou circulaire, il permet dès lors à la fois l'opposition et la conciliation, la division et la tolérance, l'apparition du conflit et sa neutralisation (...) » [68]. De ce fait, les tentatives systématiques d'étouffement de la société civile tendent à prouver que les acteurs de la guerre sont également les bénéficiaires de la violence. Les entrepreneurs du conflit n'ont pas intérêt à la rationalisation des termes belligères dont ils récoltent les fruits. A cet égard, la société civile constitue un danger majeur puisqu'elle est un acteur de paix potentiel, sans doute le plus important, et surtout le témoin et le juge moral des discours déployés. Toute la stratégie discursive des acteurs de guerre est menacée par ce tiers élément capable de démystifier les propos les plus aberrants : la société civile citoyenne existe ainsi comme un pôle médian qui neutralise les caricatures mensongères et incite à la conciliation dans un contexte épuré des constructions mystificatrices. Ces caractéristiques de la société civile en font le dernier obstacle à la guerre et donc, le premier objectif à éliminer. Ainsi, à Sarajevo, la manifestation pacifiste du 5 avril 1992 est simultanément condamnée par le SDS serbe et le SDA bosniaque qui s'entendent sur un point au moins : briser les potentiels acteurs de paix [69]. On peut également opposer la société civile et les acteurs de guerre relativement à leurs modalités d'expression. En effet, la société civile – condition de possibilité du pluralisme démocratique – incarne traditionnellement un dialogue de paix. Comme nous venons de l'expliquer, ce n'est pas tant le contenu pacificateur qui nous intéresse que la forme dialogique qui l'exprime : la société civile s'affirme par le dialogue, c'est à dire la multilatéralité des opinions qui se confrontent selon certains protocoles garantissant l'expression de tous et la réciprocité des appréciations [70]. À l'opposé, les acteurs de guerre sont porteurs de discours, simples monologues de haine dont la juxtaposition dessine l'idéologie de la guerre et la figure de l'ennemi. D'un côté, on retrouve donc la société civile, instaurant un dialogue dont le propre est de décroiser les forclusions communautaires et de transcender les allégeances ethniques – opération proprement politique ; de l'autre, on trouve les dirigeants communautaires qui assènent de manière unilatérale des monologues non soumis à la récusation ou à la réciprocité. Lorsque les chefs s'accordent pour casser la société civile, ils savent délibérément qu'ils commencent la guerre en ouvrant la voie à l'anarchie discursive : les monologues vont pouvoir s'affronter en-dehors de

toute forme d'esprit critique ou d'évaluation. La vérification et la contestation ne seront plus possibles car avec la mise à mort de la société civile, c'est l'existence d'espaces médians qui s'efface au profit d'un règne unilatéral du croire qui tient les individus dans la dépendance de ses qualifications haineuses. Le dépassement de la discrimination ami/ennemi et ses conséquences sur la paix Pour faire la guerre, il faut désigner un ennemi. La guerre classique entre les États présente cette facilité de pouvoir être identifiée par la désignation mutuelle de l'Autre comme ennemi. L'échange de violence s'ordonne ainsi dans les termes d'une réciprocité qui préserve les virtualités de paix. Ce qui frappe à première vue dans les conflits d'ex-Yougoslavie et du Rwanda, c'est l'effacement de la figure de l'ennemi. L'ennemi n'étant pas un étranger mais au contraire quelqu'un marqué par la proximité de la coexistence, il faut briser la familiarité de l'identification en soustrayant l'ennemi à la comparaison [71]. Ce dernier n'est alors plus un homme haï : ce n'est tout simplement plus un homme. Les discours de guerre ethnique peuvent être comparés à un jeu à somme nulle dans lequel l'affirmation identitaire se déploierait en contrepoint de la reconnaissance de l'altérité jusqu'à extinction complète de cette dernière. L'Autre n'en est pas un, le Musulman n'est pas un être humain, pas plus que le Tutsi. On peut suivre sans rupture le fil des métaphores qui alimentent les pratiques de guerre par des identifications de l'ennemi à des animaux, des insectes ou des sous-hommes. Dans une guerre où l'ennemi est celui avec lequel on a déjà vécu, le voisin, plus besoin de reconnaissance : la seule issue consiste dans sa soustraction à la communauté des hommes. A cet égard, Reinhardt Koselleck repère certaines récurrences historiques des conflits longs. Il spécifie notamment trois types de ce qu'il appelle des « concepts antonymes asymétriques » : les antonymes Hellènes/barbares, chrétiens/païens et hommes/sous-hommes ou non-hommes. A chaque période historique correspond une ligne d'exclusion qui se joue concomitamment comme définition productrice d'identité. En définissant l'Autre on se définit soi-même par la circonscription qu'opèrent les mots. Mais ce à quoi l'épistémologie historique de Koselleck nous invite à réfléchir, c'est d'abord à l'impossibilité de faire la paix qui est amenée par la progressivité de ces concepts antonymes. Car faire la paix avec un ennemi est toujours possible dans le cadre d'un conflit classique où l'identification de l'ennemi vaut comme reconnaissance. Mais lorsque cet ennemi est nié dans sa dimension d'être humain, c'est la possibilité même de la paix qui s'efface avec la figure de l'interlocuteur. La guerre est condamnée à durer ou à s'achever dans l'extermination du bios de l'autre, car on ne peut ni perdre ni coexister avec des « cafards » ou des monstres... Les conflits d'ex-Yougoslavie et du Rwanda se comprennent donc

