

La guerre comme projet social

Yves Goudineau

Je poursuis le propos de Michel Cahen (cf. *supra* : 73), mais selon une optique assez différente, la différence tenant peut-être, entre autres raisons, au fait que je ne suis pas africaniste. Comme lui, j'ai fait il y a peu de temps une relecture de *La cause des armes* et j'ai trouvé que cela restait un livre « fort ». À plus de dix ans d'intervalle – Christian Geffray me l'avait donné à lire avant même sa publication –, il apparaît que sa force reste inhérente à la rupture opérée : un profond débordement de l'espace généralement admis pour le regard anthropologique, et dont les effets s'avèrent avoir été durables. En 1990, la rupture résultait d'abord des tenants du projet même – de l'approche anthropologique d'une guerre contemporaine, de la démonstration qu'il était possible de mener des enquêtes *in situ* dans le cadre d'un conflit en cours. Mais aujourd'hui encore, même dégagé de son actualité de l'époque, l'ouvrage manifeste une vraie volonté de rupture dans la manière d'analyser les faits, et c'est sur ce dernier point que j'insisterai ici.

Juste un mot auparavant pour situer mon rapport à l'anthropologie de la guerre, qui n'est pas étranger à l'amitié ancienne qui me liait à Christian Geffray. En fait, nous étions amis bien avant d'embrasser tous les deux le métier d'anthropologue, et ce n'est que par hasard que nous nous sommes retrouvés collègues à l'Orstom (devenu ensuite l'IRD). En revanche, nous nous sommes aussi retrouvés – cette fois-ci délibérément pour travailler ensemble – dans une petite équipe souhaitant réfléchir à la guerre comme processus social, équipe constituée avec des chercheurs du CNRS, notamment avec Christine Messiant et Roland Marchal. Nous avons collaboré à ce moment-là sur la méthodologie à mettre en œuvre, pour pouvoir constituer les faits de guerre en « terrain ». Mais nous étions décalés dans notre expérience : Christian Geffray était rentré du Mozambique et avait déjà son livre en gestation, tandis que, venant à l'époque de l'anthropologie des sciences et des technologies, je ne faisais que commencer à travailler sur ces questions et n'avais encore fait que des missions préliminaires au Laos. Je m'intéressais surtout à la manière dont les « minorités ethniques » avaient été prises dans la guerre au Vietnam et au Laos, lors des guerres dites d'Indochine puis du Vietnam – « la guerre française puis américaine », disent les Vietnamiens – et au choc technologique que la guerre avait pu

représenter pour ces populations. Notre groupe de travail fut donc pour moi particulièrement profitable comme préparation à l'enquête. Pourtant, ce n'est qu'environ huit ans plus tard, après mon retour du Laos, que j'ai pu en rediscuter avec Christian Geffray, qui dans l'intervalle s'était orienté vers d'autres problématiques. Revenant tout juste du terrain, j'étais cette fois plus immergé que lui dans l'analyse de la guerre, mais il était très désireux alors de reprendre la réflexion sur cette question, et l'aurait vraisemblablement poursuivie s'il était parti au Rwanda¹.

Ce qui, me semble-t-il, caractérise d'abord *La cause des armes* est le fait que Christian Geffray, plutôt que d'essayer de donner des cadres abstraits aux causes ou aux conditions de la guerre, comme le font la plupart des ouvrages de sociologie traitant de ce sujet, situe d'emblée l'enquête anthropologique dans la dynamique sociale particulière qu'engendre une guerre et qui la soutient, voire l'entretient. En ce sens, il constitue et explore le terrain de l'intérieur même du conflit. Sans négliger pour autant la considération des divers déterminants (historiques, géographiques, culturels, etc.), il privilégie – à partir de l'observation du processus d'autonomisation progressive de la guerre – l'examen des pratiques sociales spécifiques qui s'y déploient.

