

Violence sacrificielle et violence génocidaire

Catherine Coquio



Charley Toorop (détail)

Ce texte poursuit quatre objectifs :

– observer la présence, la répétition et la parenté d'éléments fortement ritualisés, dans les pratiques d'extermination et de cruauté propres aux violences génocidaires au cours du XX^{ème} siècle ; poser la question de leur caractère sacrificiel, et, dès lors, de leur interprétation possible ;

– interroger la confusion des registres religieux et politique au plan lexical à ce sujet, et au contraire leur cloisonnement dans les approches anthropologiques, dommageable à une compréhension des traits sacrificiels à l'œuvre lors des violences génocidaires ;

– examiner le déni du politique et l'impensé du génocidaire dans la théorie de René Girard, malgré les notions de « *crise sacrificielle* », de « *violence généralisée* », et de violence « *anéantissante* » (qui plane dans *La Violence et le sacré* sur un mode eschatologique) ;

– présenter les quelques textes critico-théoriques qui reformulent le lien du religieux et du politique, soit au prix d'un renversement de la théorie du sacré, intégralement ramené dans la sphère biopolitique (Giorgio Agamben, à la suite de Walter Benjamin) ; soit en articulant violence sacrificielle et violence génocidaire à propos d'un épisode historique précis : le génocide arménien comme mode de formation de l'État-nation turc (Marc Nichanian, à la suite de Hagop Oshagan) ; soit au prix d'une transposition critique de la théorie de la victime émissaire dans le champ de la violence politique contemporaine (Bernard Lempert, à la suite de René Girard et contre sa théorie).

*

Qui cherche à comprendre l'évolution de la violence politique à la lumière des théories de la violence dont nous disposons, qu'elles soient apologétiques ou critiques, fait un passage obligé par l'anthropologie religieuse de Bataille et Caillois, puis par la théorie du sacré de René Girard, qui présente la violence et sa ritualisation



sacrificielle comme le fondement religieux de toute formation sociale et culturelle. Une telle enquête fait visiter d'autre part les productions de la philosophie politique, ainsi que celles qui en font la critique, pointant le défaut d'une théorie de la violence ou du conflit (*On Violence* de Hannah Arendt, *La Mésentente* de Jacques Rancière), pour examiner enfin celles, récentes, qui s'interrogent sur l'inauguration génocidaire par rapport aux violences d'État de type guerrier, colonial ou totalitaire¹. Or, qui cherche à saisir la spécificité génocidaire est conduit, d'une part, à s'interroger sur certaines formes concrètes de ritualisation de la violence, mais aussi à constater l'absence presque totale d'articulation entre *l'anthropologie religieuse* et *l'anthropologie politique*. Articulation qui s'impose ici, non seulement à cause des faits observables, mais en considération d'un point postulé dans certaines pratiques lexicales, et parfois formulé dans le registre philosophique : qu'on utilise un langage religieux pour la désigner, ou qu'on s'y refuse violemment, la destruction génocidaire est d'inspiration *aussi* métaphysique, comme la croyance qu'elle implique dans une *substance* humaine, dont tels ou tels groupes, par décret, feraient ou non partie. Mais cette articulation du politique et du religieux ne se fait pas dans le domaine anthropologique, sauf par intuitions individuelles et propositions ponctuelles².

On est pourtant forcé de reconnaître à l'œuvre, dans les violences de type génocidaire, des éléments diffus ou épars de ritualité, dont l'interprétation reste à faire dès lors que cette ritualité n'est pas *régulatrice* au sens où l'est le rite sacrificiel selon René Girard, c'est-à-dire non productrice d'un *sens* socialement fonctionnel. Ce qui relève de la violence organisée et de la cruauté politique, dans le génocide, pourrait se définir plutôt comme *rite de dérégulation* produit par une *violence intégrale*, production étatique réfléchie, et localement ritualisée, d'une anomie sociale spécifique. La lecture éprouvante des divers « livres noirs » et recueils de témoignages qui se sont succédés au cours du XX^{ème} siècle, et dont l'annexe ici donne un aperçu, montre combien la destruction des corps et des âmes s'accompagne, lors d'un génocide, d'une création *réfléchie* de la souffrance mortelle et d'un travail de *formalisation symbolique* particulier. On est frappé aussi par la nature *répétitive* et *analogique* de cette imagination du meurtre collectif, à travers les cultures singulières auxquelles ces pratiques font appel, chaque fois ancrées dans un espace-temps particulier : une histoire, une langue, une religion, une région – chacune étant souvent traversée d'un conflit ethnico-politique « réglé » par le tranchant génocidaire, qui le rend en fait insurmontable et définitif, le faisant ainsi changer de nature.

Les extraits rassemblés dans l'annexe, issus de témoignages des génocides arménien, juif, cambodgien, bosniaque et rwandais, montrent le retour de plusieurs traits facilement observables : violence spéciale faite aux corps des enfants, des femmes et des vieillards,

1 – Tel est le parcours que j'ai tenté de mener de 2000 à 2002 dans mon séminaire « Théories de la violence » à Paris IV-Sorbonne, dans le cadre du centre « Littérature et savoirs à l'épreuve de la violence politique. Génocide et transmission ». Sur les notions de violence totalitaire, guerrière, génocidaire, je renvoie aux travaux de Philippe Bouchereau, dans *L'Intranquille* (en particulier n° 2-3 et 4-5, 1994 et 1999); ainsi qu'à mon « Du malentendu », in Catherine Coquio (textes réunis par), *Parler des camps, penser les génocides*, Paris, Albin Michel, 1999 (où l'on trouvera, en annexe, une chronologie des définitions juridiques des crimes de masse), p. 17-86. Sur la violence impérialiste, je renvoie au texte toujours essentiel de Pierre Clastres, « De l'ethnocide », in *Recherches d'Anthropologie Politique*, Paris, Le Seuil, 1980, p. 47-57.

2 – Cf. Françoise Héritier (séminaire de), *De la violence*, 2 volumes, Paris, Odile Jacob, 1996 et 1999.

c'est-à-dire des plus démunis, mais aussi des résistants, dissidents et lettrés, *a priori* les plus conscients et désireux de sens ; dénudation des corps destinée à leur violation, voire leur viol, mais aussi à éviter l'impureté des vêtements sales ou sanglants, quel que soit l'usage intéressé fait des vêtements propres ; production d'une souffrance intime attaquant les liens de filiation et d'amour ; mutilation significative du corps ; utilisation d'éléments symboliques et rituels empruntés à la vie « normale » et détournés ou inversés, particulièrement les rites funéraires et les rites d'égorgement des animaux ; usage paradoxal de traits de mixité ou d'hybridité culturelle en vue de l'unité finale à produire³ ; spectacularisation de la mise à mort, avec appel dérisoire à l'art et au sport comme modèles ironiques.

Que signifie cette créativité stylistique strictement négative ? Quel *sens* produit-elle ? Y a-t-il là quelque chose à comprendre, au-delà d'une manifestation nouvelle de la perversité humaine dans les « usages politiques de la cruauté »⁴ ? Comment interpréter ce retour de formes symboliques là où la violence, pourtant, tend à devenir asymbolique au point de détruire le dispositif politique et sémantique qui avait déclenché le passage à l'acte ? L'appel au cliché d'une « régression » archaïque n'est bien sûr ici d'aucun recours, pas plus sans doute même que l'idée spéculative d'une dialectique de la modernité et de la « barbarie ». On peut avancer *a priori* trois hypothèses, qui, si elles désignent des réalités avérées, se complètent plus qu'elles ne s'excluent :

1. il s'agit d'assurer dans l'acte meurtrier lui-même, non seulement une organisation étatique rigoureuse, mais aussi des formes de *cohésion* communautaire chez les victimes *et* chez les bourreaux, ainsi radicalement séparés par les modalités du meurtre collectif, acharnées à détruire le lien humain, ainsi que toute forme de voisinage possible⁵ ;

2. il s'agit, en faisant « expier » aux victimes un crime imaginaire, de *produire un sens* là où la violence intégrale et insensée ne peut se reconnaître ni s'assumer comme telle : les bourreaux feraient ainsi, au moment du crime, « l'équivalent » de ce que font les victimes qui en témoignent après ; le crime de masse aurait besoin du sens comme moteur obligé d'une violence insensée ;

3. il s'agit de *jouer* avec la réminiscence du rite sacrificiel, devenu souvenir culturel dans une collectivité invitée à se penser sur le modèle martyrologique et mythique en pleine modernité. La dérégulation rituelle serait alors un rite non pas archaïque mais proprement moderne, ou, pourrait-on dire – sachant que cette catégorie est elle-même mythique – « postmoderne » en son caractère mémoriel et ludique. On pourrait ici utiliser la théorie de Benvéniste, qui interprétait la structure du *jeu* comme résultat d'une *décomposition mimétique du rite*, déconnectée du système religieux sur lequel celui-ci reposait. Existant dans l'ordre du discours autant

3 – Voir en particulier en annexe le document n° 4 témoignant des exactions des Tchetniks.

4 – Véronique Nahoum-Grappe, « L'usage politique de la cruauté : l'épuration ethnique (ex-Yougoslavie, 1991-1995) », in Françoise Héritier (séminaire de), *De la violence*, volume 1, *op. cit.*, p. 223-273. Voir également, dans ce recueil, le texte d'Étienne Balibar, « Violence : idéalité et cruauté », p. 55-87.

5 – Voir à ce sujet ce que Xavier Bougarel dit du « crime intime » comme forme de destruction acharnée à détruire la tradition de bon voisinage ethnique en Yougoslavie, le « *komsiluk* », in *Bosnie, Anatomie d'un conflit*, chapitre 3 (« Bon voisinage et crime ethnique »), Paris, La Découverte, 1996, p. 81-100.

que dans celui du geste, le jeu est ce qui reste du rite lorsque celui-ci est privé de l'acte ou privé du *mythe*⁶.

Que nous disent l'histoire, l'anthropologie, la philosophie, qui nous permettrait non seulement d'infirmer ou de vérifier ces hypothèses, mais d'élargir le champ de la réflexion ? Cette question est elle-même formulée dans les discours du savoir et de l'opinion ?

Le malentendu martyrologique : le sens et le deuil

La question de la nature sacrificielle de la violence génocidaire se pose sous la forme superficielle du malentendu lexical, avec le terme d'«holocauste», que Primo Levi jugeait «impropre», et dont Giorgio Agamben a rappelé le caractère inopportun, du fait de son histoire sémantique chrétienne, parfois antijudaïque⁷. On sait que ce mode d'appellation du génocide des Juifs, tout inconséquent qu'il soit, est encore largement en vigueur, surtout aux USA, où il a été lancé par Elie Wiesel au cours des années 60 – tandis que le terme Shoah, lui aussi d'origine religieuse, mais sans référence au sacrifice, s'est imposé dans les années 80. Il n'est pas étonnant de voir le mot «holocauste» revenir à propos du génocide arménien, dont l'historiographie américaine tardive a été encouragée par les approches comparatistes aux USA : Richard Hovanissian y publiait en 1980 une compilation bibliographique sous le titre *The Armenian Holocaust*⁸.

Mais ce phénomène ne peut se réduire à un simple mimétisme culturel. Au tout début du siècle, les premiers témoignages de la Catastrophe arménienne portaient aussi cette marque, dont le caractère religieux était parfois assumé par certains auteurs – comme le Père Grigoris Balakian, auteur du *Golgotha arménien* (Vienne, 1921)⁹. Le titre du livre de Mikhaël Chambdanjan, *Le Tribut versé par l'intellectualité arménienne au désastre* (Vienne, 1922), montre que cette tendance interprétative n'était pas seulement due à l'importante tradition chrétienne à l'œuvre dans la culture écrite arménienne¹⁰. Lorsque les premiers grands massacres eurent lieu (1895-1896), elle travaillait la littérature moderne qui émergeait chez les Arméniens de l'Empire ottoman – sous les auspices d'un esthétisme néopaien volontiers nietzschéen, qui inspira à une génération d'écrivains un nationalisme culturel original, dont le poète Daniel Varoujean s'était fait le chantre¹¹. La dimension sacrificielle du désastre s'exprima aussi sur un mode politique. Elle était latente dans le texte inaugural de Zabel Essayan, *Dans les ruines* (1911), qui témoignait des massacres de Cilicie (1909), texte on ne peut plus laïc et à dessein peu littéraire, où la mort de Dieu était évoquée comme expérience vécue. Mais l'analyse de ce que l'auteur appela ironiquement «massacres constitutionnels» relevait en partie de

6 – Émile Benveniste, «Le Jeu comme structure», *Deucalion*, n° 2, 1947.

