



HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	De la guerre tribale au crime contre l' humanite : Regards anthropologiques sur l' institution de la violence extreme
Author(s)	Clercq, Lucien
Citation	研究論集, 12, 339(左)-373(左)
Issue Date	2012-12-26
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/51976
Type	departmental bulletin paper
File Information	019_LUCIEN.pdf



De la guerre tribale au crime contre l'humanité: Regards anthropologiques sur l'institution de la violence extrême

*« Sans doute eût-il fallu, pour garder en soi un fond de gaieté,
ne rien voir du monde ni entendre qui vienne de son versant le plus sombre,
rien que les éclaircies au sommet et la musique parfois d'une ineffable beauté,
mais c'est là encore rêver tout haut, car croirait-on avoir occulté l'innommable
qu'il bondirait hors de l'ombre pour rentrer le rire dans la gorge. »*

Louis-René des Forêts (Ostinato)

CLERCQ Lucien

A la mémoire d'Alain Péters (1952–1995)

Résumé

L'anthropologie est longtemps restée discrète sur les mécanismes de la violence telle qu'elle se donne à voir dans sa forme guerrière. Ce n'est que récemment que les travaux de Philippe Descola ont apporté des précisions de première importance au fonctionnalisme attribué à la guerre, qui jusque là ne semblait répondre qu'à la volonté d'une détermination générale.

Dans sa forme tribale, et plus particulièrement en Amérique du sud, elle serait plutôt l'expression particulière de processus sociaux à travers laquelle l'identité est négociée puis reproduite en permanence. Il semblerait également qu'à la base de ces conflits collectifs se retrouve systématiquement la malveillance d'autrui et des motifs de vengeance puisant leurs sources dans la rancune de conflits passés, dont les chamanes sont les vecteurs principaux. Ces derniers pratiquent en permanence une guerre invisible dont nous tenterons d'évoquer les

contours et les enjeux sociaux. Ce fait guerrier prend aussi l'apparence d'un formidable marqueur identitaire pour certaines micros sociétés autour duquel elles se définissent. Bien que les stratégies de résistance guerrière aborigène ne se donnent plus à voir qu'en de rares endroits du globe, et face à de nouvelles forces en présence les dépassant, elles se transforment elles aussi. En assimilant les nouveaux enjeux de la lutte politique, c'est paradoxalement la formidable capacité à se battre de certaines ethnies qui signent leur disparition au sein d'une plus vaste identité comme nous le soulignerons grâce aux travaux de Yves Godineau en Asie du sud-est. Les régimes politiques, à plus forte raison lorsqu'ils sont totalitaires, cherchent à supprimer ces voix de l'altérité. Si chaque société humaine élabore les représentations pouvant créer et donner du sens à la vie sociale, Cornélius Castoriadis a montré que cette cohérence atteignait sa limite dans la société soviétique des années 1980, où l'Armée est devenue une institution autonome. Un nouveau type anthropologique d'individu n'évoluant que par son instinct guerrier est né dans cette société militaire, phase ultime d'un capitalisme bureaucratique ne cherchant qu'à s'étendre sans notion de limite, séparant les citoyens des lieux du pouvoir en les aliénant, loin des valeurs de base de la démocratie telle qu'envisagée dans la politique grecque. L'espace social se détruisant, la violence de guerre peut enfreindre les limites de l'acceptable en se transformant en une terreur collective et en « violence extrême » sur des civils dont le paroxysme fut atteint au XXe siècle avec l'assassinat génocidaire. La violence extrême ainsi instituée, il nous a paru nécessaire de souligner la différence certaine qu'il existe entre la guerre et le crime de cruauté en nous référant aux exceptionnels travaux de Véronique Nahoum-Grappe en anthropologie de la violence.

Introduction

L'anthropologue français Pierre Clastres (1934-1977) déplorait dans ses recherches en anthropologie politique l'absence presque totale chez les spécialistes des sociétés primitives d'une réflexion générale sur la violence dans son expression la plus collective telle qu'elle se donne à voir lors de la guerre. Si la question de la violence et de ses mécanismes n'est que rarement évoquée dans l'étude ethnologique des sociétés primitives et si le mythe du bon sauvage perpétuant un état de nature anarchique sans présence de lien social a longtemps insisté sur l'aspect pacifique et oisif de ces dernières, c'est

essentiellement parce que ces sociétés en ont une singulière horreur et que tout dans leurs modes de fonctionnement tend à la ritualiser, à la contrôler et ce afin de la réduire à son minimum.

Paradoxe de taille, c'est précisément dans ce but qu'elles se maintiennent dans un état de conflit quasi perpétuel avec leurs pairs, dont la subtile mécanique anti-étatique, magistralement expliquée dans *Archéologie de la guerre*¹, nous a permis de comprendre que chaque société s'organise afin d'assurer le contrôle de la violence et par extension, de ce qu'elle juge intolérable à ses yeux. Dans le cas des peuples primitifs, également qualifiés de sociétés pré-étatiques, cet intolérable prend la forme d'un pouvoir coercitif, inné à toute société humaine, dont ils tentent de se préserver à tout prix pour conserver leur autonomie, leur spécificité et leur survie.

Ces communautés de minorités indivisibles en apparence, obéissent pour la plupart à la même logique centrifuge et refusent l'émergence d'un état en leur sein. Cette volonté les oblige à demeurer dans un état de guerre permanente qui empêche ainsi l'apparition de tout pouvoir unifié despotique qui les condamnerait à disparaître, la perte de leur indépendance signifiant une mort culturelle et sociale certaine à très court terme, leur taille étant par définition particulièrement réduite.

I) La guerre tribale comme expression de rapports sociaux

L'ethnologie a depuis ce premier constat apporté des précisions au chapitre de la guerre, notamment en ce qui concerne les sociétés du bassin amazonien, et des recherches fondamentales plus récentes, menées par Philippe Descola, nous ont permis de comprendre que ce fonctionnalisme assigné à la guerre masquait quelque chose de primordial à une meilleure compréhension de ce qu'elle est en réalité, c'est-à-dire une façon particulière d'exprimer des processus sociaux. Au lieu d'envisager la guerre tribale comme un ensemble d'actions visant une détermination générale, il s'agirait plutôt de l'appréhender comme:

«une manifestation spécifique de certains types de rapports sociaux à travers lesquels l'identité, les frontières ethniques et les positions statutaires sont constamment négociées

¹ Clastres P., *Archéologie de la violence — La guerre dans les sociétés primitives*, Editions de l'aube, 1999 et 2005 pour l'édition de poche.

et reproduites. La cause, les motifs ou les résultats de la guerre sont moins significatifs que la manière dont elle découpe et différencie un champ social en paquets de relations distinctives dont l'analyse permet dès lors de cartographier des degrés d'altérité et d'établir les limites aussi bien que les recoupements de réseaux d'échange intertribaux et de systèmes politiques régionaux².»

Il s'agit donc de prendre garde à ne pas donner une cause unique à l'institutionnalisation de la violence en affirmant que les sociétés primitives ne font la guerre que pour se préserver de l'émergence étatique. Cette affirmation, malgré son intérêt remarquable, empêcherait de voir aussi quels sont les systèmes politiques locaux en place et la manière dont s'organise les échanges particulièrement structurés entre tribus. Cette idée directement héritée du structuralisme permet de comprendre, comme l'avait déjà souligné Claude Lévi-Strauss en 1943³, que les échanges économiques comme les conflits guerriers en Amérique du sud sont deux aspects complémentaires d'un même processus social.

La guerre est donc l'une des variantes possibles d'un système de rapports sociaux, et non pas une finalité qui puiserait sa source dans un ensemble de causes semblables à tous les conflits⁴. Il faudrait alors tenter de mettre à jour la logique qui lie ce régime d'hostilité à un type de relations particulières et établir les conditions auxquelles le système doit répondre pour que se transforment ces relations⁵.

Ce serait d'ailleurs une analyse du conflit guerrier très omniprésent chez les Jivaro qui permettrait de mettre à jour bien des composantes de leur culture et de leur organisation sociale. En effet, Philippe Descola distingue deux formes uniques d'oppositions guerrières chez ces populations, différenciées autant par leurs causes, leurs protagonistes et leurs buts:

- la guerre intratribale (*meset* en langue Achuar, signifiant «dommage») perçue

² Descola P., «Les Affinités sélectives Alliance, guerre et prédation dans l'ensemble jivaro», in *L'Homme*, 1993, tome 33, n°126-128. pp. 171-190.

³ Lévi-Strauss C., «Guerre et commerce chez les indiens d'Amérique du Sud», in *Renaissance I*, pp. 122-139., 1943.

⁴ On rappellera la critique du structuralisme qui opposa Pierre Clastres à Claude Lévi-Strauss lorsque celui-ci considérait la guerre comme une réponse à l'échange raté de biens, quand lui y voyait plutôt le refus de l'émergence de l'état.

⁵ Descola P., *Ibid.*, page 172.

comme le résultat d'une dégradation progressive mais inéluctable des rapports sociaux d'une même communauté. Tous les protagonistes se connaissant, le conflit prend la forme d'une vendetta qui peut être stoppée momentanément et circonscrite à un endroit précis.

- la guerre intertribale (*nanki jukimiau*, la «mobilisation des lances») où l'ennemi est anonyme et générique. Cependant, il doit être hors du champ de la parenté (différence de dialecte) mais partager la même identité culturelle jivaro, car son but essentiel est de procurer des têtes destinées au rituel de *tsantsa*⁶ et il n'existe aucune solution pour la stopper. Dans le cas de la vendetta, les ennemis ne sont jamais décapités. Les Achuar sont en effet des «braconniers de l'identité» selon la célèbre expression de l'auteur⁷, et la chasse aux têtes illustre la volonté de s'en procurer et d'assurer par ce processus son transfert à une naissance future dans le clan du tueur.

Nous constatons que sous ces deux *modus operandi* la guerre ne concerne que les Jivaro et leurs semblables et qu'elle ne prend jamais l'aspect d'une opposition au pouvoir blanc. Contrairement à d'autres populations aborigènes comme les Aïnu qui se soulevèrent deux fois contre le pouvoir japonais (guerres de Koshamain en 1456 et de Shakushain en 1669) et qui ne pratiquèrent jamais la guerre intratribale à notre connaissance, il n'y eu jamais de soulèvement généralisé chez les Jivaro, la guerre est donc toujours endogène.