Une autre caractéristique, liée à la première, est qu'il parvient à produire une analyse remarquablement serrée de tous les acteurs collectifs en présence : les diverses populations, Eráti et Macuane, ce qui les différencie avec leurs rivalités anciennes ou leur opposition récente, mais aussi les différents porteurs de discours politiques – en l'occurrence le Frelimo et la Renamo, sans oublier les multiples porteurs d'armes. Il propose d'ailleurs une typologie tout à fait extraordinaire des gens en armes – le soldat, le *m'jiba*, celui qui va garder la base, etc. –, conjuguée avec le type d'arme portée : ceux qui ont droit à la kalachnikov, ceux qui n'ont que l'arme blanche... D'une manière générale, l'ouvrage ne dresse donc pas un cadre, mais une carte, une sorte de topographie des identités rapportées à l'histoire connue de la constitution différentielle de ces identités prises dans la guerre. Et il démontre que dès l'instant que la guerre est là, elle sature tout cet espace cartographié, elle surdétermine les rapports politiques mais également tous les rapports sociaux. L'analyse – évoquée plus tôt par Michel Cahen – que fait Christian Geffray du massacre des voyageurs d'un car par la Renamo en est une illustration saisissante. Ce qui en ressort, c'est que dans un tel contexte la catégorie « d'innocents » disparaît. La guerre occupe tout l'espace du politique, tout l'espace du social, et il ne

1. Voir Yves GOUDINEAU, La non-actualité de la guerre, *Autrepart* (Paris, IRD), 26, 2003 : 7-15. Volume à la mémoire de Christian Geffray, édité par mes soins et intitulé « Sociétés dans la guerre ».

peut pas y avoir de gens « hors jeu ». Chacun est pris comme dans une cascade d'assignation de responsabilités collectives de la guerre, et nul ne peut prétendre s'en soustraire. Quand la Renamo massacre les passagers d'un autocar, elle entend s'attaquer à une catégorie de la population qui, parce qu'elle peut voyager, fait l'aveu par là même que, loin d'avoir été marginalisée comme les Makhuwa, elle a été récupérée par le pouvoir en place du Frelimo, et donc qu'elle est une émanation directe de l'ennemi.

MICHEL CAHEN

Du reste, dans les archives de la Renamo, on retrouve la désignation politique de ces gens-là : ils sont analysés comme « *os elementos do inimigo* », les éléments de l'ennemi... une population civile.

YVES GOUDINEAU

Et je continue à estimer, avec le recul, que ces analyses de l'impossibilité d'innocence dans le champ de la guerre restent particulièrement puissantes et originales, procédant d'une véritable anthropologie de l'action, si l'on me permet cette expression, et montrant aussi que ce livre est tout sauf de la sociologie journalistique. Pas d'innocents anonymes donc, mais des catégories toujours situées et, d'une certaine manière, nécessairement impliquées.

Un autre apport important tient – j'y reviens – à la posture de l'observateur, au fait de se situer dans la pratique sociale, dans le processus même de la prise d'arme. Il en résulte une approche pionnière, distinguant là encore radicalement l'ouvrage d'autres analyses de conflits, qui lui permet d'étudier les formes concrètes de l'adhésion à la dissidence, et surtout de tenter d'expliquer comment cette adhésion a pu perdurer. Christian Geffray décrit non seulement le processus, mais aussi les logiques sociales qui font que ce corps armé tient, et qu'il tient de manière d'autant plus étonnante que la Renamo ne parvient pas à formuler un discours cohérent. À l'opposé du Frelimo, qui s'appuie sur un fondement idéologique constamment explicité, la Renamo ne possède aucun discours construit, aucune idéologie clairement articulée qui viendrait soutenir l'adhésion de ceux qui la rejoignent. Michel Cahen nous a précédemment indiqué que, en fait, les archives ont révélé depuis que la Renamo avait malgré tout élaboré un certain discours politique, s'inspirant d'ailleurs, comme en négatif, de celui du Frelimo. Mais à l'époque de ses enquêtes, ce qui frappe Christian Geffray c'est que les villageois, sans doute exaspérés par la propagande « pédagogique » du Frelimo, suivent d'emblée la Renamo sans exiger ou

attendre d'elle aucun discours crédible. Personne n'est capable de dire ce que peut être vraiment le projet politique de la Renamo, mais personne ne voit là une raison suffisante pour ne pas la rejoindre. Cela, explique-t-il, parce que la Renamo, à la différence du Frelimo, arrive à présenter la guerre comme étant par elle-même un « projet social ». À défaut de discours politique, la guerre comme projet entraîne les adhésions. Cette notion de projet social appliquée à la guerre est au cœur des analyses dans *La cause des armes*, où il en est donné une interprétation qui reste très sociologique. Mais on peut remarquer que cette notion traverse l'œuvre de Christian Geffray, y évoluant et faisant particulièrement l'objet d'une reprise dans ses ouvrages ultérieurs d'anthropologie analytique.