7 – Giorgio Agamben, *Ce qui reste d'Auschwitz. L'archive et le témoignage*, Paris, Payot-Rivages, 1999. Le mot *holocaustos*, qui signifiait «brûlé tout à fait», donna *holocaustum*, qui désignait le don de l'offrande à la divinité. Le terme fut utilisé par les Pères de l'Église à propos des sacrifices bibliques (*Lévitiques, Nombres*), et il désignait, chez les Pères latins, à la fois les sacrifices sanglants que faisaient les Juifs (dans un contexte polémique), les martyrs chrétiens, et le supplice du Christ. L'usage antijudaïque du mot fut repéré au XII^{ème} siècle, à propos d'un pogrom contre les Juifs le jour du couronnement à Londres de Richard Cœur de Lyon (1189) : on parle alors des Juifs immolés à leur père le démon dans un holocauste d'un jour entier. Sur la dimension sacrificielle et antijudaïque du christianisme, voir Hyam Maccoby, *L'Exécuteur sacré. Le sacrifice humain et le legs de la culpabilité*, [1982], Paris, Cerf, 1999 ; ainsi que son compte rendu critique par Lucien Scubla, «L'Impératif sacrificiel et ses masques», *L'Homme*, n° 156, 2000, p. 241-245.

8 – Richard Hovanissian, *The Armenian Holocaust. Bibliography Relating to the Deportations, Massacres and Dispersion of the Armenian People 1915-1923*, Cambridge, Mass., 1980.

9 – Père Grigoris Balakian, *Le Golgotha arménien. De Berlin à Deir es-Zor. Mémoires*, La Ferté sous-Jouarre, Le Cercle d'études caucasien, 2002.

10 – Sur ce point, voir Krikor Beledian, «L'expérience de la Catastrophe dans la littérature arménienne», *Revue d'Histoire Arménienne Contemporaine*, tome 1, 1995, p. 127-197.

11 – C'est de lui que Grigoris Balakian raconte le supplice et la mort dans le premier texte en annexe. Sur cet auteur, voir l'article cité ci-dessus de Krikor Beledian, qui a consacré à ce poète un important essai en arménien, et y reviendra dans *Perspectives sur la catastrophe*, à paraître.

la martyrologie politique, comme si ces massacrés n'étaient pas morts pour rien. Or, cette interprétation semble être devenue impossible en 1915. Alors que Zabel Essayan espérait encore en 1911 en une nation arménienne trouvant sa place dans un État multiethnique, la Catastrophe définitive de 1915, qui la fit se lancer dans un travail de collecte des témoignages, semblait néanmoins réduire à néant toute espérance politique et nationale – ce qui lui inspira vite un violent déplacement d'espérances dans l'Universel communiste, auquel elle fut comme sacrifiée à son tour¹².

Ce déplacement d'espoir, fait pour échapper à la désespérance radicale née du génocide, montre qu'une destruction doit être dotée d'un sens et d'une fin pour être traduite en termes sacrificiels, et que ce sens disparut, en 1915, avec le passage du massacre au génocide accompli. Néanmoins, l'interprétation sacrificielle continua d'avoir cours chez d'autres auteurs, au moins métaphoriquement, montrant son étrange ténacité. Comme si le sacrifice du sens ne pouvait être réalisé par les victimes d'une violence dont le propre est d'anéantir aussi le sens de la destruction, et la possibilité par là d'en faire un deuil quelconque. Affirmer le sacrifice, doter la destruction d'un sens, c'est se donner encore les moyens de *faire le deuil*¹³. Il est donc facile de comprendre pourquoi l'idée de peuple martyr ne disparaît jamais totalement, chez les témoins, d'une vision de l'histoire génocidaire pourtant privée de Dieu.

Or un autre fait lexical semble ici relayer le précédent : l'étymologie grecque du mot «témoin», *martis*, fait resurgir la figure du martyr à travers cette fois la personne du survivant. Les Pères de l'Église élaborèrent, comme on sait, une doctrine du martyr des chrétiens persécutés portant témoignage de leur foi, ce qui servit, dit Agamben, à «justifier le scandale d'une mort insensée» (p. 32). De la même manière, le terme d'«holocauste» peut être considéré, dit Agamben, comme un euphémisme destiné à protéger le témoin, puis «l'héritier» du génocide, de l'absence de sens. Cette protection sémantique, faudrait-il ajouter, est sans doute un moyen de tenter le deuil empêché.

Au-delà du quiproquo lexical, ce retour du religieux dans le politique dit sans doute quelque chose de profond, mais qui reste impensé, sauf peut-être sous la forme ironique ou ambiguë de l'allégorie ou de la métaphore dans certains témoignages littéraires : l'un des premiers témoignages des camps nazis, *L'Univers concentrationnaire* de David Rousset, file l'image de l'initiation et de l'expiation comme s'il voulait mimer le délirant rituel nazi avant de le démystifier en lui appliquant une grille de lecture marxiste¹⁴. Plus près de nous dans le temps, la trilogie fantastique de l'écrivain serbe Vidosav Stevanovic, *La Neige et les chiens*, rend compte de la catastrophe yougoslave à travers une construction poétique où les figures et les formes du rite orthodoxe, autant que les mythes balkaniques, se voient reprises et détournées sur un mode messianique

12 – Zabel Essayan milita avec zèle au service de l'État soviétique, avant de disparaître dans une geôle stalinienne, comme bien des Arméniens soviétisés à Erevan, devenus suspects par leur appartenance originelle. Voir sur ce point Marc Nichanian, *Writers of Disaster. Armenian Literature in the 20th Century, 1. The National Revolution*, Princeton & London, Gomidas Institute, 2002. Pour plus d'informations sur cet auteur, voir Léon Ketcheyan, *Zabel Essayan, sa vie et son temps. Traduction annotée de son autobiographie et de sa correspondance*, Thèse de Doctorat soutenue à l'École Pratique des Hautes Études, 4 vol., 2002.

La traduction annotée de *Dans les ruines* est en préparation.

13 – Marc Nichanian a explicité ce point à propos de Zabel Essayan et de Yeghishé Tcharents, dans *Writers of Disaster, op. cit.*

14 – J'ai tenté d'interpréter ce trait dans «L'intimité du camp. Littérature, politique et astrologie», *Lignes*, n° 2 («David Rousset», textes recueillis par Olivier Lecour Grandmaison et Alain Brossat), mai 2000, p. 47-70.



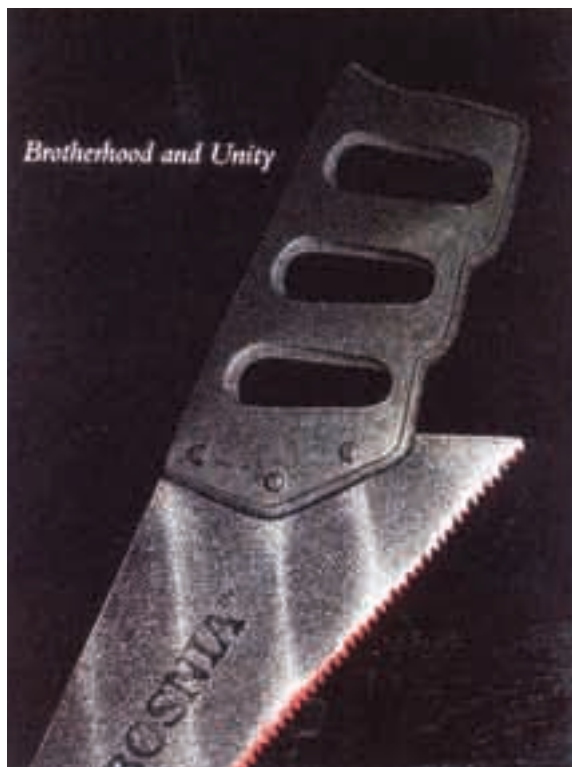
Dessin de Parrando, extrait de Kosovo. *Tranches de guerre, lignes de paix*, Bachi-Bouzouk, hors-série, n° 5-6, juillet-août 1999

singulier ; par le mime fictionnel, l'auteur y explore le travail destructeur du langage meurtrier et la « pensée » grégaire et analogique à l'œuvre dans les rites de cruauté des milices ultranationalistes¹⁵.

On pourrait, pour comprendre ce dont il s'agit ici, mettre ces textes à l'étude. Mais l'approche philologique de cette intime compréhension littéraire ne suffirait pas à produire une élaboration théorique dans ce domaine. Pour tenter celle-ci, il faut mettre en place une véritable anthropologie de la violence génocidaire, qui nécessiterait une série d'études monographiques et comparées diversifiant les approches et les objets historiques. À moins d'évoluer dans la stricte induction phénoménologique, ce qui semble risqué en la matière, un tel travail suppose un préliminaire critique : il consisterait à établir un état des lieux, propre à décroquer, articuler, ou au moins confronter les théories du sacrifice religieux et de la violence politique, permettant – ou non – d'interpréter l'apparent retour du sacrificiel dans le génocidaire. L'analyse comparée des

15 – Vidosav Stevanovic, *Drugi Jerusalim*, traduit sous le titre *La Neige et les chiens*, suivi de *Christos et les chiens*, Belfond, 1993. J'ai évoqué rapidement cette œuvre dans deux de mes textes : « L'homme-sans : utopie de l'indéterminé, histoire des exterminés », in Valérie Deshoulières (éd.), *Poétiques de l'indéterminé. Le caméléon au propre et au figuré*, Presses Universitaires de Clermont-Ferrand, 1999, p. 381-403 ; et « Violence et déni dans la littérature : l'ultranationalisme serbe », in Catherine Coquio (éd.), *L'Histoire trouée : négation et témoignage*, L'Atalante, 2004.

Affiche de Cedomir Kostovic,
Fraternité et unité, Bosnie, 1994



16 – Xavier Bougarel, *Bosnie*.
Anatomie d'un conflit, op. cit.

actes de violence doit ici se doubler d'une analyse comparée des *textes* où ces actes ont été – ou non – réfléchis. L'enjeu est de rétablir la perception d'un *seuil* important à comprendre : celui qui se brouille comme fonctionnellement, lors des génocides, dans les violences dites « *de proximité* » et les « *crimes intimes* »¹⁶ où se manifestent, en pleine tuerie insensée, quoique programmée, des traits de cruauté organisés sur un mode rituel.

17 – Sur cette notion je renvoie
à mon introduction au volume
L'Histoire trouée, op. cit. :
« À propos d'un nihilisme
contemporain ».

*René Girard : déni*¹⁷ *du génocidaire et recouvrement religieux du politique*

La désarticulation des théories du religieux et du politique prend souvent la forme d'un blanc, ou d'un flou, sinon d'un dérapage incontrôlé à l'endroit où les théories du sacrifice sont censées penser la violence politique et la destructivité de l'État moderne : c'est le cas dans les théories du sacré et de la guerre développées par Georges Bataille et Roger Caillois au cours de la Seconde Guerre mondiale. Le nazisme a rendu difficilement lisibles les pages de Bataille sur l'extase du supplice, comme il a rendu pénible telle

référence acritique de Caillois à Jünger sur l'extase guerrière. Ces anthropologies semblent avoir été politiquement démunies à proportion qu'elles semblaient religieusement informées ou inspirées. On voit ce déphasage prendre une forme nouvelle lorsqu'on observe le traitement de la violence politique dans ce qui reste la théorie la plus précise et la plus achevée de la violence sacrificielle : *La Violence et le sacré* de René Girard¹⁸. Le livre porte en creux la marque de sa date de parution (1972) sur fond de guerre froide bipolaire, à une époque où la violence connaît un certain prestige théorique et pratique dans les formations d'extrême gauche et la militance anticolonialiste. Mais Girard fait totalement silence sur cet arrière-plan et réfléchit ailleurs. Son effort de précision se concentre sur le fait religieux, tel qu'il se manifeste dans les sociétés archaïques et antiques, à travers les textes littéraires surtout. Or dans sa pensée, ce fait religieux intègre entièrement le fait politique : c'est même à cette intégration qu'est dévolue sa théorie totalisante de la violence sacrificielle, qui ne laisse jamais s'autonomiser le champ politique, absorbé comme fonction secondaire du rituel religieux.