Il est intéressant de souligner que chez les Aïnu tout conflit doit se résoudre obligatoirement par *ukocaranke* («laisser couler les mots réciproquement»), une argumentation mutuelle où les opposants après s'être assis débattent parfois des jours durant jusqu'à l'épuisement et la défaite de l'adversaire. L'importance des qualités oratoires et de la parole habile chez les populations aborigènes est cependant récurrente, comme en attestent presque toujours la présence des grands hommes qui doivent avoir ce don pour accéder à ce rang dans ces communautés (Jivaro, Baruya, Aïnu...)

⁶ Pour des informations complémentaires sur la pratique de la guerre chez les Jivaros et un résumé du livre de Philippe Descola, consulter Clercq L-L., «*Les lances du crépuscule. Relations Jivaros. Haute-Amazone: Introduction à la pensée de Philippe Descola*», in *Language Studies* n°20, 2012, Center for Language Studies, Otaru University of Commerce.

⁷ Descola P., *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2006.

Si les Jivaro bénéficient d'une situation géographique difficilement accessible, c'est également la sinistre réputation dont ils jouissent, et les rumeurs colportées par les ethnies intermédiaires les séparant des missions qui empêchèrent ces confrontations. Ils sont effectivement considérés comme détenteurs d'une folie destructrice relative à leur culture de la guerre qui tendrait à «une complète auto-destruction⁸». C'est encore Philippe Descola qui a analysé cet aspect morbide de la culture Jivaro, certes récurrent chez les populations de l'Amérique du Sud, mais poussé à l'excès chez eux en particulier. La première raison vient d'une logique où les infortunes de l'existence découlent toujours de la malveillance d'autrui, dont les chamanes sont les principaux vecteurs. Ils sont toujours responsables des maux dont quelqu'un souffre, et des morts non violentes.

La deuxième raison est que le mal causé par le chamane provient d'une inimitié plus ancienne, presque toujours liée à une infraction aux règles d'échanges des personnes, et des femmes en particulier. C'est ici la logique de la compensation par soustraction qui entre alors en jeu afin de retrouver un équilibre acceptable pour la personne lésée. Il s'agit de compenser le meurtre par la suppression du responsable, ou l'obtention d'un don sous forme de fusil qui implicitement, offre le potentiel d'une mort à venir. Il est donc toujours ici question d'échanges, sauf que ce n'est plus ici un rapport concernant deux individus qui échangent objets ou femmes, mais un rapport collectif, car dans l'échange de morts tous sont plus ou moins affectés et tous peuvent être reconnus coupables. Il est donc possible de pratiquer un homicide sur tous les membres de la parentèle adverse, entraînant une escalade qui ne peut être stoppée qu'en restaurant une symétrie indispensable.

II) La guerre invisible des chamanes

Il semblerait donc que le motif principal au déclenchement d'une guerre soit la mort subite et généralement imprévue d'un membre de la parentèle causée par la magie néfaste d'un chamane. Si les causes de cette agression peuvent être diverses, elles sont presque toujours liées à des motifs de vengeance qui trouvent leurs sources dans la rancune de conflits passés. Le chamane est donc une figure tout à fait particulière de la communauté aborigène de par sa position ambivalente qui vise tout autant à combattre la

⁸ Ibid., page 177.

maladie et la mort qu'à la donner. Garant des secrets de la magie et possesseurs des objets sacrés qui lui permettent de la pratiquer, sa fonction n'est cependant pas celle d'un médecin. Il n'a pas la charge de guérir les affections communes qui peuvent toucher tout un chacun, les maladies classiques se soignant par la pharmacopée traditionnelle connue de tous. Son domaine de compétence est bien plus mystérieux, car lui seul peut combattre les maux invisibles provenant des puissances obscures cachées dans l'au-delà. Il sait prévenir la destruction des organes internes ou combattre les épidémies et a la capacité d'interpréter les événements néfastes qui touchent la communauté afin de l'en prévenir à l'avenir, en interdisant par exemple la consommation de certains produits responsables du mal.

Maurice Godelier a apporté des précisions fondamentales sur le rôle du *koulaka*, le chamane des Baruya, tribu des hautes montagnes de l'intérieur de la Nouvelle-Guinée avec laquelle il vécu pendant sept années⁹. Cette société qui se base sur une domination masculine très marquée et caractérise les nombreux rites d'initiation des jeunes gens, accorde toutefois exceptionnellement aux deux sexes la possibilité de pratiquer le chamanisme, même si au final un certain nombre d'activités magiques ne sont réservées qu'aux hommes: eux seuls participent aux expéditions guerrières afin de préparer la puissance magique qu'ils instilleront dans leurs armes. Fruit d'un long apprentissage, c'est l'unique cérémonie publique à mêler les deux sexes. Cas de figure singulier, le *koulaka* est donc chamane et sorcier à la fois. La conception même que se font les Baruya de la magie se trouve expliquée dans cette double fonction et se divise en deux pratiques: une sorcellerie secrète (*gritnié*) plutôt dirigée contre les personnes et une sorcellerie que l'on jette publiquement (*lakia*) visant des choses et des objets que l'adversaire possède. Il est intéressant de voir que dans un cas comme dans l'autre, le chamane n'a aucun pouvoir de cure et que seul le jeteur de sort peut lever l'envoûtement.

Le *koulaka* exerce son activité guerrière en envoyant son esprit patrouiller au-delà du territoire de sa tribu afin d'attaquer ses ennemis et les supprimer. C'est cette guerre invisible perpétuelle qui entretient le processus d'accumulations des rancunes intratribales et conduit inévitablement à plus ou moins long terme à la rupture de la paix. Tantôt producteur de magie blanche pour les siens, tantôt créateur de magie noire pour

⁹ Godelier M., *La production des grands hommes*, Champs essais, Flammarion, 2008.

ses ennemis, le chamane est à la fois générateur de lien social et son principal destructeur. Il a en lui une dualité qui lui fait également exercer sa fonction de guérisseur et d'oracle sous deux formes, l'une secrète et l'autre publique. C'est surtout cette activité invisible qui nous a semblé primordiale car, c'est elle qui conditionne cette guerre secrète répétée quotidiennement, où la notion d'esprit est fondamentale. Maurice Godelier a montré comment chaque nuit, lorsqu'il s'endort, l'esprit de l'homme Baruya s'envole afin de parcourir le territoire le la tribu. Chaque sommeil est donc le moment d'une dichotomie ou l'être humain se voit séparé de son esprit, raison pour laquelle il ne faut jamais réveiller brutalement quelqu'un d'endormi au risque d'une fracture psychique qui mettrait son existence en danger. Seul le chamane peut contrôler cette sortie du corps de l'esprit et c'est lui qui observe et protège ainsi toute la communauté dans son sommeil, alors qu'avec les autres chamanes de la parentèle, son esprit transformé en oiseau parcourt le territoire jusqu'en terres ennemies, tout en assurant la protection des esprits égarés ou tentant de franchir la barrière magique qui sépare les deux mondes. Les *koulaka* sont donc des sentinelles protégeant la communauté des sombres puissances de la nuit et des attaques des autres chamanes. Ils agissent par des actions bienfaisantes directement au service d'autrui sans que personne ne le sache, alors même que ce sont eux qui donnent la mort à l'ennemi.

A contrario, dans les cérémonies privées d'expulsion du mal pour lesquelles on les appellent, la communication avec l'au-delà doit être réalisée grâce à une transe rendue possible par divers moyens hallucinatoires, communs à toutes les populations pratiquant le chamanisme, inhalations massives de tabac, chants hypnotiques, etc. Une fois la séparation établie, le *koulaka* part à la recherche de l'esprit du malade afin de le ramener et d'extraire de son corps les projectiles ennemis généralement plantés dans son foie. C'est dans cette cure que nous trouvons peut-être une explication de la guerre perpétuelle puisque ces flèches une fois récupérées et soigneusement cachées dans sa cape, il asperge l'assistance d'une eau contenue dans des bambous qu'il jette ensuite, en les projetant symboliquement par la toiture de chaume, vers ses ennemis afin de les contaminer à leur tour. Ainsi, toute guérison est un acte d'agression, puisque ces poisons que l'on extrait du corps sont immédiatement envoyés à l'ennemi pour s'en débarrasser et le détruire du même coup. Une maladie étant déclenchée par une attaque chamannique qu'il faudra vengeance, nous retrouvons le schème de départ de notre propos et la spirale sans fin de vengeance qui caractérise la guerre intratribale.

Tout en étant perpétuelle, elle est aussi le type de rapport social qui nous permet le mieux de comprendre qu'autrui est essentiel à la pérennité de sa propre communauté. En effet, les Baruya nous montre que dans toute guerre victorieuse il leur faut nécessairement épargner une partie des ennemis afin de pouvoir se débarrasser sur eux des maladies et des affections potentielles qui les menacent. Il ne peut être concevable de pratiquer une guerre génocidaire d'extermination totale dans la pensée aborigène, et ce que nous pouvons aussi voir dans ses pratiques est la formidable présence de forces sociales en action qui souligne également la nécessité de préserver autrui pour pratiquer de l'échange. Les Baruya n'hésitent pas ainsi à aller chercher après quelques années d'anciens ennemis vaincus s'étant déplacé dans d'autres provinces afin de pratiquer à nouveau avec eux des échanges commerciaux.

Les lois du groupe sont donc constamment réaffirmées par le biais de la magie que pratique le chamane, car c'est aussi lui qui transforme les désordres sociaux et cosmiques en ordre. Ce faisant, en soignant individuellement, il montre les tabous que la culture a mis en place et qu'il ne faut pas transgresser au risque d'être victime d'afflictions, notamment lors de mauvaises pratiques cynégétiques qui entraînent une vengeance de l'esprit offensé. Il renforce par ce biais la conscience collective en remplaçant en son cœur l'individu et donne ainsi sa légitimité à la pratique de la guerre qu'il est à même de déclencher en percevant dans tout décès de l'un des membres de la communauté une agression de l'ennemi.

III) Le fait guerrier comme marqueur identitaire

Si de nos jours ces stratégies ouvertes de résistance guerrière aborigène ne se donnent encore à voir qu'en de rares endroits du globe, cette mécanique du fait guerrier nous semble toujours bien présente dans beaucoup d'entre elles. Elle a seulement pris d'autres formes, comme la communauté des guerriers elle-même se transforme pour continuer à exister. En effet, si la plupart de ces sociétés vivent désormais au sein d'états unifiés, rares sont ceux qui prennent en considération les revendications indigènes comme elles le souhaiteraient et la nécessité du combat pour la protection identitaire est donc plus que jamais d'actualité. Devant la massivité des nouvelles forces en présence, l'ethnie minoritaire a donc dû se transformer en repensant ses modalités de fonctionnement, et dans bien des cas assimiler les enjeux de la lutte politique pour assurer sa survie, ce qui peut être

considéré comme l'ultime violence qui leur est faite, en ce sens qu'elles doivent désormais apprendre à lutter avec les mêmes moyens que leur oppresseur. Il est même d'autres cas où leur capacité même à se battre et leur identité guerrière signent leur ultime assimilation, pris dans les rouages d'un système et d'un jeu politique qu'ils ne parviennent à maîtriser au final.