L'interprétation sociologique fait comprendre comment le projet guerrier peut mobiliser toute une partie de la jeunesse, pour laquelle il représente une forme de socialisation valorisante et dans lequel elle veut lire une promesse d'avenir. Devenir guerrier-soldat, être incorporé à ce « corps social armé » formé par la Renamo – et à quoi d'ailleurs elle se résume – apparaît à tous comme une sorte de promotion sociale. Même si, comme l'indique Christian Geffray, renvoyant cette forme d'adhésion à un mode de croyance, il y a en fait derrière cela une illusion partagée, il y a un leurre assumé, car chacun sait bien, au fond, que la Renamo ne porte pas de véritable projet social pour les jeunes villageois qu'elle enrôle. Pourtant, ils y adhèrent volontiers, et cela avant tout parce qu'ils accèdent à travers leur engagement à ce qu'ils interprètent comme l'expression des symboles, les emblèmes, de la réussite sociale soudainement mise à portée : se voir confier une arme, pouvoir posséder une servante, avoir un petit porteur de couteau à son service, etc. C'est donc l'illusion entretenue de la promotion sociale qui permet de construire cette illusion du projet social qui, elle-même, permet à la Renamo de se reproduire et de durer comme corps social armé.

La cause des armes développe également une réflexion sur l'autonomie de ce corps social armé qui me semble très pertinente. La Renamo, en tant qu'armée en liberté est un « monstre », dit Christian Geffray. C'est un monstre car finalement sa valeur fondamentale, sa seule valeur, est une sorte de mépris total de la vie. Et le fait que ce corps social, en réalité monstrueux, et qui comme tel ne devrait pas pouvoir se maintenir, ait réussi à durer est un effet de sa monstruosité. À cet égard, la Renamo ne serait qu'une sorte de forme extrême d'un phénomène plus général : tout corps social armé, toute armée même d'une certaine manière, est potentiellement en état de pouvoir, à un moment ou à un autre, disposer d'une certaine forme d'autonomie – et, montre-t-il, c'est l'actualisation de cette potentialité qui généralement peut expliquer ses éventuelles exactions.

Un autre aspect du projet social réside dans le fait que ce ne sont pas seulement des individus mais aussi des lignages, et notamment des chefs de lignage, qui adhèrent à la Renamo, parce que celle-ci leur accorde un espace de resocialisation selon des modalités traditionnelles que le Frelimo s'est justement employé à nier et à briser : l'espace rituel, les structures foncières, la hiérarchie des chefs de lignage, etc. La négation de ces réalités sociales a été radicale de la part du Frelimo qui a fait comme si, une fois le colonialisme balayé, on pouvait construire un homme socialiste nouveau à partir de rien. La Renamo, en revanche, constatant l'hostilité des villageois à cette idéologie – d'un dogmatisme naïf – de la *tabula rasa*, leur a offert la possibilité de redéployer certaines structures anciennes. D'où, particulièrement du côté des chefs de lignage, une sorte de projet social collectif qui s'accroche au conservatisme, même s'il n'est affiché qu'à des fins tactiques, de la Renamo.

Cette notion de projet social collectif fera plus tard l'objet d'un nouveau traitement par Christian Geffray, dans *Le nom du maître* (p. 101-102). Une interprétation à caractère psychanalytique y est substituée – ou plus exactement se superpose – à l'analyse en termes sociologiques. La formule même de « projet social » disparaît d'ailleurs complètement dans cet ouvrage, la resocialisation des lignages y étant analysée en termes de « communauté de sentiments ». La Renamo a finalement, dit-il, permis aux gens de s'aimer à nouveau eux-mêmes comme ils étaient. Le discours des chefs de lignage, lesquels portent surtout leur désir social de rester eux-mêmes, se fonde dans celui des meneurs de la Renamo. Le désir social et l'amour des meneurs engendrent un discours unique dans lequel les opinions qui pouvaient s'être déployées contre le Frelimo, les ressentiments à son encontre, se confondent et arrivent tout à coup à s'unifier dans un discours qui – même s'il est particulièrement pauvre sur le plan idéologique – est récupéré et porté par les maîtres de la Renamo.