Ce système interprétatif, qui engendre une très belle cohérence interne, produit aussi, à l'endroit de la violence politique moderne, une cécité et un catastrophisme intenable. Évoquant par allusion la bombe atomique et la pollution de la planète, Girard annonce le «*retour*» fatal d'une «*violence essentielle*» : le spectre d'un anéantissement menace les hommes du fait de leur manipulation croissante de la violence, doublée de leur incapacité à comprendre la nature essentielle de cette violence, donc l'éternelle nécessité religieuse du sacrifice régulateur. En s'éloignant ainsi de leur essence, les hommes continuent de penser, sans le savoir, sur un

18 – René Girard, *La Violence et le sacré*, Paris, Grasset, 1972, rééd. Paris, Hachette, «*Pluriel*», 1998.



Vladimir Velickovic, *Paysage 3/17*, 1993
Technique mixte sur papier (103 x 66 cm)

mode mythique et sacrificiel. La réalité d'une *violence anéantissante*, absente sous sa forme historique génocidaire, est donc énoncée par l'auteur sur le mode du pressentiment prophétique, l'anéantissement étant l'effet à venir d'une loi inéluctable, et l'expiation d'une erreur. Ce retour de transcendance dans son texte prend en effet la forme d'une manifestation annoncée de la Colère divine, châtiant les hommes ignorants de leur religiosité, ainsi devenue funeste et bientôt désastreuse par cette ignorance même. Ce propos surplombe un propos descriptif et moraliste qui porte sur la *pacification* des sociétés occidentales, en un point du texte devenu aujourd'hui presque illisible, mais déjà décalé en son temps :

«Loin d'être illusoire comme le veut notre ignorance de gosses de riches, de privilégiés étourdis, la Colère est une réalité formidable ; sa justice est vraiment implacable, son impartialité réellement divine puisqu'elle s'abat indistinctement sur tous les antagonistes : elle ne fait qu'un avec la réciprocité, avec le retour automatique de la violence sur ceux qui ont le malheur de recourir à elle, s'imaginant capables de la maîtriser. À cause de leurs dimensions considérables et de leur organisation supérieure, les sociétés occidentales et modernes paraissent échapper à la loi du retour automatique de la violence. Elles s'imaginent donc que cette loi n'existe pas et n'a jamais existé. [...] Mais la loi elle-même est parfaitement réelle ; le retour automatique de la violence à son point de départ, dans les rapports humains, n'a rien d'imaginaire. Si nous n'en savons rien encore ce n'est peut-être pas parce que nous avons échappé définitivement à cette loi, parce que nous l'avons "dépassé" mais parce que son application, dans le monde moderne, a été longuement différée pour des raisons qui nous échappent. C'est là, peut-être ce que l'histoire contemporaine est en train de découvrir.» (p. 387-388)

Le déchiffrement de l'imaginaire fallacieux prêté aux hommes modernes, traités de privilégiés inconscients, repose sur un étrange déni de la violence politique effective qui travaille ces sociétés en profondeur. Car loin d'échapper à la «loi» implacable du «retour automatique de la violence», ce retour s'est manifesté précisément, déjà, sous la forme génocidaire, dont Girard semble ne rien vouloir ou pouvoir dire – alors même que, dans *Des Choses cachées depuis la fondation du monde*, il consacra de nombreuses pages à la persécution des Juifs dans l'Occident médiéval¹⁹. Mais l'assurance avec laquelle il présente cette persécution comme pleinement illustratrice de la fonction sacrificielle a pour corollaire un silence prudent sur sa mutation moderne. Celui-ci se comprendrait si, dans *La Violence et le sacré*, l'idée d'anéantissement ne s'affirmait dans un registre apocalyptique sans jamais qu'aucune réalité historique ne lui soit associée. Cette perspective couronne une thèse dont la nature totalisante, assumée, exclut toute élaboration critique du rapport entre violence religieuse et violence politique, comme on

19 – René Girard, *Des Choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris, Grasset-Fasquelle, 1978.
Voir en particulier «Les textes de persécution», p. 136-157.

le voit dans l'énoncé suivant : « *L'efficacité du rite est une conséquence de l'attitude religieuse en général ; elle exclut toutes les formes de calcul, de préméditation et de "planning" que nous avons tendance à imaginer derrière des types d'organisation sociale dont le fonctionnement nous échappe.* » (p. 427)

Si le propos conclut une analyse des « rites de passages » *a priori* propres aux sociétés traditionnelles, le caractère par ailleurs allusif et quasi dénégatoire du propos sur la violence moderne laisse penser que le « fonctionnement » et la préméditation génocidaires échappent complètement à Girard. Dans cette théorie qui tend à faire apparaître « *l'ordre socio-religieux* » comme un « *bienfait extraordinaire* » (p. 427), rien n'est dit de « l'ordre » ou de « l'organisation » *politique*. Et s'il est question ça et là, allusivement encore, de la royauté et des pouvoirs modernes, c'est sans jamais mettre à l'épreuve le modèle sacrificiel dans le monde contemporain. Le grand impensé de cette théorie sacrificielle reste donc l'État et sa destructivité structurelle : ce que Pierre Clastres, à la même époque, mettait au premier plan de son *anthropologie politique* au contraire, réfléchissant à la violence ethnocidaire en des termes plus propres à penser, après lui, la violence génocidaire – héritage critique qu'on voit s'énoncer avec précision, en 1994, dans le « Discours de la violence » de Philippe Bouchereau²⁰. Mais Clastres ne nous aide pas à penser le sacrificiel moderne : le religieux qui l'occupe est celui qui agit dans les sociétés primitives en-deça de l'État et contre son émergence, sous la forme de la guerre tribale chronique (*La Société contre l'État*, 1974).

20 – Philippe Bouchereau, « Discours sur la violence, sauvage, guerrière, génocidaire », *L'Intranquille*, n° 2-3, 1994, p. 7-76.



Léon Khun, *Level playing field*



Andrés Hurtado
(Espagne),
No a la guerra

«*Crise sacrificielle*» et «*violence généralisée*»

Le riche matériel produit par la théorie de Girard semble ainsi devoir rester inutilisable pour ce qui nous occupe ici. À moins de lire son texte à contresens, ou à rebrousse-pois, à la recherche d'éléments épars pouvant contribuer à une telle réflexion. On les trouve, de fait, non plus là où son texte, imaginant l'anéantissement à venir, révèle une étonnante cécité à l'histoire ; mais là où sa démonstration dévolue aux anciens rites se déploie et s'affine avec le concept de «*crise sacrificielle*», lié à l'idée d'une «*violence généralisée*» et «*impure*». Car cette crise interne au système religieux montre la *fragilité de la régulation rituelle*, la *proximité du sacrifice rituel* et du *massacre désastreux*. Le caractère éventuellement opératoire de ce concept ne peut s'éclairer sans un rappel de la thèse centrale du livre, que je résumerai donc rapidement ici.

1. La rivalité mimétique à l'œuvre entre les hommes fait que toute société humaine est menacée par une violence *essentielle*, décrite comme *généralisée* et *réciproque*. Car le spectacle de la violence est contagieux, le sang versé fait verser le sang plus encore.

2. Les hommes, qui ne peuvent se réconcilier qu'aux dépens d'un tiers, se protègent de ce danger en pratiquant les rites sacrificiels, qui sont le lointain rappel mimétique d'un *meurtre fondateur*, dont la «*méconnaissance*» doit être protégée pour qu'existe le rite. Celui-ci fait choisir et sacrifier une *victime émissaire*, qui devient *rituelle*, et dont la mort rétablit l'ordre en faisant l'*unanimité*.

3. Ce rituel suppose deux *substitutions* : celle, jamais perçue, «*de tous les membres de la communauté à un seul*», qui constitue

le «*mécanisme de la victime émissaire*» ; celle, proprement rituelle, qui substitue à la victime originelle une victime appartenant à une catégorie sacrificiable. «*La victime émissaire est intérieure à la communauté, la victime rituelle est extérieure, et il faut bien qu'elle le soit puisque le mécanisme de l'unanimité ne joue pas automatiquement en sa faveur*», écrit Girard (p. 154). Ainsi, la victime sacrificiable est à la fois *dans* la communauté et *hors* d'elle – ce qui explique que les esclaves, les enfants et le bétail fassent souvent partie de cette catégorie.

4. La victime sacrificielle est une «*machine à convertir la violence stérile et contagieuse en valeurs culturelles positives*» (p. 162), le rite produisant la «*force centrifuge*» capable de muer la violence réciproque en violence unilatérale, transformant le «*sang impur*» en «*sang pur*». De mauvaise, coupable et immanente, la violence devient ainsi bonne, sainte, légitime et transcendante. Le rite figure et revit cette métamorphose, perpétuant le mécanisme de la victime émissaire par la commémoration de l'origine meurtrière fondatrice. Le refoulé de cette remémoration mythique est la terreur de la violence absolue, qui ne cesse de hanter les hommes comme le risque d'un retour à la violence généralisée ne cesse de le menacer (p. 176).

5. Les sociétés ont mis en place une autre manière de faire barre à ce désir de violence mimétique, à travers la violence non plus *religieuse* mais *juridique*. Dans la première, la violence unanime dirigée contre la victime émissaire permet de revenir à l'origine fondatrice, dont le mime interrompt le processus de destruction. Le dispositif judiciaire, plus proche de la réciprocité des *représailles* par la balance qu'il instaure entre faute et châtement, dépasse cependant la vengeance par un système transcendant, dont le contenu théologique a aujourd'hui disparu (p. 40-41). Or, en l'absence de transcendance, rien ne peut tromper la violence : Girard invite ainsi à penser, explicitement, l'identité de la violence légale et illégale, et, implicitement, la fragilité du système judiciaire moderne. Seul le dispositif religieux semble capable de faire obstacle au retour de la violence essentielle.

Anagnos Sotos,
Postcard, Grèce
www.anti-war.us





Fredox, *À la soupe*

La violence, d'apparence inhumaine ou déshumanisée, est «*l'âme secrète*» du sacré (p. 50). La violence est donc en tout point légitime, dès lors qu'elle régule la violence. Seule la violence peut réguler la violence, que les rites les plus violents visent aussi à maîtriser. À aucun moment, Girard n'évoque une violence qui serait négative par son *excès* : la violence ne peut être négative que par son *défaut de régulation*. On peut alors se demander quelle place fait le texte à la violence non régulée et non régulatrice, voire aux rites de dérégulation évoqués plus haut. On l'a vu, une telle violence dérégulée est avant tout de nature spectrale : c'est la «*violence généralisée*», dont les sociétés anciennes savaient se protéger ; c'est la violence «*anéantissante*», que les sociétés modernes se préparent par leur ignorance de la violence «*essentielle*». Mais hormis ces spectres de l'origine et du futur, et cette essence, le texte évoque avec précision, à travers certains textes tragiques, l'idée d'une effective *violence dérégulatrice* : celle qui apparaît justement lors

de la «*crise sacrificielle*». Le défaut de régulation a lieu, dans les sociétés modernes, par l'illusion pacifiste, responsable d'un défaut de ritualité. Dans les sociétés anciennes, ce défaut s'accomplit lors de ce scénario particulier qu'est le *ratage du rite*, que le rite semble anticiper pour s'en protéger. Comme s'il y avait, au cœur du rite, la conscience de sa dégénérescence toujours possible, et avec elle d'un retour à la «*violence généralisée*»: le rite, dit Girard, a pour «*fonction essentielle, unique, même, d'éviter le retour de la crise sacrificielle*» – due par exemple à l'inceste, qui risque de plonger la communauté dans une violence contagieuse (p. 172).