également au travers de cette dualité fondamentale où l'identité du voisin est niée de telle sorte qu'il ne peut même pas prétendre à faire la paix, qu'il n'est pas un acteur en tant que tel. Ce que les entrepreneurs de guerre ont le mieux compris, c'est que pour gagner une guerre, il faut d'avance sacrifier la paix, la rendre impossible comme Cortès brûlant ses vaisseaux pour ne pas revenir dans l'ancien monde. La discrimination schmittienne définissant la politique se révèle donc ici particulièrement appropriée puisqu'elle préserve la possibilité de la paix par la reconnaissance implicite au fondement de la discrimination de l'ami et de l'ennemi : « Celui qui stylise la paix comme le concept dominant l'opposition " ami-ennemi ", doit lui aussi partir de l'idée que pour faire la paix il faut être deux, deux – au moins – qui soient capables et désireux de la comprendre. (...) Ce n'est pas que l'on craigne la paix mais bien plutôt que chacun cherche à faire sa propre paix. Aussi longtemps que les actions des hommes s'excluront et se limiteront les unes les autres, il existera des paires de concepts asymétriques et des techniques de négation interférant dans les conflits jusqu'à ce que naissent d'autres conflits » [72]. Dans les conflits d'ex-Yougoslavie et du Rwanda, le rôle de l'État et des médias semble donc, dans une perspective théorique, se jouer sous l'égide des références unitaires. Nous avons vu d'une part que le dialogue porté par la société civile était opposable aux monologues des acteurs de guerre, et que d'autre part les exacerbations identitaires traduisaient une volonté de « rendre homogène », aussi bien son identité propre que celle d'un ennemi, en dernière instance, nié comme autre. Ces deux traits témoignent ainsi d'une violence de l'unité par laquelle les jeux se déploient de manière solipsiste et présentent certaines des caractéristiques propres aux totalitarismes. Le passage à l'acte que nous avons étudié ne peut alors que confirmer cette rage de l'Un – comme l'aurait écrit Hölderlin – menant au délire mortel. De même, au stade de l'armistice, l'effacement de la figure de l'ennemi et sa mutation en un autre radical avec qui tout dialogue est devenu impossible apparaît comme un frein à toute paix véritable, laquelle ne pourrait passer que par la redécouverte et la reconnaissance de l'humanité de l'adversaire. Les cloisonnements identitaires se cristallisant actuellement en Bosnie ou au Rwanda indiquent que l'on en est encore loin. Faut-il pour autant en conclure à l'impossibilité de la paix dans les conflits d'ex-Yougoslavie et du Rwanda ? Face à de tels conflits ethniques, l'observateur est bien enclin au pessimisme et s'interdit tout pronostic. Les rapports dont nous avons traité entre violence symbolique et violence physique ne cessent de nous ramener à la réalité immédiate et pérenne du langage quand il emploie les mots de la guerre. Faire la paix suppose en effet un interlocuteur, un ennemi qu'on n'a pas nié, qu'on n'a pas tué et dont l'existence

biologique n'a pas été construite comme la raison d'être de la guerre. Lorsqu'un conflit a pour enjeu la « vie nue », il trouve difficilement son issue dans une « réconciliation nationale » car c'est bien la guerre des races que légitime la rhétorique de la guerre ethnique au Rwanda et en ex-Yougoslavie. À cet égard, on reconnaîtra encore l'actualité du retournement de l'adage clausewitzien qu'opère Foucault en affirmant que c'est finalement bien la politique qui est la continuation de la guerre et qu'en dernière instance, « la paix, dans le moindre de ses rouages, fait sourdement la guerre » [73].