L'étude de Yves Godineau sur la recherche ethnographique en zone démilitarisée chez les Katu et les Ta Oï¹⁰, nous paraît en ce sens tout à fait intéressante. Ces deux populations indigènes voisines d'environ trente cinq mille individus, des districts reculés de la province de Saravane (Haute-Sékong), vivent sur des territoires de jungle montagnarde situés au Laos, sur la frontière vietnamienne. Ils se définissent comme un peuple de guerriers issu d'une femme et d'un chien, couple ancestral émergé du déluge originel, condamné à la barbarie et à l'isolement en raison de l'appétit féroce de leur père qui dévora l'écriture. Leur fonction symbolique est importante puisqu'ils maîtrisent les génies telluriques de la forêt et des montagnes ainsi que les puissances locales, ils sont donc associés aux grands rituels lao. Ils ferment ainsi l'univers mythico religieux vietnamien et laotien en contrôlant les esprits: «ils tiennent les confins de l'espace civilisé et à ce titre on les craint¹¹.» On s'aperçoit déjà ici que c'est la sauvagerie guerrière qui est elle-même garante de la protection des marges de la civilisation...

Les autorités laotiennes les considèrent comme des marginaux non intégrés au développement du pays, rappelons que leur territoire fut le dernier insoumis sur la carte coloniale de l'Indochine française, jusqu'à la seconde guerre mondiale. Ils forment ce que Georges Condominas a appelé une «société intercalaire» entre les grandes sociétés des plaines de la région. Leur statut est exceptionnel car:

«ils ne sont pas en marge du système politique régional mais sont une marge à l'intérieur de ce système, et correspondent à ce que Denis Vidal (1995: 135 sq.) dit du tribalisme en Inde: populations capables de maintenir une capacité d'autonomie à

¹⁰ Godineau Y., «Des survivants aux survivances. Quelle ethnographie en zone démilitarisée?» in *Anthropologues en danger — L'engagement sur le terrain*, sous la direction de Michel Agier, 1997, pages 51-62.

¹¹ Ibid., page 55.

*l'intérieur de systèmes politico-culturels dominants*¹²».

Habitants des profondeurs, ils occupent tout à la fois une fonction symbolique de repoussoirs des civilisations voisines, une fonction économique nécessaire à l'obtention d'esclaves et des produits de la forêt, et enfin une fonction stratégique puisqu'on ne peut techniquement pas traverser leur zone sans leur connaissance de la jungle. Ces montagnards sont des combattants de toujours et leur dangerosité se retrouve dans diverses oppositions avec leurs voisins: montagnards / gens des plaines, cueilleurs / riziculteurs, animistes / bouddhistes. Toutes les armées de la région, qu'elles soient chinoises, thaïes, vietnamiennes ou françaises menèrent régulièrement des campagnes de répression contre eux, sans jamais parvenir à leur disparition¹³. Leur capacité à manier les poisons alimente une veine mythique chargée d'angoisse qui trouve son paroxysme dans leur terrifiante familiarité avec les esprits mangeurs d'âmes. La terrible réputation de chasseurs de têtes de certains Katu, très probablement pratiquée jusque dans les années 1950, confirme en apothéose, dans un ultime rite d'affirmation, leur identité guerrière¹⁴.

La récupération politique dont ils ont été le jeu et telle que l'a décrite Yves Godineau nous a paru significative d'une forme de violence encore plus périlleuse à leur rencontre que la guerre à proprement parlé, celle de l'assimilation progressive à l'état lao. Nous l'avons vu, nombreux sont ceux qui ont tenté de détruire ou d'accaparer à leur profit cette «force sauvage» selon l'expression de l'auteur, tout en ayant pertinemment conscience du potentiel subversif de cette puissance. La dernière grande rébellion contre la colonisation française, celle des Bolovens, s'est étalée sur plus de 35 ans (1901-1936), se soldant par la mort de l'un des deux chefs historiques du mouvement (Kommadan). Or, obéissant à la logique de vendetta pour venger son père, c'est justement son fils (Sithon Kommadan) qui dirigera la première base vietminh du sud-Laos et assurera la continuité symbolique de cette lutte. Par un habile tour de passe-passe de la nouvelle autorité

¹² Ibid., page 54.

¹³ Ibid., page 56.

¹⁴ Pour une explication détaillée de la chasse aux têtes comme production de capital symbolique et du fait guerrier comme marqueur identitaire, consulter Descola P., «Les Affinités sélectives. Alliance, guerre et prédation dans l'ensemble jivaro.», In: L'Homme, 1993, tome 33, n°126-128. pp 182-187. On se reportera à l'étude de Yves Godineau citée précédemment pour une analyse de cette pratique plus spécifique à la branche Wa de la population montagnarde des Katu pp 58-59.

révolutionnaire, la rébellion des Bolovens devint ainsi la première geste du combat nationaliste du Laos, auquel aucun Lao ne prit justement part... A l'identique, ce sont les mêmes populations montagnardes qui combattront aux côtés du vietcong et du parti nationaliste Pathet lao. Aussitôt accaparées par l'idéal révolutionnaire communiste, ces sociétés marginalisées de tout temps devenues tout à coup héros du peuple pour les populations laotiennes et vietnamiennes durent servir de modèle, et subirent par conséquent d'intenses campagnes idéologiques en guise de remerciements.

Il fallu donc les rééduquer en faisant disparaître au plus vite les superstitions chamaniques, les cultes des esprits, les masques rituels, les sacrifices de buffle et dans un même mouvement détruire les habitations traditionnelles reflétant leur structure clanique devenue inadmissible. Les principaux intéressés, marquant leur vive opposition, s'attendaient pour leur part à être l'objet d'une reconnaissance internationale, compte tenu de leur vaillance lors des combats, et pensaient participer de plein droit à la construction d'une nouvelle société conforme à l'idéal socialiste pour lequel ils avaient combattu. On leur proposa au contraire un plan de développement afin de se rapprocher des vallées principales, et restructurer du même coup les villages en supprimant les longues maisons communes *rloong* ornées des crânes offerts aux esprits, garantes du prestige de la communauté et de l'affirmation de leur identité guerrière. En 1996, Yves Godineau assista au dernier départ de la population du village de Ban K. Ce fut la fin de l'affirmation pour les Katu et les Ta Oï d'une identité ethnique et historique comme groupe social guerrier, conformément au désir de l'armée d'empêcher toute légitimité guerrière pouvant revendiquer la libération du pays. Désormais en phase d'intégration totale au sein de l'identité lao en tant que figures marginales à jamais, c'est leur formidable capacité à se battre qui a paradoxalement signée leur perte.

IV) La démocratie contre l'Etat

Les régimes politiques, à plus forte raison quand ils sont totalitaires, semblent donc mettre un point d'honneur à faire taire ces voix de l'altérité et de l'identité culturelle qui trouvent souvent leur apogée dans la vie aborigène. Si chaque société humaine élabore les représentations capables de créer du sens et d'organiser une vie sociale cohérente pour vivre, Cornélius Castoriadis a souligné que cette cohérence atteignait sa limite dans la société soviétique des années 1980. L'Armée devint en effet une institution autonome

assumant les fonctions de l'état en promotionnant de par son essence même de la violence symbolique. Cette société a donc «crée un type anthropologique d'individus qui évolue suivant l'instinct guerrier et qui investit toute sa raison d'être dans la société militaire¹⁵».

Cette forme d'institution extrême lui apparaît comme la phase ultime d'un capitalisme bureaucratique qui n'a pour vocation que l'expansionnisme sans fin et par conséquent aucune notion de limite. Cela revient à dire en terme ethnologique que les structures sur lesquelles une société repose et dont elle a besoin pour fonctionner disparaissent au profit d'une volonté boulimique et macrophage incontrôlable. Ne visant qu'à s'étendre et à se renforcer, elle organise un contrôle de la population de plus en plus répressif pour endiguer toute contestation, qui auto alimente en retour la croissance militaire dans une spirale exponentielle. Christophe Premat met en lumière dans son étude la perspicacité de Cornélius Castoriadis qui explique ainsi l'accroissement des puissances nucléaires, puisque les nations depuis ce nouvel ordre du monde, ne semblent plus exister que par leur potentiel de destruction¹⁶. Si des recherches complémentaires restent à faire sur le degré de militarisation des sociétés modernes, il semblerait qu'avec l'évolution des systèmes de défense progresse en parallèle le degré de militarisation de celles-ci, entraînant en leur sein une multitude de sous-sociétés de corps techniques différents de plus en plus professionnalisées.

De ce constat apparaît donc un fait crucial à nos yeux: l'institution bureaucratique sépare les membres de la société des lieux du pouvoir et s'efforce de les aliéner. Elle

¹⁵ Premat C., «Guerre et démocratie dans la pensée politique de Cornélius Castoriadis», in *Sens [public] Revue électronique internationale*, 2010, page 18.

¹⁶ Il nous est désormais devenu impossible d'évoquer la puissance nucléaire sans immédiatement penser avec émotion au traumatisme sismique du 11 mars 2011 qui a ravagé le Japon et de ses suites, dont les conséquences nous paraissent encore fort incertaines et nous rappellent irrémédiablement notre incapacité à maîtriser la radioactivité. Technologie inventée pour donner la mort, elle porte en elle le germe de la destruction, quelles que soient les applications que l'on cherche à en faire comme l'illustre le stockage des déchets nucléaires impossibles à éliminer ou l'héritage empoisonné que nous laissons aux générations futures pour des centaines de milliers d'années. Cela nous confirme l'aberration qu'il y a de continuer à en produire. Pour une analyse détaillée de la destruction du milieu (*sappado*, 殺風土) et de la catastrophe de Fukushima, consulter: Berque A., Milieu, co-suscitation, désastres naturels et humains 風土と縁起と天災. 人災 in *Ebisu*, numéro spécial "Le Grand Séisme de l'est du Japon: fractures et émergences", 2011.

s'oppose en cela à la démocratie telle que l'entend Cornélius Castoriadis, dans la définition correspondant à l'espace politique grec qu'il en donne:

«Démocratie: dêmos et kratos, kratos du dêmos, le pouvoir du peuple, comme l'aristocratie est le pouvoir des aristoi, les meilleurs, les nobles, les grands; comme l'autocratie est le pouvoir d'autos, de soi-même, de celui qui n'a pas à rendre de comptes à l'autre ou aux autres¹⁷».