La crise sacrificielle, dont rend compte la tragédie grecque en racontant les massacres commis par Œdipe, Hercule et Médée, consiste en un dérapage sanglant du rite, qui perd ainsi sa fonction cathartique. Que ce dérapage soit accidentel, coupable ou expiateur, les gestes du rite se désorganisent, échouant à produire la violence purificatrice, c'est-à-dire à différencier violence pure et violence impure. Or cet effacement des *différences* produit une crise «*de l'ordre culturel dans son ensemble*» (p. 77). On remarque le crédit civilisateur fait aux différenciations symboliques *effectuées* par le rite, et non seulement énoncées par le discours.

Lorsque cette effectuation n'a plus lieu, ou lorsque les gestes perdent leur forme et leur sens dans une folie née du sang versé, la société retombe dans la violence réciproque et les rivalités folles et sans fin. C'est cette chute que figure la tragédie, qui déclare impossible la résolution du conflit et dit l'inéluctabilité de la vengeance et de l'hécatombe.

Fredox, *Bulle*Fredox, *Mtoxiok*

Or la manière dont Girard évoque les formes que prend alors la violence, sanglante et débridée, cruelle et sans frein, mais encore ritualisée, fait irrésistiblement penser aux scénarios de cruauté mis en place lors des mises à mort génocidaires, comme à la violence génocidaire elle-même : le défaut de régulation, ou la crise dérégulatrice, fait que la violence déchaînée s'augmente et s'aggrave sans autre finalité qu'elle-même. Dans la crise sacrificielle, dit Girard, *le désir n'a plus d'autre objet que la violence* : celle-ci n'est pas imputable à un « instinct de violence » ou « instinct de mort » – la position freudienne étant, selon Girard, une position mythique de repli (malgré l'intuition géniale du meurtre fondateur dans *Totem et tabou*).

Dans cet échec du rite à réguler la violence par le sacrifice unanime, et à rappeler le meurtre fondateur sur un mode symbolique, le sacrifice rituel montre sa proximité avec la violence généralisée, et la composante meurtrière qui caractérise son effectivité sanglante, toute symbolique qu'elle soit : composante que Lucien Scubla, en disciple prudent de Girard, a mise en évidence avec clarté, pointant du doigt le traditionnel déni de la violence meurtrière dans les interprétations classiques du sacrifice, le déni religieux de la violence étant comme relayé par son déni « scientifique » à la faveur de l'idée de violence « symbolique »²¹. Mais si la pensée de Girard fait voler en éclat ce déni des anthropologues, en plaçant la violence meurtrière au cœur d'une violence religieuse à l'infini nécessaire, il produit, en construisant cette nécessité rituelle anhistorique, un autre déni : celui de la violence meurtrière qui se dote d'un « planning » politique. Girard tombe ainsi dans une pensée à son tour mythique.

Si l'on cherche un référent historique concret à sa conception de la « violence généralisée », qu'il dit aussi « réciproque », on constate que celle-ci s'applique davantage à la *guerre civile* qu'au *génocide*, qui est le contraire d'une violence réciproque. On songe plutôt alors à ce que dit Nicole Loraux de la *stasis*, dans *La Cité divisée* – et dont la tragédie rend compte là aussi : le moment de violence débordante contre quoi – et avec quoi – se construit, par son oubli institutionnalisé, le modèle de la démocratie athénienne²². Avec cette analyse, c'est à un dispositif politique, et non plus religieux, qu'est confiée la fonction régulatrice. Mais rien, ni dans l'anomie de la violence généralisée humaine, ni dans la *stasis* grecque, ne permet de penser le *nomos* génocidaire, ni la violence extrême exercée sur le vivant réduit à une masse, ni les formes rituelles que cette violence peut prendre localement.

Que peut produire alors une lecture à contresens de *La Violence et le sacré*? Tandis que Girard dit observer, avec la « crise sacrificielle », ce qui se passe lorsque le rite dérape dans l'indifférenciation, provoquant un retour à la violence généralisée, il faudrait comprendre comment et pourquoi, en pleine violence génocidaire, la tuerie *reprend* des formes rituelles qui n'ont plus rien de régulateur, sauf dans la stricte négativité meurtrière. C'est-à-dire pourquoi

21 – Cf. Lucien Scubla, « «Ceci n'est pas un meurtre» ou comment le sacrifice contient la violence », in Françoise Héritier (séminaire de), *De la violence*, vol. 2, *op. cit.*, p. 135-170.

22 – Nicole Loraux, *La Cité divisée. L'oubli dans la mémoire d'Athènes*, Paris, Payot-Rivages, 1997. La *stasis*, ou « généralisation du conflit », dit l'auteur, est un « processus autarcique », « quelque chose comme un principe » : « mouvement immobilisé, front qui ne s'enfoncé pas et installe dans la cité la paradoxale unité qui caractérise l'insurrection simultanée des deux moitiés d'un tout » ; « dans la *stasis*, il y va de la cité comme tout » (p. 105-106).



David Olère,
Leurs derniers pas,
s. d. (après 1945)

il importe, par la ritualisation du meurtre collectif, de produire du sens au sein d'un non-sens généralisé. Girard nous aide à penser l'inquiétante *mimesis* à l'œuvre dans la violence humaine, qui peut à un moment devenir l'unique objet d'un désir collectif, comme cela semble être le cas dans l'extermination génocidaire. Il nous donne ainsi les moyens de comprendre la part anthropologique à l'œuvre dans le donné qu'organise la spéculation génocidaire : l'assassinat de tous par tous, qui suppose l'identification fusionnelle d'une population à un État. Mais il nous lâche au moment de penser à la fois cette possibilité du non-sens comme nouvelle forme de destruction politique, et la réalité, historiquement avérée, d'une *dérégulation rituelle* dans l'extermination.

Pourtant, Girard envisage explicitement, à un moment de son texte, la possibilité d'une dérégulation rituelle, lorsqu'il remarque que certains *symboles* de la crise sacrificielle, comme celui des «*frères ennemis*», «*se prêtent admirablement au double jeu du rite et de l'événement tragique*» (p. 101). Mais il semble que le lieu d'un tel rite dérégulateur soit le langage symbolique, la littérature tragique étant ce qui ritualise même l'échec du rite, donnant forme et sens au retour à la violence généralisée. À partir de là, on pourrait extrapoler en interprétant les formes sacrificielles de la violence génocidaire comme le mime paradoxal de la tragédie dans l'action qui la détruit, comme elle détruit finalement toute forme de littérature et de production symbolique. Mais cela ne nous aide pas à comprendre où se situe la nécessité de ce paradoxe : est-ce dans la vie politique ou hors d'elle ?

Giorgio Agamben. *La vie sacrée comme production politique : aperçu sur une « zone d'indifférence » entre vie tuable et vie sacrificable*

On est tenté de confronter la théorie du sacré de René Girard à la pensée théologico-politique à l'œuvre dans la *Critique de la violence* de Walter Benjamin (1921)²³, dont la perspective messianique, plus directement assumée que chez Girard, tend aussi à identifier la violence légale et la violence illégale – ou plutôt la violence juridique à la violence étatique – et affirme, aussi, que seule la violence peut en finir avec la violence, à condition de distinguer entre violence pure (divine) et impure (juridico-politique). Mais la différence ici est posée comme séparation essentielle – entre théologie et mythe – sans engendrer une pensée de la différenciation rituelle. L'idée de régulation religieuse est totalement absente de la pensée de Benjamin, la violence divine appelée de ses vœux exerçant une action essentiellement *destructrice* sur le cours de l'histoire prise dans la chaîne des violences mythiques.

Chez Benjamin, la violence est « pure » et non « purificatrice ». Loin de faire l'objet d'une anthropologie religieuse en tant que socialement régulatrice, cette violence est philosophiquement maintenue dans le registre messianique – dont l'équivalent terrestre n'est évoqué au passage par Benjamin qu'à l'aide d'un exemple : celui de la « colère » comme manifestation naturelle sans finalité. Ce statut théologique libérateur prêté à une contre-violence dite divine est en fait une arme philosophique contre la violence avec laquelle il faut en finir : la violence mythique, politico-juridique, prise dans le cercle vicieux des moyens et des fins²⁴, de la violence fondatrice et conservatrice de droit, qui prend une de ses formes les plus « *abjectes* », dit Benjamin, dans le caractère diffus du pouvoir « *policier* » moderne.

Détruisant la « vie » pour protéger le « vivant » au contraire de ce que fait l'État – Benjamin pense ici par avance l'idéologie humanitaire en distinguant vie biologique sacralisée et sujet vivant – cette violence énigmatique semble seule dotée du pouvoir de dégager l'homme du cycle des moyens et des fins, de dissoudre le lien entre violence et droit, le porteur de ce lien étant la « *vie nue* » de la créature humaine : celle de l'homme par définition coupable sous domination du droit. La violence divine aurait donc pour mission de délivrer l'homme de la faute mythique, c'est-à-dire de la sphère juridique en même temps qu'étatique – les deux étant rabattues l'une sur l'autre, à la manière kafkaïenne. Cette « *violence pure* » qui mettrait fin au cycle de la violence mythico-juridique

23 – Walter Benjamin, « Zur Kritik der Gewalt », *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, n° 3, août 1921. Traduction « Critique de la violence », in *Œuvres*, vol. 1^{er}, présentées par Rainer Rochlitz, Paris, Gallimard, « Folio », 2000.

24 – Cette idée sera reprise par Hannah Arendt dans sa critique de la violence, par ailleurs significativement silencieuse sur cet essai théologico-politique de Benjamin (« Sur la violence », in *Du Mensonge à la violence. Essais de politique contemporaine* [*Crises of the Republic*, 1969], Calmann-Lévy, 1972, réédition Presses Pocket, 1994, p. 105-187).

est infigurable, et elle reste difficile à penser même hors figure, car Benjamin la dit à la fois «*non sanglante*» et «*expiatrice*» : c'est du mythe et de la faute même qu'elle semble faire expier l'histoire humaine en la délivrant. Paradoxalement, l'actualisation humaine de ce domaine messianique semble désigner un domaine délivré de la violence : celui de «*l'entente*», permise par un langage délivré de l'instrumentalité, par une pratique de l'échange délivrée du contrat, par une pratique du mensonge sans punition. En aucun cas, cette actualisation terrestre du messianique, qui est le lieu du bonheur selon Benjamin, ne saurait prendre une forme sociale, qu'elle soit religieuse ou politique.

On sait le malentendu qu'a créé Derrida en assimilant à la Solution finale nazie, par un contresens inouï, cette violence messianique, fondamentalement anti-historique et anti-étatique dans l'esprit de Benjamin²⁵. On sait aussi l'usage que Giorgio Agamben a fait du concept de «*vie nue*» emprunté à Benjamin, dans son livre *Homo sacer. Le pouvoir souverain et la vie nue*²⁶. Tout en élaborant sa réflexion sur la destructivité de l'État-nation moderne, à l'aide de «*l'état d'exception*» emprunté à Carl Schmitt – le pouvoir fonde la loi souveraine en s'en exceptant, capturant la vie humaine dans son *ban* – et du pouvoir «*biopolitique*» que Foucault voyait s'inaugurer dans les États-nations modernes, Agamben prenait aussi dans ce texte le relais d'une «*enquête*» préconisée par Benjamin dans sa *Critique de la violence* : celle qui porterait sur les raisons de la sacralisation de la «*vie*» dans les sociétés modernes, suspectées de produire un artefact de religiosité à une époque où l'homme a perdu la foi. Or la réflexion d'Agamben, en prenant ce relais pour suspecter à son tour la notion de «*droits de l'homme*» – à la suite cette fois de Arendt – produit aussi une nouvelle théorie du sacré, qu'il retire au religieux pour l'inscrire dans le biopolitique. Ce registre est fondamentalement associé à la violence génocidaire. Je voudrais donc à présent évoquer les effets de ce renversement de perspective, qui se formule chez Agamben à l'égard des théories anthropologiques – il révoque le schème de l'*ambivalence* de l'objet sacré qu'on retrouve chez Mauss, Bataille et Caillois, mais ne dit rien de Girard – au regard de la notion même de violence sacrificielle.