[1] Cité par Ivan Colovic, « Le football, les hooligans et la guerre », in Nebojsa Popov, Radiographie d'un nationalisme, Paris, Editions de l'Atelier, 1998, p. 190.

[2] Sur le concept de « crime de masse », on se référera au travail de Jacques Sémelin, « Qu'est-ce qu'un crime de masse ? Le cas de l'ex-Yougoslavie », Critique internationale, n° 6, hiver 1999, où l'auteur suggère qu'au-delà de s'attaquer en masse aux civils, la purification ethnique vise à la « massification du crime », en impliquant le plus grand nombre d'individus possible. En outre, activé par des psychoses collectives entretenues par la propagande d'État, le crime de masse « ne se réduit pas à l'action de tuer à grande échelle : il consiste souvent à tuer atrocement », le passage à l'acte reposant sur l'idée de frappe préventive contre un ennemi intérieur, accusé par la propagande d'État de poursuivre l'annihilation du groupe politiquement dominant.

[3] Jean Leca repère la dépolitisation selon deux voies : la première consiste en une intériorisation parfaite des normes sociales (contrôle social pur) – ce n'est évidemment pas le cas en Yougoslavie et au Rwanda puisqu'il y a « conflit ». La seconde voie consiste, elle, en l'éclatement complet consécutif à une guerre civile, sur le modèle de la scission de l'Inde et du Pakistan puis du Pakistan et du Bangladesh. Jean LECA, « Le repérage du politique », Projet, janvier 1973, pp. 11-24.

[4] Voir Serge Tchakhotine, Le viol des foules par la propagande politique, Paris, Gallimard, 1939.

[5] Milosevic et ses alliés du SPS ont ainsi su tirer profit de leur héritage communiste, notamment dans leur encadrement/instrumentalisation de la presse (écrite, audiovisuelle et

radiophonique), des écrivains, du milieu scientifique ou sportif. La référence de Franjo Tudjman et du HDZ au passé nazi des Oustachis est elle aussi évidente, alors que l'on a pu parler de « nazisme tropical » au Rwanda pour qualifier les dérives du régime hutu de Habyarimana.

[6] Un remarquable documentaire de la B.B.C. porte précisément ce titre dans sa version française. Rappelons pourtant que jusqu'en 1991, la Yougoslavie était officiellement constituée de six nations, l'État étant conçu comme « multinational ».

[7] Cette hypothèse, s'inspirant de la thèse désormais bien connue de William Zartman, est cependant contestée. Dans le cas des « violences extrêmes » se déployant en Afrique, Roland Marchal note ainsi que « cette explication ne résiste guère aux analyses circonstanciées : c'est l'État rwandais qui organise et légitime, avec le succès que l'on sait, le génocide de 1994 ». Cf. Roland Marchal, « Atomisation des fins et radicalisme des moyens. De quelques conflits africains », *Critique internationale*, n° 6, hiver 1999, p. 161. Pour une discussion critique de la thèse du « collapsing state », on pourra également se référer à Bertrand Badie, *Un monde sans souveraineté*, Paris, Fayard, 1999, ainsi qu'à Béatrice Hibou (dir.), *La privatisation des États*, Bruxelles, Complexe, 1999.

[8] Nous nous référons ici aux travaux de Jack Snyder et Karen Ballantine, notamment « Nationalism and the Marketplace of Ideas », *International Security*, automne 1994. Nous reviendrons sur cette question plus loin, mais précisons dès à présent que le concept de « marché des idées » ne peut être entendu que dans un sens métaphorique, notamment parce que ceux qui ne prennent pas part à la transaction n'en « bénéficient » pas moins directement.

[9] Comme le note bien Jacques Sémelin, les guerres d'ex-Yougoslavie peuvent difficilement être interprétées en termes de conflit classique, puisque « Le crime de masse tend ici à se détacher presque complètement de la pratique ou du contexte de la guerre. Certes, il cherche encore à se justifier au nom d'une prétendue " menace " et à se présenter comme un acte de guerre. Mais, sur le " champ de bataille ", il n'y a rien d'autre que lui, ou presque ». Cf. Jacques Sémelin, « Qu'est-ce qu'un crime de masse ? », *op. cit.*, p. 146.