L'idée de projet social guerrier a donc été retravaillée par Christian Geffray, dégageant par la suite, à partir des mêmes données empiriques, une raison analytique qu'il considérait à l'évidence plus explicative – parce que plus englobante, faisant appel à des ressorts anthropologiques profonds – que les seules interprétations sociologiques de *La cause des armes*. Ce sera pour lui l'un des enjeux théoriques du *Nom du maître*, puis de *Trésors*. En revanche, deux « figures » du guerrier se font jour à travers son œuvre et n'y sont jamais vraiment articulées. D'un côté, il y a le guerrier-soldat de la Renamo et son projet social, même illusoire, que j'ai rappelé, habité par cette non-valeur qu'est le mépris de la vie. Et, d'un autre côté, la figure, analysée dans *Trésors*, du guerrier Yanomami qui, lui, est pris dans une sorte de code strict où la mort devient le garant de sa parole.

L'enquête qu'il projetait sur le Rwanda l'aurait sans doute conduit à devoir penser l'articulation entre ces deux figures de porteurs d'armes, porteurs de mort.

Les dernières fois que nous nous sommes vus, nous avons discuté pendant plusieurs séances de mon terrain dans le sud du Laos. C'était un contexte qui lui était complètement étranger. J'ai travaillé plusieurs années durant parmi des populations montagnardes – situées entre le centre du Vietnam et le sud du Laos – populations considérées autochtones et qualifiées de « minorités ethniques » (appellation donnée dans le cadre des États-nations lao et vietnamien) –, les Kantou, qui se sont retrouvées au cœur de la guerre du Vietnam parce que leur territoire était situé sur l'un des principaux nœuds des pistes H Chi Minh. Ces populations, marginales et rebelles à l'époque coloniale, avaient fait l'objet d'une répression très dure de la part des Français, en 1938-1939. De ce fait, dès 1945, elles se sont naturellement tournées vers les forces révolutionnaires. Contrairement à d'autres minorités enrôlées durant les guerres du côté français puis du côté américain, les Kantou ont délibérément rejoint le Vietminh, qui a constitué l'une de ses principales bases au sud sur leurs terres, puis ils ont combattu aux côtés du Vietcong (littéralement « Vietnamien communiste », terme utilisé par les soldats du Sud pour désigner l'armée populaire du Nord-Vietnam, puis passé dans le langage courant *via* les journalistes américains).

Le matériel que je rapportais intéressait Christian Geffray, car il pouvait illustrer – d'une certaine façon – cette mutation du guerrier au soldat et les différents transferts de « scènes », formes successives de croyances, qui y correspondaient. Les villages dits kantou avaient en effet, avant que les conflits internationaux ne fassent irruption sur leurs territoires, une réputation belliqueuse déjà avérée dans toute la région. Vivant dans de gros villages fortifiés et très difficiles d'accès, véritables redoutes ayant largement échappé à la pénétration coloniale française, les Kantou étaient connus de leurs voisins (Talieng, Ta Oï...) comme d'excellents guerriers à quoi s'ajoutait une sorte de célébrité – largement fantasmée par le personnel colonial et par les missionnaires – d'être les derniers chasseurs de tête d'Indochine. La guerre entre villages, comme la chasse aux têtes, avait ses règles avec des mécanismes de réparation ou de rétorsion. Dans ce contexte, comme dirait Christian Geffray, la parole du guerrier était garantie par ses actes (ennemis capturés, têtes prises...), le discours des chefs de maison l'était par des sacrifices de buffles somptueux, assurant leur prestige et celui de leur village. Or, la guerre du Vietnam propulse ces guerriers kantou – qui se battaient de manière réglée avec des ennemis

« proches » – en soldats porteurs de kalachnikovs et les met en présence d’ennemis qui, culturellement, leur sont complètement étrangers : Américains, Thaïs, Sud-Vietnamiens, Sud-Coréens... et qui nécessitent toute une re-catégorisation.