Comme toujours, le propos d'Agamben relève non de l'analyse historique, mais de l'archéologie politique et de la logique structurale. Le «*sacré*» est placé par lui à l'*origine* même du politique, au nom d'une figure du droit romain archaïque, *homo sacer*, homme impunément *tuable mais non sacrificable*, qui incarne la «*vie nue*» des humains devenue l'objet du pouvoir souverain. Sous la forme paradoxale d'une inclusion exclusive, la créature humaine est prise dans une structure d'exception qui la constitue comme *homo sacer*, la vie étant le référent même de la décision souveraine (p. 92), la prestation originaire de la souveraineté étant la production de

25 – Jacques Derrida, *Force de loi*, Paris, Le Seuil, 1996.

26 – Giorgio Agamben, *Homo sacer. Le pouvoir souverain et la vie nue*, Paris, Le Seuil, 1997.

vie nue. L'exclusion de *l'homo sacer* délimite le *premier* espace politique distinct de la sphère religieuse *et* profane, exclu qu'il est du droit humain autant que divin. Cette figure originaire permet selon lui de penser le sort des déportés des camps nazis, jusqu'en leur figure extrême, celle du « musulman » – qui lui fait produire sa théorie du témoignage dans *Ce qui reste d'Auschwitz*²⁷. Mais nous sommes tous, dit-il, des *homines sacri* potentiels, de par la structuration étatique du monde où nous vivons, à laquelle aucun interstice, ni aucune instance supraétatique ne permettent d'échapper : la seule échappée reste du domaine de l'éthique, celui de la « vie heureuse », à soustraire à la vie politique ainsi conçue, dégagée des systèmes moraux et dispositifs juridiques constitués. Cette perspective éthique, messianique elle aussi, surplombe une analyse politique de type généalogique, sinon essentialiste, qui fait du sacré la forme originaire de l'implication de la vie nue dans l'ordre juridicopolitique marqué par l'état d'exception.



George Grosz,
The Grey Man Dances,
[La Danse de l'homme gris],
1949

À l'origine, donc, le caractère sacré de la vie – présenté aujourd'hui comme un droit universel – n'est qu'un assujettissement radical de l'humain à un souverain pouvoir de mort. Cette origine s'est actualisée avec une brutalité et une clarté inouïe dans la politique nazie. La violence génocidaire serait ainsi la mise à nu de la vie nue en tant que vie sacrée, décrétée tuable par décision souveraine, devenue décision d'exterminer pour exterminer, sans reste, sans signification, c'est-à-dire sans sacrifice. Quelle place revient, dans cette démonstration, à la notion de sacrifice ?

À la fin du troisième chapitre, intitulé « Vie sacrée », Agamben reformule rapidement sa thèse en termes de violence – notion peu présente chez lui, alors que la notion juridique de génocide est quasiment absente de son vocabulaire. La vie nue, dit-il, est « *l'objet d'une violence qui excède autant la sphère du droit que celle du sacrifice* ». Il semble bien s'agir là de la violence génocidaire, qui se dit ainsi en *excès* par rapport à la violence sacrificielle. Mais cette double sortie de la violence, hors du droit et hors du sacrifice, crée, dit-il plus loin, un « *seuil d'indifférence* » où se résolvent les contradictions apparentes du terme sacré, désigné par le vieux théorème anthropologique du saint/maudit. La vie sacrée est la vie simplement et directement expo-

sée au meurtre. Mais les choses se compliquent car la différence entre vie tuable et vie sacrificable, elle, ne semble pas intangible, ni peut-être essentielle, la créature tuable pouvant devenir sacrificable. Chez les Latins, rappelle Agamben, l'adjectif *sacer* pouvait aussi qualifier les porcs *susceptibles d'être sacrifiés*.

Il existerait donc, d'après cet exemple emprunté à l'antiquité latine, une «zone originaire d'indifférence» où *sacer* désigne la vie exposée au simple meurtre *avant* le sacrifice (p. 96). Or, en extrapolant là encore, si la vie tuable peut devenir sacrificable, cela signifie que la violence maximale née de l'état d'exception peut reprendre des formes sacrificielles. Mais de cela, le texte d'Agamben ne dit rien : car il lui faudrait alors quitter le domaine de «l'originaire» pour revenir à l'observation anthropologique, et tenter d'interpréter une nouvelle ritualité historique. Or, le retour du théologique dans l'historico-politique ne s'effectue pas chez lui par l'anthropologie des rites, mais, comme chez Benjamin, par le propos messianique, destructeur des rites et des mythes. Cette zone d'indifférence entre vie tuable et vie sacrificable n'est pourtant pas sans rappeler, comme un reflet inversé, la zone de «ressemblance» désignée par René Girard entre le *rituel* et la *crise* sacrificielle, ni la part meurtrière du «sacrifice» rappelée aux anthropologues par Lucien Scubla. Mais la fragilité du seuil entre rite et crise, et ici entre vie tuable et vie sacrificable, n'est à chaque fois évoquée que dans le domaine des rites antiques, et ici à propos des seules victimes animales : ce seuil fragile, rappelé à propos d'un usage latin, rituel et lexical, et comme entre parenthèses pour révoquer l'histoire anthropologique du concept de sacré, ne produit que la notion de «zone originaire d'indifférence», qui n'explique rien. Rien n'est donc fait, malgré la nature du texte où cette parenthèse s'inscrit, pour penser ni observer les rituels à l'œuvre dans la violence nazie, ni, plus généralement, le brouillage entre violence rituelle et organisation génocidaire dans la réalité politique contemporaine.

À ma connaissance, une telle tentative n'a eu lieu que dans deux textes, et d'une manière très différente, voire contraire : «L'Empire du sacrifice», de Marc Nichanian, publié dans la revue *L'Intranquille* en 1992 ; *Critique de la pensée sacrificielle*, de Bernard Lempert, paru au Seuil en 2000. L'un, philologue et philosophe²⁸, utilise la notion de sacrifice et celle de Catastrophe pour comprendre le changement de registre de la violence, des premiers massacres d'Arméniens commis dans l'Empire ottoman au génocide planifié et réalisé par les Jeunes-Turcs en 1915. L'autre, psychothérapeute spécialisé dans la protection de l'enfance, applique le

Charley Toorop,
*Clown voor ruinen van
Rotterdam*, [Clown dans les ruines
de Rotterdam],
1940-1941



28 – J'ai situé et présenté cette œuvre critique dans «La littérature arménienne de la Catastrophe : actualité critique», *Revue d'Histoire de la Shoah*, n° 177-178 («Ailleurs, hier, autrement : connaissance et reconnaissance du génocide arménien»), janvier-août 2003.

modèle sacrificiel à certains aspects de la violence contemporaine, y compris génocidaire, transportant dans le champ politique la notion girardienne de victime émissaire, soumise à une reformulation critique. Les deux thèses valent pour l'audace d'un déplacement théorique qui se sait transgressif et se veut critique : qu'il soit repoussé ou intégré pour penser la violence génocidaire, le modèle sacrificiel est transposé du religieux au politique. Tous deux, en outre, renoncent à l'idée d'une *bonne* violence sociale qu'il faudrait opposer à une *mauvaise*, et dont les anthropologues auraient la clé : Bernard Lempert, dès le début de son livre, critique âprement le maintien funeste de ce cliché dans l'anthropologie actuelle, même la plus attentive aux formes de la violence politique contemporaine²⁹. Marc Nichanian, de son côté, fait valoir une nécessaire violence de la pensée appliquée à la Catastrophe, et use d'une autre distinction : entre violence finalisée, porteuse de sens, et violence non finalisée, ou immotivée, porteuse de non-sens ; l'une est encore politique, l'autre ne l'est plus.

29 – Bernard Lempert critique l'introduction de Françoise Héritier au recueil d'Actes de son séminaire *De la violence* évoqué plus haut.

Marc Nichanian: *le sang et le sens, la question du «bénéfice symbolique»*

La notion de sacrifice est utilisée par Nichanian dans «L'Empire du sacrifice», pour penser le mode de domination sanglante de l'Empire ottoman vis-à-vis des minorités, en particulier arménienne, et la mutation génocidaire de cette violence avec l'avènement de l'État moderne établi par les nationalistes Jeunes-Turcs. Le propos porte cette fois sur un épisode historique particulier, bien qu'il soit aussi de nature philosophique, fortement inspiré par un texte littéraire, et pris dans une perspective critique, à certains moments polémique : il s'agit de montrer la fausseté des interprétations idéologiques et historiographiques du génocide arménien qui font de celui-ci un crime «intéressé», crapuleux, donc motivé, et rationnel, dont l'enjeu aurait été le simple gain de territoires, tandis que la Shoah aurait été un crime immotivé, de nature finalement métaphysique. L'analyse de Nichanian – qui s'inscrit ici avec cohérence dans la revue *L'Intranquille* où ce texte a été publié – suppose que tout génocide est un acte de nature métaphysique. Mais il s'agit pour lui, plus précisément, de montrer qu'une telle interprétation erronée du génocide arménien a fait perdre ce qui dans la Catastrophe relève de «*l'expérience eschatologique*», laquelle correspond, chez la victime, à la perception d'une «*volonté follement meurtrière de réalisation de l'État*».

Car ici ce n'est pas de «*décision souveraine*» qu'il est question, mais de «*volonté*» étatique. Et ce qu'il faut comprendre est non seulement la forme politique, mais la nature et l'objet de la volonté

génocidaire en tant que volonté unitaire d'un État : cette volonté est-elle arrimée au besoin de sens ou aimantée au non-sens ? A-t-elle pour objet autre chose qu'elle-même ? En parlant d'une «*volonté génocidaire*» non finalisée, qui se distinguerait essentiellement du «*bénéfice symbolique*» propre à la logique sacrificielle, l'auteur distingue entre deux structures gouvernementales. Et c'est dans le passage de l'une à l'autre qu'il saisit la «*zone d'indifférence*» ou de «*ressemblance*» dont parlent Agamben et Girard hors de toute dynamique historico-politique. La politique de massacres réguliers du pouvoir impérial ottoman correspond à la forme de l'*Empire*, tandis que la volonté génocidaire coïncide avec la forme de l'*État en voie de réalisation*. Le premier intègre le multiple sous la forme sacrificielle, le second l'élimine au nom de l'Un. Afin d'approcher



George Grosz,
Le Dieu de la guerre, 1940



Dessin de Foaerster,
 extrait de *Où vas-tu petit soldat ?*
À l'abattoir !,
 Éditions du Monde Libertaire,
 1989

30 – Sur cet auteur, voir Marc
 Nichanian, « Hagop Oshagan tel
 qu'en lui-même », *Dissonanze* 1,
 Milan, 1984. Et *Writers of*
Disaster, 2, *op. cit.*

le passage de l'un à l'autre, Nichanian commence en citant longuement un écrivain, Hagop Oshagan, qui voulut restituer l'histoire de la « nation » arménienne, de la persécution ottomane à la Déportation, dans une grande trilogie romanesque bibliquement intitulée *Mnatsortats*, *Les Rescapés*, ou *Ce qui reste*, publiée pour une part au Caire en 1933³⁰. Oshagan y évoque la tradition turque du sang versé : cette « *passion du sang* » aurait fait l'objet, pendant trois ou quatre siècles, d'une sorte de « *sédimentation psychique* » qui ne fut pas essentiellement modifiée par la modernisation de l'État. D'après Oshagan, c'est le mélange des deux dynamiques qui mena à la Catastrophe de 1915. Le système politique en vigueur dans l'Empire ottoman déclinant consistait à proportionner la destruction des villages arméniens à l'octroi de distinctions honorifiques décernées à tel pacha arménien de Constantinople (p. 61), secrétant une haine croissante qui devint, en 1915, dit Oshagan, un « *lien sacré* ». Mais lors de la Catastrophe, lit-on dans le dernier volume des *Rescapés*, resté inachevé, « *le sang n'a pas été lié à un sens* ». La mutation est ainsi de nature symbolique autant que politique. Nichanian commente ainsi le

propos d'Oshagan, qui vient répondre à l'argument du crime « *intéressé* » :

« Les Turcs en tant que peuple, en tant que collectivité, n'avaient aucun intérêt à exterminer les Arméniens jusqu'au dernier. Pourquoi ? Pour une raison que Hagop Oshagan exprime brutalement, et que je reprendrai tout aussi brutalement : les Arméniens étaient le bétail qu'on engraisait pour le sacrifice. Dans la dernière période, le quart de siècle précédant 1915, ils ont brusquement cessé de les engraisser. Il s'est donc passé quelque chose pour lequel il faut trouver des catégories appropriées, qui ne seront sans doute pas les catégories de l'histoire politique. [...] Mais le lecteur ne doit surtout pas voir dans ce terme de "sacrifice" le sang qui coule continuellement. Bien au contraire, s'il coule trop, le bétail prévu pour le sacrifice n'est plus suffisant. En réalité, le sacrifice ne consiste pas du tout à verser le sang. Il faut y voir un phénomène symbolique, et comprendre en conséquence ce qu'en dit Oshagan. Évidemment, jamais l'histoire politique ne pourra envisager quel-

que chose comme un “bénéfice symbolique”. C’est déjà une catégorie qui dépasse l’entendement politique.»