La possibilité de décider collectivement et de manière massive ne peut être offerte qu'à travers l'expérience démocratique, les systèmes décisionnels des sociétés aborigènes ne pouvant pas ici être pris en modèle en raison de leur taille trop réduite, difficilement applicable aux sociétés fortement industrialisées. C'est ici le régime athénien qui inspire le philosophe, d'une part parce qu'il a profondément marqué l'histoire de nos sociétés occidentales mais aussi parce qu'il est «le premier régime à avoir créé la signification imaginaire de la démocratie¹⁸».

Il distingue donc trois formes de pouvoir correspondant à trois types décisionnels: le pouvoir démocratique qui s'exerce par le tirage aux sorts des représentants chargés des affaires publiques, le pouvoir aristocratique qui s'exerce par le vote des plus éminents membres de la communauté et enfin le pouvoir arbitraire qui s'exerce selon son propre jugement. Notons qu'il est bien évidemment question ici de démocratie directe, puisque c'est la seule qui implique à la base une égalité absolue de participation, la représentation du peuple n'étant qu'une illusion destinée à servir la caste dominante est donc invalidée. La décision de faire la guerre prend alors une tournure pleine de sens puisque lorsque les Athéniens proposent le combat, ce sont eux en personne qui le font. Il n'est pas envisageable de séparer en un corps d'armée spécialisé une partie des citoyens que l'on enverrait combattre à la place de ceux qui prennent la décision de l'intervention guerrière.

Comme l'a souligné Jean-Pierre Siméon, Cornélius Castoriadis a formulé l'idée d'une société qui serait autonome en s'illustrant comme:

¹⁷ Castoriadis C., «Quelle démocratie?» In. *Les carrefours du labyrinthe VI*, Paris, éditions du Seuil, 1999, p. 145 cité par Premat C., 2010, p. 20.

¹⁸ Premat C., Ibid., p. 19.

«un ensemble de procédures susceptibles de permettre à chacun de prendre part effectivement et à l'égal de tout autre membre du groupe à l'élaboration des décisions concernant la société dans son ensemble¹⁹».

Cela rejoint la définition de la démocratie directe que se faisait Jean-Jacques Rousseau en tant qu'exigence indépassable, bien que cet idéal démocratique, dont l'origine se trouve dans le droit naturel inhérent à la nature humaine, semble voué chez lui à se dégrader progressivement pour finalement échouer, l'homme étant sorti par hasard de cet état primitif idéal et devant s'unir contre les dangers d'une nature devenue inhospitalière. La volonté de chaque homme à être libre en étant en quelque sorte autonome parmi les autres s'exprime dans la formulation d'un gouvernement par le peuple et non pas par ces représentants, un groupe d'experts ou quelque autre institution distincte du corps des citoyens.

Comme le signale également Jean-Pierre Vernant²⁰, cet idéal démocratique reste pourtant ancré dans des valeurs aristocratiques. En effet, c'est parce que l'homme grec est un maître dans le domaine de la vie privée, celui de sa femme, de ses enfants, de ses esclaves, qu'il fallait trouver un moyen de le rendre égal à ses pairs dans la vie civique. Dans le cas de bon nombre de sociétés hiérarchisées, comme le Japon traditionnel par exemple, c'est l'empereur qui assurait le lien entre les hommes et les dieux, son pouvoir fondant ainsi la base du social. Or, pensée extraordinaire, le *kratos* doit être partagé par tous chez les Grecs, afin que chacun puisse décider des affaires communes lors d'un débat public au sein de la cité. C'est donc une pensée totalement opposée à un pouvoir souverain qui s'exerce ici, il fallu pour se faire trouver des modèles d'institutions exceptionnels pour que ce *kratos*, totalement dépersonnalisé circule des uns aux autres et qu'à son tour l'on commande puis l'on obéisse.

L'important est donc d'éviter de diviser le corps social pour que les citoyens décident des politiques à mettre en place. L'état serait donc un appareil indépendant directement

¹⁹ Siméon J.-P. in Busino G., *«Autonomie et autotransformation de la société. La philosophie militante de Cornélius Castoriadis»*, Droz, Genève, 1989, page 380.

²⁰ Vernant J.-P., *La Traversée des frontières*, Paris, Le Seuil, «La librairie du XXI^e siècle», 2004, pages 84-85.

né de la division du corps social, éclaté en une multitude d'appareils autonomes entraînant une division des tâches de la vie politique et une privatisation de la guerre confiée à une institution spécialisée.

Cornélius Castoriadis nous rappelle enfin que la guerre est située au cœur même des institutions démocratiques puisque historiquement, les premières formes de démocratie sont apparues avec la nécessité de se partager des butins de la guerre²¹ et que plus encore, c'est justement la création de la démocratie directe grecque qui a changée la façon de la faire.

Cette transformation prend l'aspect d'une révolution hoplitique²² qui marque le passage de l'affrontement singulier de quelques guerriers assistés par des archers, à l'organisation des citoyens en une phalange²³, incarnation de leur corps collectif en une structure technico-militaire emblématique d'un système de solidarité, où chacun protège son voisin de gauche avec son bouclier. Ici, ce corps de guerrier/citoyen anonyme devient l'incarnation du pouvoir qui se bat dans un rapport d'égalité presque parfait. Si la démocratie est faite par un tout anonyme, il en va de même de la guerre.

Pourtant, cette incroyable expérience démocratique athénienne a finalement échoué, détruite toute autant de l'intérieur, puisqu'elle avait elle-même semé les graines de la discorde en confinant seulement à la cité l'égalité, la liberté et la justice, que par la guerre du Péloponnèse (431-404) qui fut la réponse à son impérialisme. Ne parvenant ni à s'autolimiter, ni à s'universaliser, la macrophagie du régime soviétique militaire des années 1980 que nous évoquions auparavant présente ici une étrange similitude, elle finit par s'effondrer. Et selon Cornélius Castoriadis, c'est précisément cet échec qui va être la base de la philosophie politique platonicienne et qui s'étendra sur plus de vingt-cinq siècles pour arriver jusqu'à nous²⁴. L'expérience démocratique de la cité athénienne

²¹ Castoriadis cité par Premat C., Ibid. page 22.

²² Castoriadis C., *Ce qui fait la Grèce, la création humaine II*, Paris, éditions du seuil, 2004, page 71, cité par Premat C, Ibid. page 23.

²³ Pour une description plus détaillée de cette formation militaire en action et son incroyable efficacité même en condition d'infériorité, on se référera à la bataille des Thermopyles où trois cent guerriers spartes menés par le roi Léonidas combattirent héroïquement, dit la légende, deux millions de Perses pendant trois jours: Malye J., *La véritable histoire de Sparte et de la bataille des Thermopyles*, Belles lettres, 2007.

effondrée sera pour lui le constat impérieux de la nécessité de fonder un art politique réservé à des spécialistes, puisque les gens du peuple ne peuvent en définitive rien entendre aux affaires de la gouvernance ou de la guerre. Cette philosophie de la spécialisation politique va en effet très largement conditionner notre représentation politique contemporaine.

V) Les racines de la cruauté

Nous tentions dans notre étude précédente²⁵ de montrer qu'il existait pour nos sociétés contemporaines, contrairement aux sociétés primitives, un mal radical qui plutôt que de revêtir la forme d'une soumission à un pouvoir centralisé étatique, prenait l'aspect d'une impossibilité à contrôler ce qui nous apparaît comme la chose la plus insupportable à nos yeux, la violence sur les corps. Or, cette limite de ce qu'une société humaine peut accepter comme violence physique est toujours historiquement constituée et donc marquée d'une relativité temporelle. Il nous a semblé nécessaire de relativiser dans la mesure du possible le temps historique, afin de comprendre que ce qui était toléré par une société à une époque donnée ne l'est plus forcément désormais.

Nous avons pour se faire pris l'exemple du supplice dans la France du 18^{ème} siècle décrit par Michel Foucault²⁶, afin de souligner en premier lieu que toute violence est indissociable de l'histoire du corps, puisqu'il en devient son réceptacle et qu'il se détruit sous son effet. Ayant ainsi mis à jour que l'évolution historique a donc transformé le rapport à la corporéité en un rapport au droit, et que la destruction du corps est désormais condamnée aussi bien juridiquement qu'éthiquement, il nous est apparu que la violence que nous qualifions d'intolérable surgit au moment où l'intégrité du corps est atteinte. Si elle est d'abord physique, elle se double d'autre part d'une dimension politique et psychique, puisque le corps évolue toujours dans un espace social qui se détruit lui aussi avec la disparition de la dignité et de la conscience humaine. Dès lors, qu'elle soit infligée ou subie, que se passe-t-il lorsque la violence de guerre enfonce les

²⁴ Castoriadis cité par Premat C., Ibid. page 23.

²⁵ Clercq L-L. & Sakurai N., «怒りの日—人類学と許しえぬもの (Ikari no hi, jinruigaku to yurushien mono)» in 層・映像と表現, vol.3, 2010, 北海道大学大学院文学研究科 映像・表現文化論講座

²⁶ Michel Foucault, *Surveiller et punir, naissance de la prison*, Paris, Tel, Gallimard, 1975, pages 9-12.

limites de l'acceptable, que l'activité guerrière se transforme en atrocités et que l'horreur absolue de la «violence extrême», pour reprendre l'expression de Véronique Nahoum-Grappe²⁷, ne touche plus seulement les guerriers de l'autre camp afin de s'emparer d'un territoire ou d'un pouvoir, mais s'exerce aussi contre des civils sous forme de massacres, de viols, de profanations, de déportations en camps de concentrations? Nous l'avons vu précédemment, cette volonté génocidaire est absente chez les peuples aborigènes, et les racines de ce comportement contemporain nous échappe.

Si nous souhaitons apporter des éléments de réflexion aux mécanismes de cette violence extrême qui apparaît en temps de conflit, malgré la difficulté et les problèmes tout autant méthodologiques que déontologiques qu'exigent un tel travail, une décontextualisation du phénomène guerrier par une mise à distance comme le préconise l'ethnologie, dans une perspective toujours historique, s'avère indispensable. Comme l'a explicité Véronique Nahoum-Grappe:

«La vérité morale d'une action se donne à voir dans les détails, dans la description de la scène concrète, factuelle: ce point de vue est celui de l'ethnologue qui traque les conditions matérielles, les postures des corps, les gestes en temps réels. En effet, sans ce temps de la description, descriptions multipliées et croisées, vérifiées par l'historien bien sûr, qui est aussi celui du témoignage, on ne peut toucher la «vérité» d'un crime²⁸».