Les anciennes « valeurs » deviennent – en apparence – caduques, et une nouvelle scène est constituée avec la construction d’un nouvel ennemi commun par les Vietnamiens, qui savent tenir aux soldats kantou, et aux autres minorités qui les ont rejoints, un discours « fort » de la guerre qu’ils garantissent par une organisation supérieure et par d’évidents actes de bravoure. L’univers de référence kantou vole de toute façon en éclats : tous les villages sont détruits au napalm par l’aviation américaine, qui va bombarder cette région quotidiennement dix ans durant, les « proches » amis ou ennemis sont dispersés, une technologie inouïe pour ces guerriers jadis armés de manière rudimentaire est utilisée... Ils sont intégrés dans la guerre par les Vietnamiens comme auxiliaires : non pas dans les armées régulières, à quelques exceptions près, mais comme une sorte de guérilla assez autonome chargée de défendre les pistes H Chi Minh, donc avec une sorte de projet collectif nouveau. Pendant que les unités vietcong circulaient péniblement sur les pistes, les montagnards avaient pour tâche de prévenir les attaques qui étaient menées pour tenter de les « interdire » : commandos hélicoptères chargés de poser des mines sur les pistes et, surtout, de signaler aux B52 où se trouvaient les forces vietcong afin de les bombarder.

Mais des conflits de valeurs surgissent et les diverses scènes parfois se mêlent. En 1965, une violente campagne de presse, d’abord menée au Sud-Vietnam puis relayée par toute la presse américaine, vise à affirmer que les troupes vietcong, dans le Sud-Laos, coupent la tête des commandos thaïs ou sud-vietnamiens et des pilotes américains tombés dans leurs lignes. Ces accusations, qui semblent n’avoir été qu’une pure désinformation aux dires des villageois², sont immédiatement reportées par les officiers vietnamiens sur les soldats-guerriers kantou, et sur d’autres minorités, qu’ils décident alors « d’éduquer » en profondeur pour mettre fin à ces « exactions archaïques ». À un contexte de violence militaire extrême s’ajoute donc une sorte de violence idéologique, où le guerrier kantou n’a guère d’autre choix que d’accepter la « vérité » des cadres vietnamiens, et ne peut plus construire son prestige et penser un « projet social guerrier » qu’au sein de l’organisation armée vietnamienne (et de celle du pathet lao

2. Ces villageois m’ont toujours expliqué que les esprits locaux n’étaient pas du tout intéressés par des têtes de soldats américains. Mais ils employaient pour parler de la lutte contre ces derniers le registre de la chasse et de l’animal sauvage traqué, pouvant éventuellement expliquer et justifier le traitement des corps.

allié). Cette mutation des valeurs se traduit donc *in fine*, comme le dirait Deleuze, par une manière de surcodage, où les Vietnamiens « étatisent » et réduisent les lignes de fuite, avec une marge de négociations très réduite pour les Kantou.

À cet égard, les analyses de Christian Geffray, celles de *La cause des armes* notamment, restent aussi éclairantes pour comprendre la situation de sortie de guerre et celle de l'après-guerre, même si les contextes sont – encore une fois – extrêmement éloignés et les leçons à tirer presque divergentes. En effet, sit t la guerre finie – et gagnée par les Nord-Vietnamiens et leurs alliés, victoire qui leur assure un prestige complet et établit définitivement d'une certaine façon la vérité de leur discours – l'éducation des « ethnies » se poursuit de plus belle. Comme au Mozambique, un « homme nouveau » est censé apparaître, catégorie devant être décryptée dans le discours de la révolution, d'autant que la « page blanche » a été quasi physiquement réalisée par la violence américaine (territoire annihilé par l'aviation, défoliants déversés ayant rendu incultivables les essarts et les rizières, etc.). Les Kantou, héros de la lutte armée doivent – au Laos comme au Vietnam – être les bons élèves du socialisme, et montrer l'exemple à d'autres minorités. Relocalisés dans des zones de bas-fonds où ils sont censés faire des rizières sur casier, technologie qu'ils ne maîtrisent pas, ils se retrouvent vite dans une situation économique désastreuse. L'analyse du discours sur l'homme nouveau – niant totalement l'être social des villageois – rappelle fortement celle du Frelimo faite par Christian Geffray. Ici aussi, on retrouve la position absurde des cadres locaux, « intermédiaires » généralement issus de minorités, pris dans la parole de l'État et devant faire appliquer des directives qu'ils savent inadaptées, voire complètement ineptes.