De quelle catégorie de l’entendement relève donc l’analyse du sacrifice et du génocide *en leur caractère symbolique*? En un passage de son texte d’intérêt majeur pour nous, Nichanian commente ainsi le statut de la notion de «bénéfice symbolique» :

«S’il faut parler de “bénéfice”, le génocide ne présentait donc aucun intérêt, et n’apportait aucun bénéfice, de nature territoriale, ni pour les Turcs, ni pour le pouvoir. À l’inverse, il représentait une perte sèche de capital, au sens de bénéfice symbolique. Parviendra-t-on à faire comprendre cela à nos historiens du génocide ?

Ne pourrait-on pas cependant imaginer autre chose, un bénéfice symbolique infini obtenu en une seule fois, une fois pour toutes, pour remplacer la prise de bénéfice continue que suppose tout système sacrificiel, et comprendre la Catastrophe de cette façon. [...] Aucune théorie, aucune conceptualisation du sacrifice ne permet d’effectuer ce changement de registre. [...] ³¹ Non seulement, donc, il ne saurait y avoir de bénéfice “territorial” à l’intérieur des frontières d’un Empire par le meurtre des sujets, mais il ne saurait y avoir non plus de bénéfice symbolique au sens sacrificiel, quand le pouvoir détruit de ses propres mains l’ensemble du système sur lequel il est fondé. Il ne reste plus qu’à envisager la possibilité d’un bénéfice symbolique dans un sens non sacrificiel.» (p. 82-83)

Ainsi le génocide semble se retirer à toute production symbolique, à moins que cette production symbolique inédite ne reste à comprendre en son caractère non sacrificiel. Le «bénéfice symbolique» est défini par l’auteur comme une *transformation* capable d’agrèger une communauté : celle du sang en «autre chose» que le sang, «matière mystérieuse qui coagule, qui agrège la collectivité primitive». Si en effet «tout système sacrificiel» repose sur un tel bénéfice symbolique, la question est celle de l’existence d’un bénéfice symbolique non sacrificiel dans le cas du génocide. Ce qui suppose que la destruction ait un sens du point de vue de la volonté génocidaire elle-même. Or ni les théories anthropologiques, ni l’historiographie des génocides, ni les théories de la violence politique ne permettent de saisir ce sens travaillant le non-sens de l’anéantissement, sinon sur le mode du contresens interprétatif : l’interprétation «territorialiste» du génocide arménien inverse les données, car si le gain territorial et matériel ne fut pas absent de l’opération, il n’était pas au centre de la volonté de l’État turc en formation. Qu’y aurait-il donc au «centre» de cette volonté, sinon sa propre violence? Peut-on parler ainsi de l’État comme d’un sujet sans autre objet que lui-même? Si Nicole Loraux parlait d’«autarcie» à propos de la *stasis* grecque comme «principe», n’est-il pas plus opportun encore d’en parler à propos de la violence génocidaire ?

31 – Ici l’auteur rappelle que l’usage qu’il vient de faire du «sacrifice» est déjà lui-même *a priori* non autorisé par les usages anthropologiques, qui le limitent aux systèmes religieux propres aux sociétés archaïques, lesquelles englobent les structures sociales (p. 82).

Empire ottoman et État turc : du pouvoir sacrificiel à l'autopouvoir génocidaire

Répondre à la question du bénéfice symbolique suppose de se pencher de plus près sur la dynamique génocidaire en son sous-bassement idéologico-politique, c'est-à-dire, ici, sur la réalisation d'une « nation » turque homogène par l'État moderne, alors que l'Empire était par définition hétérogène. Rappelant la formule du nationalisme turc, « *le pouvoir dans les limites d'un peuple* », Nichanian pointe un moment contradictoire dans l'histoire de sa réalisation : celui où se prépare l'*élimination* totale du peuple arménien, jusque là *soumis*, alors que les éléments du pouvoir sacrificiel impérial sont encore présents, l'État-nation n'étant pas réalisé³². La volonté nationaliste, dont la matrice est l'État, ne veut le pouvoir que pour un seul peuple, au nom duquel cette volonté s'explique. Les Ittihadistes poursuivirent ainsi, dans les années précédant le génocide, une politique de turquification – dont les Arabes firent aussi les frais – sans renoncer à l'idée d'Empire, montrant une « *volonté étrange de proroger le pouvoir sacrificiel, la domination de ce pouvoir ne s'exerçant sur rien d'autre que sur lui-même* ».

Cette fluctuation, dont le symptôme idéologique fut le pantouranisme, rival et complémentaire du nationalisme turc³³, explique aussi que l'établissement de la Constitution en 1908, puis une brève période réformatrice, aient précédé le grand massacre de 1909 – que Zabel Essayan disait « *constitutionnel* ». Mais la logique de l'État-nation, en se réalisant, devait en finir avec cette fluctuation : au pouvoir dominant allait se substituer un « autopouvoir » débarrassé même des victimes sacrificielles, et finalement aussi de la notion de peuple. Selon cette analyse, donc, l'État turc en finit avec son *origine* sacrificielle pour actualiser son *essence* génocidaire, l'État national unitaire ne pouvant s'accomplir que dans l'État moderne réalisé. L'essence de la volonté génocidaire ne serait rien d'autre que la volonté d'autoréalisation d'un État unitaire et sans reste. Pour les Jeunes-Turcs, le génocide arménien fut le moyen de cette réalisation : pour faire coïncider pouvoir et peuple, il fallait non gagner des territoires, mais exterminer tous les Arméniens sans distinction.

Reste la difficulté de penser la mutation du *pouvoir sacrificiel* en *autopouvoir*, l'un étant l'origine, l'autre l'essence de l'État moderne (p. 92). Le devenir historique d'une structure politique – l'État-nation parvenant à sa réalisation – est crédité d'un changement d'essence dans l'ordre de la violence originellement sacrificielle, et finalement génocidaire. Ce changement suppose que toute identification possible des sujets soit effacée hors l'État, y compris l'appartenance à un peuple, qui relève encore du sacrificiel. Cette mutation explique le caractère intégral de la violence génocidaire.

32 – Contradiction que l'auteur résume dans une autre formule : « *le pouvoir sacrificiel dans les limites d'un seul peuple* ».

33 – Voir Hamit Bozarslan, « Autour de la “Thèse Turque de l'Histoire” », *L'Intranquille*, n° 1, 1992, p. 121-155, et « Identité nationale, conscience historique et crime fondateur : remarques critiques sur le livre de Taner Akçam », *L'Intranquille*, n° 2-3, 1994, p. 145-176.



Nichanian dit repérer là un «*principe moderne*» : la «*suppression de toute sacrificialité*» dans la réalisation de l'unité étatique sans reste, «*pure domination dans l'autopouvoir*». C'est par ce «*principe*» qu'il répond à la question du bénéfice symbolique laissée plus haut en suspens : la volonté génocidaire, au-delà de la suppression d'un peuple, vise à supprimer le système sacrificiel lui-même – donc ici l'Empire ottoman. Le bénéfice symbolique tiré du sacrifice par le peuple dominant ne pouvait déjà être constaté *de visu* ; mais Zabel Essayan, en 1911, pouvait encore en *témoigner*. Lorsque se déchaîne la violence intégrale, les peuples soumis disparaissent et ne peuvent dire ce qui fut subi, car cette violence supprime toute possible élaboration de sens concernant ce crime. Selon cette interprétation, la réponse à la question du bénéfice symbolique, concernant le crime génocidaire, ne peut donc qu'être infiniment suspendue. Reste à comprendre, dit Nichanian, la Catastrophe en tant qu'épreuve interne – compréhension qui se joue, selon lui, dans certains textes de littérature. Le saut du sacrificiel au génocidaire a alors un équivalent littéraire : d'une «*violence de style*» propre aux œuvres du passé, on passe à une «*violence de thème*» improprie à intégrer la Catastrophe dans la forme. Cet égarement du style est l'effet d'une perte de sens. Faire réapparaître du sens du fond du non-sens génocidaire, tel est le lot de la victime, et de son héritier, appelés à se mesurer sans cesse à la Catastrophe pour que l'engloutissement dans le non-sens n'ait pas lieu. Mais cet effort est une guerre : la poursuite de la volonté génocidaire est l'éternisation du mutisme infligé aux victimes, mutisme qui signale la destruction génocidaire du sens sacrificiel lui-même.

Bernard Lempert : éloge de la substitution symbolique

La *Critique de la pensée sacrificielle* de Bernard Lempert repose sur un point qui, en partie tiré de René Girard, pourrait tenir lieu d'objection à la démonstration qui précède : le système sacrificiel suppose déjà le silence de la victime³⁴. Il suppose aussi le silence des acteurs-spectateurs du rite. C'est ce que Girard appelait la violence unanime. Cette dimension devient essentielle dans le livre de Lempert, qui analyse le dispositif sacrificiel comme instrument de domination politique pleinement actuel, produisant non seulement une victime silencieuse, mais des spectateurs consentants ou passifs. C'est alors à l'échelle de l'État moderne, mais aussi de la «*communauté internationale*», sous la forme du meurtre consenti, que le dispositif sacrificiel retrouve sa pertinence dans le champ politique contemporain. Lempert entreprend en effet de penser l'implication des processus sacrificiels dans les violences politiques du temps présent, contre les interdits anthropologiques

34 – On pourrait répondre à cette objection en rappelant que Marc Nichanian parle de «*mutisme*» génocidaire et non de silence, et interroger la validité de cette distinction possible entre silence sacrificiel et mutisme génocidaire, le premier seul supposant un consentement au meurtre. Cf. Marc Nichanian, «*L'écrit et le mutisme*», *Les Temps Modernes*, n° 504-506 («*Arménie - diaspora : mémoire et modernité*»), juillet-septembre 1988, p. 349-378.

et après la théorie du sacré de Girard. Le sacrifice trouve donc une définition plus large, propice à son usage dans le domaine politique : il est, dit l'auteur, un « *meurtre justifié par de la théorie* », la mise en pratique d'une idéologie dominante.

Le livre énonce en outre deux attendus méthodologiques : d'une part, il est possible, et même nécessaire, de comparer l'ancien et le moderne, si l'on veut comprendre la violence politique actuelle ; d'autre part, l'analyse des rites se confond ici avec le désir d'en interrompre la pratique – à l'inverse de Girard qui préconisait leur reconduction. Cette critique du sacrifice, qui se présente ainsi comme une *critique politique*, s'affilie cependant explicitement à une tradition religieuse, qui commença par la « *révolution culturelle* » que fut la *substitution symbolique* : Lempert rappelle le caractère fondateur du non-sacrifice d'Isaac par Abraham, à l'origine des trois monothéismes, et cite Saint-Augustin, qui, dans *La Cité de Dieu*, présentait les « *sacrifices visibles* » (les animaux immolés) comme les « *signes* » de sacrifices « *invisibles* », le vrai sacrifice étant la Charité. Les signes visibles, précisait encore Saint-Augustin, sont au vrai sacrifice ce que les mots sont aux choses. L'ordre symbolique est donc clairement institué comme celui où doit dorénavant se réaliser le sacrifice lui-même. Si la symbolique chrétienne de la croix réinscrit dans l'histoire et le dogme un sacrifice encore sanglant, le rite de la Communion, lui, intériorise l'opération sacrificielle qu'il rend non sanglante. Le travail de la critique, selon Lempert, poursuit dans le domaine profane cette substitution symbolique par deux opérations : d'abord, faire apparaître la subjectivité de la victime et lui redonner la parole, produisant le scandale du consensus brisé : car « *ce qui effraie tout particulièrement les sacrificateurs, c'est le dévoilement du non-consentement de leur victime* », censée faire l'offrande de son identité ; ensuite, analyser le travail symbolique qui conduit au passage à l'acte sacrificiel, ce qui suppose de préciser la nouvelle relation qui se joue entre le meurtre, l'idéologie et le mythe.