Nous l'avons dit dans notre introduction, il nous apparaît pourtant que l'ethnologie, à quelques exceptions près, demeure peu bavarde sur l'analyse anthropologique de la guerre, aussi bien durant les deux grands conflits mondiaux que lors de confrontations plus restreintes opposant des sociétés aborigènes entre elles. Ainsi, Marcel Mauss, souvent considéré comme le père de l'anthropologie française, engagé volontaire à l'âge

²⁷ Véronique Nahoum-Grappe est anthropologue à l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS) et travaille au centre Edgar Morin, sociologue français dont elle est la fille. Ses recherches s'orientent vers l'anthropologie des pratiques corporelles et de la différence des sexes dans notre société contemporaine. Elle a publié en 2010 *Vertige de l'ivresse. Alcool et lien social*, Descartes & Cie et dirigé *Vukovar Sarajevo... La guerre en ex-Yougoslavie*, Esprit. Elle compte également parmi les rédacteurs de la revue *Chimères* fondée par Gilles Deleuze et Félix Guattari en 1987. Ses recherches portent sur l'usage politique de la cruauté dans les sociétés contemporaines, les rapports entre les sexes, l'esthétique du corps et les conduites d'excès et de dépendance.

²⁸ Nahoum-Grappe, V., «Anthropologie de la violence extrême: Le crime de profanation», in *Revue internationale des sciences sociales* n° 174, 2002, page. 602.

de quarante-deux ans et chargé de l'interprétariat auprès des troupes anglophones lors de la première guerre mondiale, ne consacre que quelques passages dans son œuvre à son expérience personnelle de la guerre.

Philippe Descola²⁹ qui achève son étude magistrale de la société Jivaro dans la tourmente alors que son *amik*³⁰ Wajari prépare une expédition punitive contre ses ennemis à laquelle il devrait normalement participé en raison des liens sociaux qui les unissent, n'évoque lui aussi qu'en filigrane son expérience intime de la violence de guerre chez les indiens (son analyse de la guerre intratribale se fonde sur l'étude détaillée de neuf cas de conflit chez les Achuar septentrionaux, dont quatre se déroulèrent durant son séjour, ce qui ne manqua pas rappeler t'il, d'entraîner une certaine tension dans les devoirs de l'observation participante³¹.)

Il nous est donc difficile de nous référer à cet apport précieux qu'aurait pu nous apporter l'observation participante anthropologique et à ce regard «*de l'intérieur*» si spécifique à l'ethnologie, pour reprendre l'expression de l'historien Stéphane Audouin-Rouzeau³². Comme il nous invite à le faire, nous devons tenter de le recréer, tout en étant conscient que cette vision ne puisse être portée que de l'extérieur, avec toute la prudence qu'une telle recreation entraîne inévitablement. Malgré l'inconfort et la difficulté d'un tel travail, comment peut-on en effet évoquer la souffrance de ceux qui ont connu l'abîme sans une gêne et un malaise profond, le devoir de mémoire et la nécessité d'écouter ces témoignages nous paraît être l'une des vocations incontournables des sciences humaines, et en particulier de l'ethnologie. C'est en ayant recours à cette approche typiquement ethnographique que nous pouvons peut-être arriver à comprendre ce qui se donne à voir et à entendre au-delà de l'horreur de l'indicible atrocité et des cris suppliciés des victimes et tenter de discerner le fil ténu qui différencie violence et cruauté. Afin de recréer ce regard, et puisque l'ethnologie de terrain demeure encore secrète pour

²⁹ Descola P.; *Les lances du crépuscule — Relations Jivaros — Haute-Amazonie*, Plon, Collection Terre Humaine, Paris, 1993.

³⁰ L'*amik* est un affiné en langue jivaro.

³¹ Descola P., «Les Affinités sélectives. Alliance, guerre et prédation dans l'ensemble jivaro.», in *L'Homme*, 1993, tome 33, page 187.

³² Audouin-Rouzeau S.; *La violence de guerre au XXème siècle: un regard d'anthropologie historique*, Les Jeudis du CHEAr - Ministère de la Défense — DGA, Paris, 2005, p. 415.

répondre à ces interrogations, le recours à la littérature, envisagée ici comme témoignage proche du récit de vie, nous semble nécessaire.

Avant cela, nous constatons tout d'abord que le XXe siècle peut-être considéré comme le plus cruel de tous ceux que la civilisation ait connus. Ce fut celui des deux grands conflits mondiaux qui entraînèrent pour la première fois dans l'histoire de l'humanité un aussi grand nombre de morts, mais aussi des génocides (des Arméniens, des Juifs, du Cambodge, de l'URSS stalinienne...) qui marquèrent à jamais l'inconscient collectif. Ce comportement génocidaire contemporain a fait l'objet d'une enquête remarquable de l'historien Bernard Bruneteau³³ qui en a recherché les causes et décelé quatre axes principaux que nous souhaiterions rappeler afin de montrer que cette violence du XXe siècle a été en quelque sorte préparée.

Le premier temps est celui de la conquête coloniale et de ses massacres par les puissances européennes, dont le point culminant fut atteint en Namibie, dans le Sud-Ouest africain, avec la guerre d'extermination menée par l'allemand Lothar von Trotha contre les Hereros (1904-1906) et qui fut qualifié de premier génocide du XXe siècle. Les critères du génocide sont tous ici réunis en même temps afin de le définir en tant que tel: la volonté clairement explicitée d'anéantir une ethnie en recourant à sa suppression physique, la mise en place d'une politique d'exclusion du territoire la concernant, l'élaboration d'un discours l'ostracisant afin de la qualifier de groupe social inférieur freinant le progrès.

Le deuxième temps fut celui de la diffusion du darwinisme social par Ernst Haeckel³⁴ qui établit une classification entre les races où l'homme blanc se trouve au sommet et y détient la suprématie sur tout le règne animal. Cette idéologie raciste va se développer et donner une caution scientifique à l'anthropologie politique naissante, permettant de légitimer la colonisation et de poser les bases d'une culture guerrière donnant raison au plus fort et s'autorisant à détruire ainsi le plus faible. Les bases de l'eugénisme sont en

³³ Bruneteau B, *Le siècle des génocides*, Paris, Armand-Colin, 2004.

³⁴ Ernst Haeckel (1834-1919) était un philosophe et biologiste allemand qui travailla sur les théories de Charles Darwin qu'il fit connaître dans son pays, avant de développer une théorie controversée des origines de l'homme. On le considère parfois comme l'un des pères de l'eugénisme, et certains idéologues de l'Allemagne nazie ont utilisé une partie de ses travaux pour justifier leurs théories racistes de suprématies de la race blanche et défendre le darwinisme social.

place pour fertiliser le terreau idéologique nazi en constante recherche d'une race toujours plus parfaite, nécessitant l'extermination d'autrui et l'expérimentation médicale sur celui ci animalisé et devenu cobaye.

C'est ensuite l'expérience traumatisante de la première guerre mondiale qui va dégénérer en une guerre totale, où va s'établir la volonté pour y mettre fin d'une nécessité de destruction absolue de l'adversaire, qui va marquer l'étape définitive de cette escalade de la violence extrême. D'un conflit opposant seulement des militaires, on s'oriente vers la possibilité d'éliminer aussi des populations civiles afin d'annihiler la société dans son intégralité et de s'assurer de sa défaite totale. En déshumanisant l'autre, première étape d'une intention meurtrière, on s'octroie le droit d'une indifférence à sa mort.

Enfin, la Russie soviétique va institutionnaliser la violence politique en créant une terreur de masse, fondement du projet communiste pour créer un homme nouveau, «*l'homo sovieticus*» en justifiant le massacre de groupes sociaux entiers sur la base d'une lutte des classes et d'une société fondée sur le clivage «ami/ennemi». Il faudra d'abord détruire les bourgeois, *koulak*, en 1930, puis les Ukrainiens en ce qu'ils forment un «groupe national en tant que tel» en 1932, puis finalement les ethnies de l'URSS qui deviendront une catégorie cible de la terreur bolchevique de 1937 à 1949.

VI) Capitaine Conan ou l'engrenage de la violence

«Tuer un type, tout le monde pouvait le faire, mais, en tuant, loger la peur dans le crâne de dix mille autres, ça c'était notre boulot à nous, le groupe Conan! Pour ça, fallait y aller au couteau, comprends-tu? C'est le couteau qui a gagné la guerre, pas le canon! Mais quand cette saloperie de guerre s'est arrêtée, on nous a dit de cacher nos couteaux, nos mains pleines de sang, nos gueules et nos souvenirs de tueurs et d'assassins³⁵».

Nous avons évoqué précédemment le rôle déterminant de la première guerre mondiale dans la montée de la violence guerrière et de sa dégénérescence progressive en un conflit

³⁵ Tavernier B., *Capitaine Conan*, 1996, Studio Canal. Les citations proposées dans ce chapitre proviennent toutes du film.

international et total. Elle marque également un moment particulier de la transformation du fait guerrier en un outil de pression psychologique si l'on remarque l'apparition tout à fait inédite au sein de l'armée française d'une section d'assaut fort spéciale dont Roger Vercel raconta l'histoire dans son ouvrage *Capitaine Conan* récompensé par le prix Goncourt en 1934. Ayant lui-même été mobilisé après la déclaration de guerre de l'Allemagne à la France le 3 août 1914, il se batta d'abord sur le front est de la France puis sera envoyé sur celui des Balkans dans l'armée française d'Orient. L'adaptation remarquable de son récit au cinéma par Bertrand Tavernier a été saluée et demeure l'un des grands films sur la guerre et la difficulté d'en sortir pour ceux pris dans le cycle de la violence.