[10] *Idem.*

[11] Philippe Braud, « Violence symbolique, violence physique : éléments de problématisation », in Jean Hannoyer (dir.), *Guerres civiles. Economies de la violence, dimensions de la civilité*, Paris/Beyrouth, Karthala/CERMOC, 1999, p. 40.

[12] Nous employons ici le terme entre guillemets pour signaler à quel point les crimes de masse d'ex-Yougoslavie et du Rwanda s'écartent de la grammaire classique des conflits, que ceux-ci soient interétatiques ou civils. Cf. note 9.

[13] Sur la fonction « civilisatrice » du sport, notamment en tant qu'instrument de régulation des pulsions guerrières, cf. Norbert Elias et Eric Dunning, *Sport et civilisation. La violence maîtrisée*, Paris, Fayard, 1994.

[14] Sur cette question de la perversion des espaces traditionnels de « réorientation » de la violence, cf. Philippe Braud, « Violence symbolique, violence physique », *op.cit.*

[15] Sur ce sujet, cf. Mirko Grmek, Marc Gijdara et Neven Simac, *Le nettoyage ethnique*, Paris, Fayard, 1993.

[16] Le communautarisme hutu a cherché à s'inscrire dans une histoire millénaire en reprenant à l'ethnologie coloniale l'idée du conflit atavique entre races bantoues (hutu) et nilotiques, hamitiques ou éthiopiens (tutsi). Le discours de guerre hutu mis au point au début des années 1990 n'en réduit pas moins très largement l'Histoire à la révolution hutu de 1959 et à ses suites. De 1990 à 1994, les soldats du FPR (Front patriotique rwandais) sont ainsi accusés de vouloir rétablir le pouvoir féodal tutsi.

[17] Nous emploierons ici le terme d'« ennemi » ou d'« adversaire » non pas tant pour nous situer dans une perspective schmittienne, dont nous verrons plus loin les limites relativement à nos cas d'étude, mais pour éviter de recourir au terme d'« Autre », ramenant l'antagonisme à l'altérité (par le singulier du nom), alors que l'enjeu des conflits qui nous occupent ici est précisément de savoir qui, parmi les autres, est à exclure, dominer ou exterminer.

[18] Nous empruntons l'expression à Rémy Letourneau, in « Le Québec Moderne, un chapitre du grand récit collectif des Québécois », *Revue française de science politique*, n° 42, 1992.

[19] François Chaslin, *Une haine monumentale*, Paris, Descartes & Cie, 1997, p. 44.

[20] Xavier Bougarel, *Bosnie : anatomie d'un conflit*, Paris, La Découverte, 1996, p. 84.

[21] Srpska Demokratska Aktije (Parti de l'action démocratique).

[22] Cité par Xavier Bougarel, *ibid.*, p. 94.

[23] René Lemarchand, *Burundi : ethnocide as discourse and practice*, Cambridge, CUP, 1994, p. 8.

[24] Jean-Pierre Chrétien (dir.), *Rwanda : les médias du génocide*, Paris, Karthala, 1995, p. 161.

[25] *Kangura*, Kigali, n°6, novembre 1991, pp. 6-8.

[26] C'est en cela précisément que la nation est une « communauté imaginée » pour Benedict Anderson : « Elle est imaginée (imagined) parce que même les membres de la plus petite des nations ne connaîtront jamais la plupart de leurs concitoyens (...) ». Benedict Anderson, *L'imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, Paris, La Découverte, 1996, p. 19.

[27] Xavier Bougarel, *Bosnie : anatomie d'un conflit*, *op. cit.*, p. 85.

[28] Pour Eric Hobsbawm, « C'est un programme idéologique, celui du nationalisme, qui suppose et aspire à la congruence universelle de la citoyenneté et d'une nationalité censée précéder l'État ». En d'autres termes, on trouve déjà aux fondements du nationalisme la volonté d'assimiler le concept abstrait du contractualisme citoyen à une communauté sociologique. Le communautarisme radicalise et primordialise cependant le nationalisme en accentuant à l'extrême la concrétude de cette communauté fictive. Cf. Eric Hobsbawm, « Citoyenneté européenne, citoyenneté nationale : une solution de continuité », in Bruno Théret (dir.), *L'État, la finance et le social. Souveraineté nationale et construction européenne*, Paris, La Découverte, 1995, p. 553.

[29] Jack Snyder et Karen Ballantine, « Nationalism and the Marketplace of Ideas », *International Security*, automne 1994.

[30] Jacques Sémelin, « Qu'est-ce qu'un crime de masse ? », op. cit., p. 148.