Avec la décomposition de la scène rituelle, dit l'auteur, le mythe se dégage de sa gangue cléricale qui en faisait un dogme unificateur de sens, et par là un instrument politique. Mais de nouveaux rituels se mettent en place, qui visent non à affirmer un principe métaphysique, mais à asseoir un pouvoir. Le nouveau sacrifice alors ne consiste pas dans la représentation d'un mythe d'origine, mais dans la *destruction de sa complexité*. Le mythe, ainsi simplifié, peut prétendre être la cause de l'histoire. Cette destruction est le propre du langage idéologique, qui prépare le passage à l'acte dans la métaphore fantasmatique : celle-ci fait écarter la médiation symbolique pour exercer une toute-puissance sur des corps. Car la logique de la métaphore, poussée à sa limite, cesse d'être une métaphore. L'idéologie moderne réactualise là un vieux phénomène, qui déterminait précisément l'effectivité rituelle : dans

les rites aztèques analysés par Christian Duvergier, les offrandes au dieu de la pluie consistaient à faire pleurer les enfants en leur arrachant les ongles, littéralisant atrocement l'analogie de la pluie et des larmes par une violence réelle exercée sur des corps à la fois idéalisés, parés, et dépersonnalisés, réifiés, détruits. Les sociétés contemporaines, elles, font l'économie de l'idéalisation et de la glorification de la victime sacrifiée : les mots de la négation préparent sa destruction directe, et les rites de persécution se transforment en méthode d'extermination. Mais la destruction des corps commence toujours par la déréalisation dans le discours. Ici, le langage idéologique devient sciemment un instrument de torture, le corps mort étant le résidu de son discours magique.

Or le corps de la victime, abordé à travers le paradigme de la vie nue chez Agamben, était en revanche l'angle mort de la théorie de Girard, comme l'était, plus encore, l'éventuelle insurrection de la



Dessin de Chosson, extrait de *Kosovo*. *Tranches de guerre, lignes de paix, Bachi-Bouzouk*, hors-série, n° 5-6, juillet-août 1999

victime, dont il avait dit le silence aussi nécessaire au rite que celui des prêtres, garants de la méconnaissance du rituel et du semi-oubli de l'origine. C'est précisément cette amoralité, chez Girard, qui faisait l'audace et l'efficace de son livre. Mais là où Girard analysait un système, en ne pénétrant qu'à demi ses officines, Lempert visite les coulisses d'un théâtre et fait resurgir des sujets : la victime peut rompre son silence pour protester contre l'action des «sacrificateurs», action que la critique a pour tâche de décomposer dans une *critique de la pensée sacrificielle*.

Avatars de la victime émissaire : le nouveau sacrifice unanime

Bernard Lempert intitule un de ses chapitres «Où l'on retrouve le bouc émissaire». Il y distingue trois temps – trois opérations transférentielles – dans la *transformation* historique du bouc émissaire : 1. le transfert du mal interprété comme *maladie* : il faut se débarrasser d'une pathologie en chassant ou tuant tel ou tel animal ou homme ; 2. le transfert de la faute : il faut expulser celui qui jouera le rôle de fautif, cette théâtralisation permettant d'éviter de tuer ; 3. le transfert de la culpabilité dans la *collectivité* : dans cette version moderne du bouc émissaire, qui rend un peuple coupable de vivre, le *transfert* sombre dans l'inconscience de la *projection*. La mise à mort est à nouveau nécessaire, la violence se déchaîne à nouveau contre un peuple diabolisé par un groupe meurtrier qui a le rapport de forces pour lui. Advient alors un nouveau phénomène : la faute collective imputée conduit à la culpabilité réelle de tous les membres du groupe meurtrier. L'inversion de la faute, les procédés de diabolisation et d'animalisation, les fantasmes de contagion, d'infiltration, de contamination et de purification, font l'objet de cristallisations politiques, dont l'auteur voit les effets se répéter, des massacres vendéens aux exécutions publiques de Kaboul en passant par le Cambodge de Pol Pot, l'ex-Yougoslavie, l'Angola et le Rwanda.

Le massacre nécessite un signal, un appel aux transgressions de la loi, mais aussi un signe de reconnaissance en direction d'un passé commun. Lempert donne en exemple la chasse à l'homme anti-zaïroise³⁵ déclenchée par le pouvoir angolais en janvier 1993, à la date anniversaire de la fondation de la ville de Luanda par les Portugais à la fin du XV^{ème} siècle. Le signal de la fête, qui renvoie à une origine fondatrice, devient celui du massacre. «*Ainsi fait retour*, dit Lempert, *la plus antique des persécutions, celle qui voit le jour au moment de la crise sacrificielle*» (p. 137). Mais la marque de la modernité du massacre, c'est que l'origine fêtée n'est pas celle du mythe, mais de l'histoire coloniale, commémorée et refoulée dans l'actuel hallali³⁶. Les fantômes du colonialisme sont ainsi criminellement détournés – ce qu'on voit se répéter depuis

35 – Les troupes zaïroises étaient accusées de soutenir la rébellion angolaise.

36 – Sur la violence née de ce type de «mémoire» postcoloniale, je renvoie à mon texte «Violences et oublis dans la relation franco-africaine», *Drôle d'Époque*, n° 12, printemps 2003, p. 17-35. Sur la Côte d'Ivoire, voir le dossier rassemblé sur le site www.aircrite.org

trois ans en Côte d'Ivoire avec les chasses aux «Burkinabé». Le modèle sacrificiel pourrait s'appliquer plus encore au supplice et au meurtre rituels des militaires noirs par les tortionnaires du régime de Taya en Mauritanie, lors des grandes purges qui suivirent les déportations raciales de 1989 : le nombre des pendus (vingt-huit) rappelait la date anniversaire de l'État indépendant (28 novembre 1960), transformant désormais la fête nationale en commémoration funèbre interdite de rite³⁷.

Comme on le voit, l'usage extensif du modèle sacrificiel que fait Bernard Lempert permet de rendre compte du passage entre rites de persécution anciens et modernes. Il ne permet pas de penser le saut entre persécution et extermination, ni la logique anéantisante, que Nichanian interprétait en termes de volonté étatique unitaire. Mais ce modèle est réinvesti par lui à une autre échelle, cette fois planétaire, dans l'analyse des conditions de possibilité du génocide : la machine diplomatico-médiatique mondiale fait retrouver la «*logique amère du sacrifice*», avec la spectacularisation du massacre (p. 10), qui empêche le tiers spectateur de devenir témoin, et la non-intervention politique décidée par la «communauté internationale», dont les excuses tardives font partie du système : celui d'une «disjonction des discours» rendant possible le crime³⁸. Ce dernier usage du modèle sacrificiel, pour être convaincant, se fait au prix de sa distension quasi métaphorique. Lempert illustre ainsi le parti-pris sur lequel repose toute sa «*critique de la pensée sacrificielle*» : le «choix du symbolique» contre le rituel.

Mais là encore, il faudrait reposer la question du «*bénéfice symbolique*». Quel bénéfice, en termes de domination même, la France et les USA ont-ils tiré du génocide rwandais, qu'ils ont laissé se dérouler en toute connaissance de cause en 1994 ? Les tergiversations convenues de cette élite des nations qu'est le Conseil de sécurité de l'ONU relèveraient-elles d'un rite sacrificiel transporté dans la forme policée d'un discours contradictoire, relayé par des actes la plupart du temps limités aux interventions humanitaires ? Quel rôle joueraient alors les instances juridiques supranationales, TPI et CPI, nées de ces discours et de ces décisions ? Feraient-elles partie de la machine sacrificielle ainsi conçue, à titre de système de compensation ? Ne s'agit-il que de dérouler, après le grand massacre, le grand spectacle d'une unanimité recomposée – qui imposerait de sacrifier cette fois les criminels ? N'y aurait-il là qu'une nouvelle forme de disjonction des discours et de sacrifice consenti ?

Je poserai pour finir une autre question encore, qui porte sur l'autre versant des discours possibles. Si la tragédie, qui inspira à Girard sa théorie du sacré, rendit compte de la *crise* sacrificielle par son savoir de la violence, son jeu sur le mythe et son mépris du rite, quel serait le discours capable de rendre compte de la *catastrophe*

37 – Voir le témoignage de Mahamadou Sy dans *L'Enfer d'Inal*, L'Harmattan, 2000, et son commentaire par Mohamadou Saïdou Toure, dans le recueil d'Actes du colloque d'Aircrige-Paris IV, 31 mai-1^{er} juin 2002, *Dictature et racisme d'État au Soudan et en Mauritanie*, disponible sur www.aircrige.org.

38 – Voir, sur la manière dont se prépare cette disjonction dans la politique intérieure et les discours électoralistes, du même auteur, «Le vote et le crime», in *L'Histoire trouée*, *op. cit.*

génocidaire? Le témoignage du génocide est-il à notre société ce que la tragédie fut à la cité grecque?³⁹ Que sait le témoin de la volonté génocidaire et de la volonté étatique? Beaucoup sans doute, ou peut-être l'essentiel, si l'on considère la gêne qu'il représente pour le négateur⁴⁰. Puisque la victime d'un génocide a tendance à vouloir faire parler le *reste* qu'elle sait être, il faut sacrifier en elle le témoin : le négationnisme, c'est le retour du sacrificiel dans les discours d'*après* le génocide. Mais ce retour a-t-il lieu, différemment, parmi les témoins? Le témoignage vise-t-il, lui, un «*bénéfice symbolique*» quelconque? Et son effort pour penser le génocide, qui est destruction du peuple sacrifié *et* du sacrifice, est-il, à son tour, de nature sacrificielle? La pulsion testimoniale et le devenir littéraire du témoignage invitent à penser l'existence effective d'un bénéfice symbolique dans l'acte de témoigner et d'écrire. Mais la forme littéraire ne serait-elle pas ici, au contraire de tout sacrifice, chargée de produire, par ses propres jeux mimétiques et rituels symboliques, un sens non sacrificiel? Que peut la littérature contre la ritualisation du non-sens, là où aucune catharsis ne saurait avoir lieu?

39 – Voir sur ce point Philippe Bouchereau, «La désappartenance. Penser et méditer le génocide», *L'Intranquille*, n° 2-3, p. 165-211, ainsi que Catherine Coquio, «Récits de rescapés : y a-t-il une philosophie des témoignages? Sur quelques lectures philosophiques d'écrivains témoins», in Anne Tomiche et Philippe Zard (dir.), *Littérature et philosophie*, Presses Universitaires d'Arras, 2002, p. 261-289.

Sur la révocation du modèle tragique par le témoin rescapé, voir l'entretien d'Imre Kertész avec Gerhard Moser («Le vingtième siècle est une machine à liquider permanente»), en préambule du recueil *Parler des camps, penser les génocides*, *op. cit.*, p. 87-92.