Alors que cette armée d'Orient livre sur le front bulgare ses derniers combats victorieux avant l'armistice, un petit groupe à part, dirigé par le capitaine Conan d'origine bretonne s'illustre par l'efficacité de ses redoutables «coups de main» et la dangerosité des missions qu'il se voit attribuer. Cette section d'assaut est composée comme le dit lui-même Conan de «guerriers», recrutés pour la plupart dans des prisons militaires où ils purgeaient des peines plus ou moins longues, compensées par leur incorporation à ce groupe aux méthodes peu orthodoxes. Spécialisés dans le corps à corps à l'arme blanche et utilisant des armes étonnantes comme la fronde ou l'arbalète à grenades, ils ont pour ordre de «nettoyer» les tranchées ennemies en instillant la terreur à l'adversaire. Leurs actions doivent en plus de tuer exercer une véritable pression psychologique sur l'opposant et l'inciter à fuir ou à rendre les armes. Conan gère sa troupe avec une poigne de fer et assume la barbarie de ses hommes qu'il semble être le seul à pouvoir contrôler, méprisant ouvertement l'armée régulière et ses chefs fantoches qui ne se battent pas aux côtés de leurs hommes sur le terrain. Il est naturellement un chef de guerre et renoue en cela avec la tradition des citoyens — soldats de la Grèce antique, à cela prêt que lui ne se considère justement pas comme un soldat, mais comme «un guerrier, un loup» qui pratique «la tuerie». Cette formidable capacité à «frapper fort, vite et tout le temps» lui donne le droit d'exercer une autorité en marge de la hiérarchie militaire dont il ne fait quasiment aucun cas, même lorsque elle lui ordonne des missions où lui donne des ordres. Ses hommes vivent à part, dans leurs propres casernes et s'organisent de façon à ne jamais manquer de rien même en temps de disette car ils chassent le gibier, braconne le lièvre et se procurent même de l'alcool. Quand ils sont réprimés pour leur conduite, Conan se met systématiquement en avant pour les protéger, quelle que soit la gravité de leurs

exactions (l'une des plus graves, commise lors d'une longue attente dans l'inaction alors qu'ils sont casernés dans Bucarest étant au cœur du récit, nous renvoyons ici au film et au livre pour une description détaillée), illustrant l'idée que la violence n'a de compte à rendre qu'à elle-même.

Plus encore, c'est l'expérience de la guerre qui va offrir un cadre à l'épanouissement de cette violence que tous ont en eux mais qui se cristallise littéralement dans la figure de leur leader. Il y a une ambiguïté dans la conduite de Conan. Il est difficile en effet de cerner si il protège aveuglément ses troupes pour que lui et les siens puissent continuer librement à exercer cette violence pour laquelle ils semblent exister, ou bien parce que il estime que ses hommes sont devenus des chiens de guerre pour protéger leur pays et qu'à ce titre on ne peut rien leur reprocher. Le lieutenant Norbert, jeune lettré ami du capitaine et deuxième grande figure du récit, tentera de tracer la ligne de démarcation qu'il existe entre ces comportements d'ultra violence en temps de guerre et l'interdiction d'en user dans un cadre civil. Les hommes de Conan réduits à l'inactivité commettent des crimes qu'il va devoir juger en tant qu'avocat, en vertu de la nouvelle morale née de la fin de la guerre et qui s'oppose paradoxalement à l'absence de celle qui leur ordonnait de terroriser l'ennemi en le massacrant au corps à corps par égorgement ou éviscération. Ici se retrouve une question fondamentale à la violence meurtrière que l'on retrouve lors de la guerre et dont l'historien Antoine Prost³⁶ a proposé deux interprétations: ce comportement peut être expliqué soit par la libération d'instincts meurtriers propres à la nature humaine censurés par la société et soudain lâchés en temps de conflit, où bien par une valorisation vertueuse du meurtre légitimé par les militaires. Trois procédés récurrents sont utilisés à ces fins, l'apprentissage des gestes de mort par l'entraînement martial afin qu'ils deviennent automatiques, instantanés et quasi mécaniques, le report de la responsabilité à une autorité supérieure qui permettra au soldat de justifier moralement son acte en disant que c'était un ordre et qu'il n'a fait que son devoir en l'exécutant, et enfin en déshumanisant l'adversaire en lui donnant un surnom qui permet de se persuader que l'on ne tue pas un semblable.

Si l'on se base sur ces modèles explicatifs, il en revient à dire qu'il existe une nature

³⁶ Prost, A., «Les limites de la brutalisation — Tuer sur le front occidental, 1924-1918», in *Vingtième siècle. Revue d'histoire* n. 81, Presses de Sciences Po, 2001.

humaine propre à tous, et que tout autant ces pulsions de violence réprimées par la vie civile que cet interdit de violence intériorisé, soudain rendu possible par la guerre, sont propres à l'humanité dans son intégralité. Or, il nous semble que cette idée a beaucoup d'exceptions. Tous les hommes ne sont pas prêts à tuer, et certains ont cette capacité en eux plus que d'autres. C'est aussi cela que nous montre *Capitaine Conan*, l'armée sait utiliser ces compétences et les recherche afin de les regrouper au sein d'unités spéciales, c'est bel et bien Conan en personne qui va chercher et trier ses recrues déjà condamnées au cœur des prisons.

Ces gens qui transgressaient déjà les codes de la loi en temps de paix deviennent ici ceux sur lesquels l'issue de la défaite ou de la victoire va soudainement dépendre. Le temps de guerre semble donc inversé les codes, puisque les interdits deviennent tout à coup permis, voir même encouragés. Si son escouade se démarque par son courage et ses actions héroïques, d'autres sections spécialisées de «nettoyeurs de tranchées» se sont illustrées pendant la première guerre mondiale de manière moins glorieuse. Aussi bien dans les troupes britanniques que françaises des égorgeurs étaient censés terminer «le travail» après un assaut victorieux, et beaucoup répugnaient à une telle besogne...

L'engrenage de la violence est donc une spirale dont il semble bien difficile de sortir comme l'atteste la culpabilité éprouvée par les anciens soldats mais aussi les difficultés qu'ils éprouvent à retrouver la normalité lorsqu'ils regagnent la vie civile. Ainsi, la guerre terminée, la poignante scène où Norbert rend visite à son ami Conan dans son petit village de Bretagne est saisissante: l'ancien chef de guerre semble s'être désintégré dans une mort psychologique, ravagé par le désespoir, l'alcool et la maladie. Il déclarera dans une ultime boutade:

«Te rappelles-tu ce que je te disais à Gorna, qu'on était trois mille, au plus, à l'avoir gagnée, la guerre?... Ces trois mille-là, t'en retrouveras peut-être parfois un ou deux, par-ci, par-là, dans un patelin ou un autre... Regarde les bien, mon vieux Norbert: ils seront comme moi!»

VII) Guerre et crime, une différence certaine

S'il existe donc des gens plus enclins que d'autres à pratiquer la violence, le temps de la guerre leur donne un cadre permissif où ils peuvent s'y adonner alors que les interdits

sociaux habituels sont levés. C'est donc un temps spécial qu'ils devront quitter après l'arrêt de la guerre et leur retour à la vie civile n'est pas sans poser problème. Pourtant tous les soldats qui ont tué ne deviennent pas des butors et beaucoup sont marqués par la culpabilité, les syndromes post-guerres sont nombreux pour témoigner de ces troubles. La disposition à tuer est renforcée par des circonstances qui l'accentuent, comme par exemple pour venger un proche, ou un camarade. On peut donc s'interroger sur la limite de la violence légitime et sur le moment où il y a basculement dans l'exaction criminelle. Véronique Nahoum-Grappe, grâce à une lecture anthropologique des grands textes de la littérature, a interrogé l'écart entre violence et cruauté afin de démontrer la différence séparant le crime de la guerre. C'est en étudiant Chateaubriand et le récit qu'il fit des campagnes napoléoniennes qu'elle a mis en évidence la première formulation de cette idée lorsque l'auteur écrit: «Le ciel punit la violation des droits de l'humanité³⁷».

Il évoquait ici le terrible massacre sur l'ordre de Napoléon de prisonniers qui venaient de capituler lors d'une bataille en Syrie, le 10 mars 1799. Décrivant de manière ethnographique par le biais d'un témoin oculaire la scène dans les moindres détails, il formule distinctement l'aspect impardonnable de cette tuerie puisque «les prisonniers avaient mis bas les armes et que leur soumission avait été acceptée³⁸».

Il explicite ainsi l'idée de crime contre l'humanité qui était en germe dans la pensée des lumières et qui se trouvera validée juridiquement dans la déclaration des droits de l'homme de la Révolution française du 26 août 1789.

Ce massacre n'a pas de raison et c'est précisément la gratuité du crime qui marque sa cruauté, alors que les témoins défont devant l'insoutenable et que les militaires en personne rechignent à exécuter cet ordre de tuerie. C'est l'image même du chef de guerre qui s'effrite en cela qu'il glisse du côté des bourreaux, des tyrans, de ceux qui n'éprouvent pas de pitié. Si la lecture ou l'écoute de témoignages de rescapés des camps de concentrations, de massacres collectifs ou de victimes de viols nous est insupportable, c'est parce que il n'y a aucune échappatoire à ce moment fatal qui arrive inexorablement et qui ne devrait pas être.

C'est le profond sentiment d'injustice qui nous frappe à voir des innocents devenir des

³⁷ Chateaubriand A.; *Mémoires d'outre-tombe*, T-2 (texte de l'édition originale 1849), 1973, Librairie générale française, Paris, pp. 101, cité par Nahoum-Grappe V.; 2002, p. 602.

³⁸ Ibid.

victimes et l'impossibilité pour elles mêmes d'échapper à la cruauté qui crée un traumatisme considérable. Ceux qui ne sont pas mort doivent pourtant survivre à l'insurmontable et Véronique Nahoum-Grappe, citant Chateaubriand explique que seul:

«Un retour, un contre-don du crime renvoyé au criminel est alors la seule survie possible: «Toujours dans l'histoire marchent ensemble deux choses: qu'un homme s'ouvre une voie d'injustice, il s'ouvre en même temps une voie de perdition dans laquelle, à une distance marquée, la première route vient tomber dans la seconde»³⁹ (Chateaubriand, T-2, 1973, p. 244)»

Pour ceux qui ont été témoins de l'acte de cruauté, il faudrait que l'assassin ne reste pas impuni, qu'il soit à jamais marqué du sceau de la honte et que ce qu'il pense à tort être une victoire finisse par le ronger de l'intérieur avant que la justice des hommes ne le rattrape. Nous ne supportons pas qu'il puisse être impuni et que la souffrance qu'il a produite ne le détruise pas à son tour. Nous voudrions que le bourreau comprenne qu'en produisant de la cruauté c'est lui même qui s'est condamné au désastre et qu'il n'y échappera pas... Hélas, c'est l'injustice qui triomphe, l'inconcevable vient d'être commis et c'est tout notre être qui réfute ce fait que nous ne pouvons accepter. Il faut qu'avec nous le Ciel soit témoin de ce crime et qu'il assure en dernier recours une justice que les hommes sont impuissants à rendre.