Mais contrairement au Mozambique, il n'y a pas de Renamo pour récupérer les frustrations des populations locales – d'autant plus frustrées qu'elles estiment avoir payé le prix fort pour aider à la libération du pays – et, contrairement au Brésil, il y a un État fort, dont la parole a été légitimée par une guerre longue et victorieuse. Le seul mouvement qui pourrait être comparé à la Renamo est le FULRO (Front unifié de lutte des races opprimées), mouvement ethno-nationaliste composé par une élite issue des minorités les plus pénétrées par le colonialisme, mouvement soutenu longtemps par la CIA (comme la Renamo par la Rhodésie), mais qui n'arrivera jamais à capitaliser localement les rancœurs et se perdra, contrairement à la Renamo (et aux missionnaires très actifs sur les plateaux du Vietnam), dans les discours au lieu d'agir (notamment en se réclamant du Champa, civilisation concurrente des Vietnamiens, etc.). Trop faible

instrument du « désir » des minorités donc, face à un État fort. On doit rappeler à ce propos l'intérêt récurrent de Christian Geffray à comprendre dans différents pays les modalités d'exercice de l'État. Avec chez lui, la conviction implicite, presque normative, qu'un État se doit d'abord d'organiser et garantir un système juridique, reposant sur une « croyance » forte qu'il se donne les moyens de légitimer par sa parole ; et que, quand il n'y a pas d'État pour garantir la parole, l'arbitraire et la violence s'installent (comme au Brésil où la « parole fausse » des patrons fait la loi).

Afin d'échapper à un État fort qui refuse de reconnaître ce qui fait leur être social spécifique, certains villageois kantou du Sud-Laos, fatigués de jouer les modèles de l'homme socialiste nouveau, sont partis reconstruire dans les années 1990 une « autre scène ». Se réinstallant sur leurs terres d'avant-guerre, ils ont reconstruit les villages à l'ancienne, cercle de longues maisons avec une maison commune centrale, et ont repris de grands sacrifices de buffles leur permettant d'y inscrire une forme de violence mémoriale. Alors que la scène guerrière a été « désertée », il y a reconstitution d'une scène sacrificielle, en apparence traditionnelle, mais en fait surdéterminée par l'histoire. Les sacrifices condensent la violence du guerrier traditionnel, tuant les buffles au sabre, et celle du combattant révolutionnaire. Les participants en effet exhibent volontiers durant ces cérémonies leurs médailles d'anciens combattants, et, bien que ces sacrifices soient officiellement interdits – au Laos comme au Vietnam –, ils sont tacitement encouragés et entretenus pour conserver leur prestige auprès de leurs camarades par de nombreux officiers et sous-officiers kantou, qui ont aujourd'hui rejoint les rangs de l'armée nationale.

On perçoit ainsi, même dans un contexte de bouleversement aussi radical et tragique que la guerre du Vietnam, la difficulté qui existe à tenter de changer brutalement de registre de valeurs, à devoir basculer vers un nouveau discours de vérité, dès l'instant que l'on touche à des pratiques sociales considérées comme fondatrices. On en revient à la question concernant l'articulation des discours dans le cas du guerrier et dans celui du soldat, où la mise au jour de discours de vérité différents et de processus d'identification et d'affirmation identitaire, diversifiés et évolutifs, conserve néanmoins à l'idée de projet social guerrier comme à celle de communauté de sentiments leur force mobilisatrice. Les analyses de Christian Geffray à cet égard, non seulement, restent pertinentes pour les contextes qu'il a étudiés, mais permettent aussi d'ouvrir des perspectives comparatistes, comme celle évoquée ici, dont j'étais heureux de pouvoir discuter avec lui.