40 – Voir les textes rassemblés dans *L'Histoire trouée*, *op. cit.*

Catherine Coquio

Professeur de littérature comparée
Présidente de l'Association Internationale de Recherche
sur les Crimes contre l'Humanité et les Génocides (Aircrige)
Centre littérature et savoirs à l'épreuve de la violence politique
(Université Poitiers-Paris IV)



Casimir Krakowiack,
Les Pleurs du Kosovo,
Huile sur toile, 50 x 57 cm, 1999

Annexe

1. «*Les meurtriers font descendre les cinq compagnons dans la vallée qui borde la route au long du fleuve ; sourds à leurs suppliques, ils les font se déshabiller afin de ne pas salir leur vêtements. Puis ils se jettent sur leurs victimes démunies avec des couteaux et lacèrent leurs corps, leur coupant les pieds, les bras, les organes... Parmi eux, seul Varoujan tente de se défendre. Pour le punir, les criminels lui arrachent les intestins au couteau et crèvent les yeux du poète patriote.* »⁴¹

2. «*Les gens furent conduits dans l'atelier de tannage de l'usine où on les obligea à sauter dans les énormes fosses remplies d'extrait d'acide tannique : les réfractaires étaient fusillés et leurs corps jetés dans ces mêmes fosses. Les Allemands qui participaient à cette exécution prenaient ça comme une plaisanterie ; ils tannaient, comme ils disaient, de la peau de Juif. Une autre de ces exécutions "pour rire" eut lieu dans la vieille ville, la partie de Berditchev située entre la chaussée Jitomarskaïa et la rivière Gniliopiat. Les Allemands ordonnèrent à des vieillards de revêtir leurs taletks et leurs phylactères et de faire, dans la vieille synagogue, un service religieux pour "demander à Dieu de leur pardonner les péchés commis contre les Allemands". Ils fermèrent les portes de la synagogue et y mirent le feu. Les Allemands organisèrent une troisième exécution "pour rire" près du moulin. Ils capturèrent quelques dizaines de femmes, leur ordonnèrent de se déshabiller et annoncèrent aux malheureuses que celles qui atteindraient l'autre rive à la nage seraient graciées. Aux alentours du moulin, la rivière, bordée de digues de pierre, était très large. La plupart des femmes se noyèrent avant d'avoir pu atteindre la rive opposée. Quant à celles qui avaient nagé jusqu'à la rive ouest, on les obligea à regagner sur-le-champ l'autre rive. Les Allemands se divertissaient, ils observaient les femmes qui, à bout de force, se noyaient et coulaient à pic, et ils s'amusèrent au vu de ce spectacle jusqu'à ce que les femmes se furent toutes noyées, toutes, jusqu'à la dernière.*

L'histoire de la mort du vieil Aron Mizor, qui vivait rue Bielopolskaïa et était chargé de l'abattage rituel des animaux, illustre, elle aussi, ces "plaisanteries" allemandes.

Un officier allemand pilla l'appartement de Mizor et ordonna à ses soldats d'emporter tous les objets qu'il avait choisis. Lui-même resta dans l'appartement avec deux soldats afin de se divertir ; il trouva un couteau à saigner la volaille et apprit, de ce fait, quelle était la profession de Mizor.

– J'aimerais voir comment tu pratiques, dit-il, et il ordonna aux soldats d'aller chercher les trois jeunes enfants de la voisine. Égorge-les, commanda-t-il.

41 – Grigoris Balakian, *Hay Golghot'an (Le Golgotha arménien)*, Vienne, Presses des Mekhitaristes, 1921.

Mizor pensait que l'officier plaisantait. Mais celui-ci le frappa en plein visage et répéta :

– Égorge-les !

La femme et la belle-fille du vieillard se mirent à pleurer et à prier. L'officier dit alors :

– Tu ne vas pas seulement devoir égorger ces gosses, mais aussi ces deux femmes.

Mizor tomba évanoui sur le sol.

L'officier se saisit du couteau et frappa le vieillard au visage. La belle-fille de Mizor, Lya Basikhès, se précipita dans la rue, conjurant les passants de venir au secours du vieillard. Lorsque les gens entrèrent dans l'appartement de Mizor, ils découvrirent les corps inanimés du vieillard et de sa vieille épouse baignant dans une mare de sang. L'officier avait lui-même fait une démonstration de la manière dont on manie le couteau.

Les premiers jours, la population pensa que ces "plaisanteries", ces assassinats, n'étaient pas faits sur ordre ; les gens adressèrent des requêtes aux responsables allemands afin de mettre fin à cette tuerie arbitraire. C'était le gouvernement hitlerien lui-même qui stimulait et encourageait ces massacres, mais ces milliers de gens ne parvenaient pas à admettre ce fait tragique. Les gens n'arrivaient pas à prendre conscience de cette réalité inhumaine : du fait que les Juifs avaient été déclarés hors la loi, il était naturel de les torturer, de les violenter, de les assassiner, de les brûler. Ils venaient porter plainte à la mairie, au commandant de l'armée. »⁴²

42 – Vassili Grossman, 4 décembre 1944, « L'assassinat des Juifs de Berditchev », in Ilya Ehrenbourg et Vassili Grossman (réunis par), *Le Livre noir. Textes et témoignages*, Paris, Solin-Actes Sud, 1995, p. 85-86.



Pablo Picasso, *Massacre en Corée*, 1951
huile sur contreplaqué, 109,5 x 209,5 cm

3. *«On frappait, on frappait. Ça devenait une habitude. Même quand on frappait, on n'avait plus peur, ça devenait normal.*

On frappait, on frappait, on frappait et vite, on montait dans le camion pour rentrer.

Ça puait le sang, le cadavre, mais on tuait vite.

La terre était fissurée, ça puait, on s'efforçait de frapper.

Et puis, ça puait normal. Ça puait normal.

Je ne pensais plus, je ne posais plus de questions, je ne disais rien.

Je ne savais que frapper, exécuter pour rentrer vite.

Je m'étais habitué.

Ici c'était très silencieux.

Personne ne passait ni ne circulait.

Dutch était assis sur une natte et fumait.

Il attendait pour assister à l'exécution au bord de la fosse.

Il savait tous les noms de la trentaine de personnes qui devaient être détruites.

Pendant l'exécution, s'il pleuvait, on mettait une bâche pour empêcher l'eau de pluie de remplir la fosse.

On mettait le détenu à genoux. Il avait les mains liées dans le dos, et un krama sur les yeux.

On prenait une barre de fer et on frappait en visant la nuque.

Il tombait contre terre.

Avec un couteau, on l'égorgeait.

Puis on lui enlevait les menottes.

Si ses habits n'étaient pas tachés, on les prenait aussi, mais pas ceux qui étaient tachés de sang.

On les gardait dans un coin.

On traînait le corps et on le jetait dans la fosse.

Après l'exécution, on vérifiait les registres. »⁴³

4. *«Les tchetniks présents avaient des bérets verts, ce qui m'a surpris puisque leur propagande disait que c'était les musulmans qui portaient des bérets verts. Ils nous ont obligés à aller devant le centre de santé de Brcko et, tout au long du parcours, ils nous ont donné des coups de matraques. Une femme âgée est tombée sous les coups et ils l'ont laissée là. Les gens ainsi rassemblés furent mis en groupe et environ deux cent hommes furent emmenés à la mosquée. Ce groupe est resté là pendant quatre jours, mais on me transféra ailleurs au bout de 48 heures. On nous faisait faire nos besoins dans l'abdesthana, endroit réservé au rite religieux. On nous donna pour la première fois à manger au bout de deux jours. Si on faisait le moindre commentaire, les sévices qu'on nous infligeait allaient des coups sur la paume de la main jusqu'à la mutilation du nez et des oreilles ; ils prenaient aussi leur élan, d'une table, et sautaient sur la poitrine d'un prisonnier. Tout cela se passait dans le centre*

43 – Témoignage de Houi, employé à Tuol Sleng, in Rithy Panh, *La Machine de mort khmer rouge*, Paris, Flammarion, 2003, p. 204-205 («Détruire»).

de santé. Un jeune musulman, surnommé Sarajka, fut crucifié au centre ville [...] – il avait environ trente ans et il est mort sur la croix. Il était accusé d’avoir violé des femmes serbes. »⁴⁴

44 – Témoignage de Alija Luinovic, in *Le Livre noir de l’Ex-Yougoslavie*, Paris, Arléa, 1993, p. 428.

«Le premier jour, ils ont jeté dans les fours quinze enfants, du nourrisson à l’enfant de cinq ans. Leurs mères s’agrippaient à eux et essayaient de résister. Celles qui résistaient le plus violemment étaient tuées sur-le-champ par les tchetniks. Certaines personnes se retiraient vers la vigne et détournaient les yeux, mais un ordre arriva et elles durent cesser de le faire. Quand ils jetaient un enfant dans un four, ils refermaient la porte, pour qu’il soit grillé vif. Au début, les enfants hurlaient, puis ils se taiseaient. »⁴⁵

45 – Témoignage de Milarem Medanovic, *Ibidem*, p. 430.

5. «Les assaillants mutilaient parfois les femmes en les violent, ou avant de les tuer. Ils leur tranchaient les seins, leur entaillaient le vagin à coups de lance, de flèche et de bâton pointu et coupaient ou défiguraient les parties du corps qui “caractérisaient” particulièrement les “Tutsi” comme les “doigts allongés” ou le “nez fin”. Ils humiliaient aussi les femmes. Une femme de la commune de Musambira fut emmenée avec environ deux-cent autres femmes après un massacre, elles furent contraintes d’enterrer leurs maris, puis de marcher “nues comme du bétail” sur une distance d’environ quinze kilomètres jusqu’à Kabgayi. Les miliciens qui se trouvaient aux barrières criaient que les femmes devaient être tuées. Elles étaient obligées de chanter les chants des miliciens en marchant. Lorsque le groupe s’arrêta pour la nuit, certaines femmes furent violées à plusieurs reprises. [...]

Certains tueurs infligeaient des tortures physiques et psychologiques à leurs victimes, hommes et femmes, avant de les tuer ou de les laisser agoniser. Une femme âgée tutsi de la commune de Kibikira, qui avait eu les jambes sectionnées fut abandonnée et se vida de son sang. Un Hutu de Cyanguu, connu pour son opposition au MRND-CDR, fut tué en étant découpé d’abord aux extrémités. Un bébé tutsi fut jeté vivant dans des latrines à Nyamirambo, Kigali, où il mourut de faim ou asphyxié. [...] Les assaillants torturaient les Tutsi en exigeant qu’ils tuent leurs propres enfants et persécutaient les Hutu mariés à des Tutsi en les obligeant à tuer leur conjointe. [...]

Les assaillants déshabillaient souvent leurs victimes avant de les tuer, à la fois pour récupérer des vêtements entiers et sans tache et pour les humilier. Dans bien des endroits, les tueurs interdirent l’inhumation des victimes, insistant pour que les corps pourrissent à l’endroit où ils étaient tombés. Les personnes qui tentaient d’enterrer décemment des Tutsi étaient parfois accusées de “complicité” avec l’ennemi. »⁴⁶

46 – Human Rights Watch/ FIDHR, Alison Des Forges (rédigé par), *Aucun témoin ne doit survivre. Le génocide au Rwanda*, Karthala, 1999, p. 250-251.



« Eh ! Boche de mon cœur, ricanait le "poilu",
tu pourrais bien dire merci ! pour la bonne surprise
que je viens de te faire. »
L'Épatant, n° 371, 28 août 1915



« La capture de Maître Gaspard »,
« Moi, j'peux dire que j'ai pas mon pareil,
pour leur flanquer la poutre aux yeux. »
L'Épatant, n° 403, 6 avril 1916

“ BOCHES,

Avec un instinct très sûr, une claire intelligence, le peuple de France a senti qu'à partir del'Empire fondé par Bismark, il fallait aux peuples de cette Allemagne nouvelle un nom nouveau.

Boches, ce sont les barbares savants, diplômés, les cuistres assassins, les pédants espions, les professeurs conquérants et les docteurs sanguinaires ; boches, ah ! relisons sans cesse les enquêtes sur la Belgique et sur les départements martyrs, ce sont des soldats et des officiers qui tuent les femmes, les enfants et les vieillards ; qui mutilent, torturent, incendient, pillent, salissent, violent, volent, cambriolent dans une large vague de soulerie, de stupre, de sadisme et de scatologie. [...]

Ah, si l'Académie, dans une séance exception-nelle, pouvait revenir à la lettre B (mais nous en sommes déjà à la lettre F), je demanderais volontiers que ce mot « boche » figurât dans le dictionnaire, et aussi tous ses dérivés : « bochie », que les petits enfants ont formé avec leur logique simple, serait le pays des boches ; « bochisme », serait l'ensemble des méthodes, des théories et des doctrines de la Kultur boche ; « bocheries » et, dans certains cas, « bochon-neries » seraient les applications et les procédés, mensonges, espionnage, traités déchirés, viols, assassinats et autres delikatessen, auxquels mènent forcément ” ces théories et ces doctrines.

Maurice Donnay,
de l'Académie française,
Le Figaro, 10 avril 1915