L'utilisation du terme «contre-don» dans le cas d'une telle situation n'est pas sans poser problème. Nous savons en effet que l'ethnologie s'est depuis longtemps interrogé sur le rôle et l'importance du don dans le fonctionnement des sociétés et dans la constitution du lien social⁴⁰. Pour qu'il y ait contre-don il faut retourner au donateur initial la même chose que celle qu'il vient de donner, ou un équivalent très proche. Dans le cas d'un acte

³⁹ Ibid.

⁴⁰ Mauss M.; *«Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques»*, L'année sociologique, nouvelle série, 1, 1925, et plus récemment Godelier M.; *«L'énigme du don»*, Champs essais, Fayard, 1996. Maurice Godelier a réexaminé dans une perspective nouvelle ce que Marcel Mauss avait perçu dans la mécanique du don. En analysant les choses qu'on donne à partir des choses qu'on doit garder, au premier rang desquelles figurent les objets sacrés, il a montré que l'on peut tout à la fois donner un objet et le garder, faisant apparaître ainsi l'imaginaire associé au pouvoir qui est en lui.

de cruauté, celui-ci ne peut être que subi, il n'y a pas la possibilité de le refuser. Il n'y a aucune forme d'échange dans l'acte de barbarie, bien au contraire il tend plutôt à sa négation radicale. On ne peut imaginer une contrepartie de cruauté si la victime survivait au crime, puisqu'elle n'engendrerait encore qu'une spirale de destruction sans fin.

Il apparaît ici une différence fondamentale entre le rite initiatique, qui tout en produisant de la violence donne en retour la garantie d'une appartenance à la communauté des humains en générant du lien social et s'assure de sa protection future par la force des nouveaux initiés, et l'acte de cruauté qui ne produit qu'un surplus de souffrance sans autre but sadique que de procurer du plaisir au bourreau. Il n'y a dans ce cas de figure que la destruction du lien social et plus encore, l'impossibilité d'en recréer.

Il nous semble donc que l'utilisation du terme de contre-don pourrait être affinée dans cette situation, (il s'agirait plutôt ici de vengeance) car il répond à une logique très spécifique que Maurice Godelier a mise en évidence dans *L'énigme du don*:

«En fait, l'aller-retour quasi immédiat du même objet est peut-être l'illustration la plus nette de la logique implicite des dons qui créent des dettes qu'un contre-don n'annule pas. Car l'objet qui revient vers son propriétaire initial n'est pas «rendu», il est «re-donné». Et au cours de son aller-retour, l'objet ne s'est pas déplacé pour rien. (...) Deux relations sociales identiques, mais de sens inverse, ont été produites et se sont enchaînées l'une à l'autre, liant ainsi les individus ou deux groupes dans un double rapport de dépendance réciproque. Le don et le contre-don d'un même objet sont peut-être le déplacement minimal nécessaire pour qu'une prestation «totale» se mette en marche⁴¹».

Le crime de cruauté sort des cadres sociaux car en annihilant le lien social, il hôte à la victime la condition même d'humanité. C'est pour cela que Chateaubriand invoque en dernier recours le soutien divin, il n'y a plus que cela de possible à faire, les victimes étant déjà mortes toute réclamation juridique contre l'injustice n'est plus possible. C'est aux témoins d'espérer *«que l'assassin ne l'emporte pas au paradis⁴²»*, puisqu'il est trop

⁴¹ Godelier M. p. 63.

⁴² Nahoum-Grappe V.; Ibid. p. 604.

tard et que seul le ciel peut leur accorder cette vengeance. Pourtant, Chateaubriand en témoignant de la sorte, empêche toute récupération ou manipulation historique à des fins positives de Napoléon.

Il enlève une grande partie du mérite aux triomphes et succès politiques de celui qui devient désormais dictateur. Les faits sont là, inaltérables, et des êtres humains massacrés sur ordre du bourreau militaire nous apparaissent dans tout leur héroïsme, dans toutes leurs faiblesses, dans toute leur humanité.

Il faut donc qu'il y ait un témoignage, afin de dire dans quelle situation et dans quel contexte le crime de cruauté est apparu et a eu lieu afin que sa lisibilité et son souvenir soit à jamais présent dans l'espace public. C'est par le biais du récit des atrocités faites à autrui ou à soi-même que l'on marque son refus catégorique d'un monde inhumain et inique et que l'on affirme qu'aucun acte de barbarie ne peut être justifié par un contexte de guerre ni minimisé par les partisans de ceux qui le commettent.

C'est donc la description détaillée par les témoins de la scène ou les victimes en personne qui permet que le tortionnaire n'échappe pas «à la vérité morale⁴³» des crimes de cruauté qu'il a perpétré. Car si la cruauté s'illustre par l'injustice et la gratuité, elle progresse encore d'un niveau dans l'horreur avec l'impunité. C'est pourquoi il est nécessaire que ces récits soit écoutés, car c'est précisément les détails physiques, matériels et temporels de la scène atroce qui sont la condition nécessaire de sa perception, et de sa condamnation juridique.

Un problème de taille demeure malgré tout: sachant qu'ils n'entrent plus tout à fait ni l'un ni l'autre dans le cadre de la violence historique, comment est-il possible d'appréhender la violence extrême et le crime de cruauté sans flancher devant le gouffre sur lequel s'ouvre un tel exercice? Que peut apporter le chercheur en sciences humaines comme explication, si tant est qu'il y en ait, à la torture des innocents, à la mutilation des femmes, aux viols collectifs, aux meurtres d'enfants... Peu de choses sans doute, si ce n'est suggérer, comme l'écrit Véronique Nahoum-Grappe avec une grande pudeur et toute la réserve nécessaire à ce type de considération, que si la violence en tant que concept est théorique,

⁴³ Nahoum-Grappe V.; Ibid. p. 604. «Il s'agit alors d'échapper à la «vérité morale» des faits qui tient à sa description détaillée par des témoins oculaires dignes de foi, car c'est au creux de cette vérité morale inscrite dans les quelques heures de la scène que se définit la nature du crime commis.»

les violences réelles subies par la victime sous la contrainte sont elles à jamais hors d'atteinte de la production théorique⁴⁴. Que la souffrance individuelle telle que l'a perçue la victime, si elle ne peut être physiquement ou moralement éprouvée par autrui, peut en tout cas être écoutée, et que ce processus en empêche sa banalisation, la rend en même temps unique à jamais et permet sa condamnation.

Conclusion

Si la guerre est inévitablement violente, de part son essence même elle est une effraction destructrice produisant dans un but intentionnel de la souffrance, la cruauté est une surenchère macabre tendant à rajouter encore un surplus de souffrance là où il y en avait déjà, et c'est cet excès même qui entraîne la souillure et l'avilissement. C'est dans le but de se protéger de ses exactions que les conventions de Genève, dont le premier traité date de 1864, ont été mondialement signées en posant les bases du droit humanitaire international⁴⁵.

Malgré cela cette volonté de protéger l'être humain de ces désastres échoue encore bien souvent. Ainsi, nul n'est resté insensible au choc des premières images diffusées en 1992 à propos de la guerre en ex-Yougoslavie et aux horreurs perpétrées dans ce pays d'Europe pourtant le plus ouvert de l'ancien bloc communiste.

Vingt années se sont désormais écoulées depuis la stupéfaction d'avoir vu à nouveau l'équivalent de camps concentrationnaires surgir sur le sol européen, images terribles faisant irrémédiablement écho aux heures les plus sombres de l'Allemagne nazie. «*A deux heures à vol d'avion de Paris*», comme cette expression récurrente des médias européens de l'époque le rappelait au quotidien, l'horreur des pires exactions et du meurtre anonyme par des «*snippers*» touchant invariablement homme, femme ou enfant envahissait Sarajevo. Soudain, si près de nous-mêmes, aux portes de la communauté européenne, chacun pouvait être tué par chacun, sans qu'aucune convention de guerre ne soit plus respectée.

⁴⁴ Nahoum-Grappe V.; Ibid. p. 606.

⁴⁵ Cet ensemble de règles de protection des personnes militaires ou civiles en cas de conflit armé a été modifié après la seconde guerre mondiale (12 août 1949) et a subi l'ajout de deux nouveaux protocoles en 8 juin 1977 et d'un dernier le 8 décembre 2005.

Ces exactions criminelles d'une extrême gravité sont qualifiées de «purification ethnique», pratique de violence extrême fort différente de celles que l'on rencontre habituellement sur les champs de bataille. Nous disposons d'une connaissance rendue possible par les témoignages et la photographie des atteintes et des cruautés subies par les victimes avant leur extermination, et l'intrusion de ces scènes sordides dans notre quotidien nous fait redécouvrir avec effroi que le corps est mortel, mais qu'il est aussi cet espace sacré que le crime de cruauté lacère et cette transgression nous est insupportable. C'est le vertige qui nous gagne devant ces atrocités de guerre:

«qui n'ont plus ici pour fonction de neutraliser l'ennemi en le tuant mais qui cherchent au contraire à aller au-delà de la violence strictement nécessaire au combat lui-même et à cette neutralisation⁴⁶».

Un nouveau malaise surgit lorsque l'on évoque quelques uns de ces actes de barbarie: en plus d'être insoutenables, on les retrouve pour la plupart dans un large éventail de sociétés humaines. La découpe des parties génitales masculines placées dans la bouche du cadavre, l'amputation de certaines parties du corps à l'arme blanche ou le prélèvement de morceaux du corps de la victime afin d'être conservées en trophées se retrouvent de manière récurrente dans bien des conflits, alors qu'elles comptent pourtant au nombre des exactions les plus graves aux normes internationales de la guerre. Il y aurait donc quelque chose de commun à l'humanité dans sa capacité à «se déshumaniser» par la pratique de la cruauté en temps de guerre, quelque soit la société dans laquelle elle s'exerce. Les travaux de Véronique Nahoum-Grappe menés en ex-Yougoslavie sont de précieux témoignages à ce sujet et montrent que les pratiques de cruauté ajoutent volontairement un supplément de souffrance intense à la victime et se font toujours en suscitant le plaisir du bourreau:

«Ce sont les crachats, les paroles d'injures (sur le ventre de la mère et la sexualité des hommes de la famille), les objets souillés (des chaussettes sales), les excréments qui, jetés sur le corps de l'autre jusqu'à le toucher, véhiculent la souillure — d'autant plus symbolique qu'elle est physique et matérielle. Le crime de souillure a ceci de particulier que la honte est portée par la victime, sous les regards et le rire des bourreaux. Le viol

⁴⁶ Ibid. Audoin-Rouzeau, pp. 423.