[31] Latinka Perovic, « Le dos tourné à la modernisation », op. cit., p. 133.

[32] Drinka Gojkovic, « Un traumatisme sans catharsis », in Nebojsa Popov (dir.), Radiographie d'un nationalisme, op. cit., p. 239-240.

[33] Olivera Milosavljevic, « Du mauvais usage de l'autorité scientifique », in Nebojsa Popov, op. cit., p. 232.

[34] René Lemarchand, Burundi : ethnocide as discourse and practice, op. cit.

[35] Kangura, n°40, mars 93, pp. 17-18.

[36] Radio-Télévision des Milles collines, 24 ou 25.5. 94 : Ananie Nkurunziza.

[37] Voir « Who are Muslims of Bosnia ». SM Libray, <http://www.srpska-mreza.com/>.

[38] Pascal Bruckner, « L'innocence du bourreau », Esprit, Paris, août-septembre 1994, p. 163.

[39] Ou de ce que Sémelin appelle une « rationalité délirante ». Jacques Sémelin, « Qu'est-ce qu'un crime de masse ? », op. cit.

[40] Wolfgang Sofsky, Traité de la violence, op. cit., p. 49.

[41] Michel Foucault, Surveiller et punir, naissance de la prison, Paris, Gallimard, 1995, p. 43.

[42] Dans sa théorie du récit, Jean-Pierre Faye montre de quelle manière du réel peut être manifesté ou produit à partir d'un récit faux. Le faux, ou l'exagération mise en récit, font partie intégrante de l'économie du discours et de la production des effets de ce discours au titre de l'idéologie. Jean-Pierre Faye, Théorie du récit. Introduction aux « langages totalitaires », Paris, Hermann, 1972.

[43] Cité par Pascal Bruckner, « L'innocence du bourreau », op. cit., p. 166.

[44] Nous empruntons l'expression de « sadisme sexuel » à Véronique Nahoum-Grappe, « L'épuration ethnique comme programme », *Esprit*, août-septembre 1994, p. 137.

[45] *Idem*.

[46] Jacques Sémelin, « Qu'est-ce qu'un crime de masse ? », *op. cit.*, p. 148.

[47] En l'occurrence, il s'agirait d'un perlocutoire, c'est à dire « un acte qui, en plus de faire tout ce qu'il fait en tant qu'il est aussi une locution (...) produit quelque chose " PAR le fait " de dire (d'où le préfixe per) ». J. L. Austin, *Quand dire, c'est faire*, Paris, Seuil, 1991, p. 181.

[48] Pierre Bourdieu, « La force de la représentation » in *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*, Paris, Fayard, 1982, p. 137.

[49] « Saisir à la fois ce qui est institué, sans oublier qu'il s'agit seulement de la résultante, à un moment donné du temps, de la lutte pour faire exister ou " inexister " ce qui existe, et les représentations, énoncés performatifs qui prétendent faire advenir, ce qu'ils énoncent, restituer à la fois les structures objectives et le rapport à ces structures, à commencer par la prétention à les transformer, c'est se donner les moyens de rendre raison plus complètement de la " réalité ", donc de comprendre et de prévoir plus exactement les potentialités qu'elle enferme ou, plus précisément, les chances qu'elle offre objectivement aux différentes prétentions subjectives », Pierre Bourdieu, « La force de la représentation », *op. cit.*, p. 142-143.

[50] Nous reprenons ici les termes d'un article de Laurence Hansen-Löve : « l'autre ne doit pas être traité comme un homme, mais plutôt comme un mouton (qu'on égorge), un cancrelat, un insecte (qu'on peut torturer impunément, comme les enfants arrachent, en jouant, les ailes des mouches), un rat (dont la reproduction galopante menace la communauté) ». Laurence Hansen-Löve, « Penser la guerre totale : lecture des rapports Mazowiecki », *Esprit*, n° 8-9, août-septembre 1994, p. 148.

[51] Michel Foucault, *Histoire de la sexualité. La volonté de Savoir*, *op. cit.*, p. 180.

[52] Pierre Bourdieu, « La force de la représentation », *op. cit.*, p. 141.

[53] Mary Douglas, *De la souillure. Essai sur les notions de pollution et de tabou*, Paris, La Découverte, 1997, p. 231.

[54] Arjun Appadurai, « Dead Certainty : Ethnic Violence in the Era of Globalization », *Public Culture*, 10(2), 1998, p. 909.