*constitue le crime de souillure par excellence où l'humeur du corps du bourreau est enfoncée de force dans le corps de la victime dont l'identité est alors changée à ses propres yeux*⁴⁷.»

Le rapport édifiant sur la torture publié par l'ACAT France en décembre 2010 corrobore cette jouissance du bourreau dans l'exercice du viol. En République Démocratique du Congo, différents groupes armés utilisent les violences et humiliations sexuelles comme récompense pour leurs miliciens, en même temps qu'elles servent d'armes de guerre contre la population civile avec la volonté évidente de détruire la communauté⁴⁸.

En déshumanisant les corps prisonniers, en faisant des victimes des choses disponibles pour tous les sévices, les bourreaux montrent leur désir d'une absolue négation de l'humanité de l'autre. Ce qui se donne à voir dans ces atrocités est avant tout le désir de détruire la filiation d'autrui par le biais des atteintes sexuelles et du meurtre. On ne cherche plus ici à se protéger d'un ennemi mais bel et bien à l'éradiquer dans son être et dans son devenir. Nous savons à quel point l'ethnologie s'est attachée à analyser les structures de la parenté des sociétés qu'elle étudie afin de montrer l'importance de ces dernières sur l'organisation sociale d'un groupe. Il nous apparaît assez clairement que l'un des buts les plus perceptibles des actes de cruauté est cette volonté de porter le plus profondément possible atteinte à ces liens de filiation.

Une évidence nous interpelle dès lors: les bourreaux sont presque toujours des hommes. Cette volonté de détruire par l'acte de cruauté la filiation des victimes semblent être un fait presque exclusivement masculin. Il nous apparaît simultanément que ce sont surtout eux qui portent les armes, contrairement aux femmes exclues de l'activité guerrière en général. La guerre, dans la société indigène comme dans les sociétés étatiques est un terrain d'action réservé aux hommes.

Cette constatation n'a pas échappé à Stéphane Audouin-Rouzeau qui évoque «*l'idéologie du sang*⁴⁹» que l'anthropologue Alain Testart a développé dans ses travaux

⁴⁷ Ibid. Nahoum-Grappe, pp 607.

⁴⁸ ACAT France, *Un monde tortionnaire*, Rapport 2010, Carlet, pp. 57.

sur les peuples chasseurs-cueilleurs. En effet, ces dernières ne seraient pas forcément exclues de la chasse dans la plupart de ces populations, mais ce serait plutôt l'usage de certaines armes exclusivement réservées aux hommes qui leur serait interdit. Il y aurait effectivement une incompatibilité irréversible entre le sang animal et le sang menstruel. Ce serait la volonté d'interdire tout contact entre les deux qui serait à l'origine de la division sexuelle du travail chez les peuplades de chasseurs-cueilleurs. Dans aucune société de ce type à notre connaissance, les femmes ne peuvent toucher ou porter des armes destinées à l'usage de la guerre ou de la chasse. Pour être plus précis, ce n'est pas l'usage d'une arme qui semble interdit à la femme mais la possibilité de répandre le sang.

Ainsi, «faire couler le sang» serait l'apanage de l'homme, puisque la femme semble destinée à voir couler le sien hors de son corps sans avoir sur celui-ci le moindre contrôle. La métaphore est saisissante: puisque la femme ne peut contrôler son sang menstruel, elle ne peut être capable de gérer la gestion des conflits guerriers ou de réguler l'activité cynégétique.

Dans les sociétés aborigènes, les guerriers sont aussi des chasseurs, il en va de même dans nos sociétés moyenâgeuses où la chasse était considérée comme un apprentissage de la guerre. Plus près de nous, tout le vocabulaire militaire contemporain reprend ce vocable de la chasse (traquer, embusquer, lever, déterrer, piéger, etc.) et certaines menaces guerrières montrent aussi une volonté d'animaliser l'homme: «saigner comme un porc», «tirer comme un lapin», «mort comme un chien» ou «faire une vraie boucherie».

Si guerre et chasse témoignent donc de parallèles certains d'un point de vue anthropologique il ne reste qu'un pas à franchir pour que l'ennemi devienne ainsi assimilé à une proie, l'animalisation entraînant de fait sa déshumanisation immédiate.

Enfin, il nous semble également que dans ces pratiques de violence extrême, dans cette profanation des corps, c'est aussi le sacré qui est touché, mais un sacré qui n'est pas religieux dans son essence. Il s'agit plutôt de tout ce qui permet de représenter un individu sur la scène sociale et qui relève de sa dignité, quelle que soit sa culture. Une sorte de sacré relevant de l'intimité familiale, de soi-même, de son propre corps physique ou social, que le bourreau cherche à toucher par l'usage de la cruauté. Dans le crime génocidaire ou d'épuration ethnique c'est donc ce qu'il y a de sacré à nos yeux, enfants,

⁴⁹ Ibid. Audoin-Rouzeau, pp.420.

femmes et vieillards, qui est le plus exposé car il relève d'une volonté de détruire à la fois l'avenir, le présent et le passé en faisant le plus de mal possible. Véronique Nahoum-Grappe prend soin de discerner ce qui relève de l'usage de la violence, qui vise souvent un but extérieur à elle-même, de l'usage politique de la cruauté, qu'elle appelle «*crime de souillure*». Le criminel cherche à atteindre avec précision cet espace précieux du sacré de la victime pour la faire souffrir et use donc du crime de profanation pour aboutir à ses fins. Il semblerait donc que le projet génocidaire où le meurtre de tous est désiré diffère quelque peu des crimes d'épuration ethnique où c'est l'extermination symbolique qui est recherchée. Dans ces pratiques de violence extrême et de «nettoyage ethnique» se donnent à voir une volonté précise de ravager des cibles de manière à traumatiser une communauté entière sans avoir à éliminer physiquement tous ses membres. Le génocide, étape ultime et délirante de cette volonté d'épuration fait le projet de défaire une naissance collective dans son intégralité en annihilant physiquement tous les membres de la société, afin de détruire l'être collectif dans son entier.

(クレルク リュシアン・言語文学専攻)

Bibliographie

ACAT France, *Un monde tortionnaire*, Rapport 2010, Carlet.

Audouin-Rouzeau S., *La violence de guerre au XXème siècle: un regard d'anthropologie historique*, Les Jeudis du CHEAr - Ministère de la Défense — DGA, Paris, 2005.

Berque A., «Milieu, co-suscitation, désastres naturels et humains 風土と縁起と天災. 人災» in *Ebisu*, numéro spécial “Le Grand Séisme de l'est du Japon: fractures et émergences”, 2011.

Bruneteau B, *Le siècle des génocides*, Paris, Armand-Colin, 2004.

Busino G., «Autonomie et autotransformation de la société. La philosophie militante de Cornélius Castoriadis», Droz, Genève, 1989.

Castoriadis C., «Quelle démocratie?» in *Les carrefours du labyrinthe VI*, Paris, éditions du Seuil, 1999.

Castoriadis C., *Ce qui fait la Grèce. La création humaine II*, Paris, éditions du seuil, 2004.

Chateaubriand A., *Mémoires d'outre-tombe*, 3 tomes (texte de l'édition originale 1849), 1973, Librairie générale française, Paris.

Clastres P.; *Archéologie de la violence — La guerre dans les sociétés primitives*, Editions de l'aube, 1999 et 2005 pour l'édition de poche.

Clercq L-L. & Sakurai N., «怒りの日—人類学と許しえぬもの (Ikari no hi, jinruigaku to yurushien mono)» in 層・映像と表現, vol.3, 2010, 北海道大学大学院文学研究科 映像・表現文化論講座

Clercq L-L., «Les lances du crépuscule. Relations Jivaros. Haute-Amazone: Introduction à la pensée de Philippe Descola», in *Language Studies* n°20, 2012, Center for Language Studies, Otaru University of Commerce.

Descola P., *Les lances du crépuscule — Relations Jivaros — Haute-Amazone*, Plon, Collection Terre Humaine, Paris, 1993.

Descola P., «Les Affinités sélectives Alliance, guerre et prédation dans l'ensemble jivaro.», in *L'Homme*, 1993, tome 33, n°126-128. pp. 171-190.

Descola P., *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2006.

Des Forêts L-R., *Ostinato*, Le Mercure de France, 1997.

Foucault M., *Surveiller et punir, naissance de la prison*, Paris, Tel, Gallimard, 1975.

Godelier M., *L'énigme du don*, Champs essais, Fayard, 2008.

Godelier M., *La production des grands hommes*, Champs essais, Flammarion, 2008.

Godineau Y., «Des survivants aux survivances. Quelle ethnographie en zone démilitarisée?» in *Anthropologues en danger — L'engagement sur le terrain*, sous la direction de Michel Agier, 1997, pp 51-62.

Lévi-Strauss C., «Guerre et commerce chez les indiens d'Amérique du Sud», in *Renaissance* I, 1943, pp 122-139.

Malte J., *La véritable histoire de Sparte et de la bataille des Thermopyles*, Belles lettres, 2007.

Mauss M., «Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques», in *L'année sociologique*, nouvelle série, 1, 1925.

Nahoum-Grappe, V., «Anthropologie de la violence extrême: Le crime de profanation», in *Revue internationale des sciences sociales*, 2002/4 n° 174, p. 601-609. DOI: 10.3917/riss.174.0601

Premat C., «Guerre et démocratie dans la pensée politique de Cornélius Castoriadis», in *Sens [public]*

CLERCQ : De la guerre tribale au crime contre l'humanité: Regards anthropologiques sur l'institution de la violence extrême

Revue électronique internationale, 2010. http://www.senspublic.org/article.php3?id_article=771

Prost, A., «Les limites de la brutalisation — Tuer sur le front occidental, 1924-1918», in *Vingtième siècle. Revue d'histoire* n. 81, Presses de Sciences Po, 2001.

<http://www.cairn.info/revue-vingtieme-siecle-revue-d-histoire-2004-1-page-5.htm>

Testart A., *Essai sur les fondements de la division sexuelle du travail chez les chasseurs-cueilleurs*, Paris, Editions de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Cahiers de l'homme, 1986.

Vercel R., *Capitaine Conan*, Collection Classiques & Contemporains, Editions Magnard, 2001.

Vernant J-P., *La Traversée des frontières*, Paris, Le Seuil, «La librairie du XXI^e siècle», 2004.

Filmographie

Tavernier B., *Capitaine Conan*, 1996, Studio Canal.