[55] « Yet, to my knowledge, no single work has sought to explore the precise ways in which the ethnic body can be a theatre for the engagement of uncertainty under the special circumstances of globalization », Arjun Appadurai, « Dead Certainty », *op. cit.*, p. 906.

[56] *Idem.*

[57] Pierre Bourdieu, « La force de la représentation », *op. cit.*, p. 140.

[58] Sur la « mise-en-objet » comme « matrice de subjectivation », cf. les analyses de Jean-Pierre Wargnier, *Construire la culture matérielle. L'homme qui pensait avec ses doigts*, Paris, PUF, 1999.

[59] Philippe Braud, « Violence symbolique, violence physique », *op. cit.*, p. 40-41.

[60] On consultera sur ce thème le numéro des Temps modernes intitulé « Une autre Serbie », février-mars 1994.

[61] Straska Demokratska Stranka (Parti démocratique serbe).

[62] Hrvatska Demokratska Zajednica (Communauté démocratique croate).

[63] *Télérama*, Paris, n°2487, 10 septembre 1997.

[64] Jean-François Bayart, *L'illusion identitaire*, Paris, Fayard, 1996, p. 37.

[65] Elizabeth Picard, « De la domination du groupe à l'invention de son identité », in Denis-Constant Martin (dir.), *Cartes d'identité*, Paris, Presses de Sciences Po, 1994.

[66] Que nous distinguerons ici de la société civile traditionnelle dans la mesure où dans les conflits d'ex-Yougoslavie et du Rwanda, les entrepreneurs de guerre sont généralement des acteurs privés, ne

relevant ni complètement de l'État ni complètement du marché et s'apparentant donc à la société civile gramscienne.

[67] « Dépourvus de référence matérielle [le " Je " et le " Tu "] ne peuvent pas être mal employés ; n'assertant rien, ils ne sont pas soumis à la condition de vérité et échappent à la dénégation ». Emile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, Tome I, Paris, Gallimard, 1966, p. 254, cité par Dany-Robert Dufour, *Les Mystères de la trinité*, Paris, Gallimard, 1990, p. 79. La référence analogique à la linguistique permet ici de poser les discours de guerre dans le registre du mensonge global et de la manipulation. Le discours duel échappe ainsi à la véridiction et ouvre conséquemment la voie au délire mortel.

[68] Jean-Marie Donegani et Marc Sadoun, *La Démocratie imparfaite*, Paris, Gallimard, 1994, p. 153.

[69] « Le 5 avril, à l'appel des mouvements pacifistes, des organisations syndicales et de la télévision, entre 60.000 et 100.000 manifestants se rassemblent devant le Parlement bosniaque, conspuent les partis nationalistes au pouvoir et demandent la tenue d'élections anticipées. Envahissant le premier étage du Parlement, les manifestants y installent un Comité de salut national. Condamnée dans des termes presque identiques par le SDS et le SDA, isolée par les barrages des milices serbes et musulmanes qui empêchent l'arrivée des convois de mineurs et de métallurgistes partis de Tuzla, Zenica ou Vares, lâchée par les partis " citoyens ", cette manifestation est dispersée dans l'après-midi du 6 avril par les snipers du SDS installés sur le toit de l'Holiday Inn. Le 9 avril, le Comité de salut national annonce sa dissolution ». Xavier Bougarel, *Bosnie : Anatomie d'un conflit*, op. cit., p. 58.

[70] Ce qui n'est pas sans rappeler l'espace public habermassien dans lequel cette société civile inscrit son dialogue.

[71] Cornélius Castoriadis, dans un texte publié à titre posthume, associe la haine de soi et la haine de l'autre à la même racine : « Le refus de la monade psychique d'accepter ce qui, pour elle, est au même titre étranger : l'individu socialisé, dont elle a été forcée de revêtir la forme, les individus sociaux dont elle est obligée d'accepter la coexistence (toujours, profondément, moins réelle que son existence propre pour elle-même – donc aussi beaucoup plus facilement sacrificable ». Cornélius Castoriadis, « Haine de soi, haine de l'autre », *Le Monde*, 9 janvier 1999.

[72] Reinhardt Koselleck, « La sémantique historico-politique des concepts antonymes asymétriques » in *Le Futur passé, Contribution à la sémantique des temps historiques*, Paris, EHESS, 1990, p. 191-227.

[73] Michel Foucault, « Cours du 21 janvier 1976 » in « Il faut défendre la société ». Cours au Collège de France. 1976, Paris, Gallimard/Seuil, 1997, p. 43.