

ANTHROPEN

Le dictionnaire francophone d'anthropologie ancré dans le contemporain

PAIX

Hébert, Martin
Université Laval, Canada

Date de publication : 2018-12-21

DOI: <https://doi.org/10.17184/eac.anthropen.088>

[Voir d'autres entrées dans le dictionnaire](#)

Une préoccupation pour la réalisation empirique de la paix traverse le discours anthropologique. Ses racines sont profondes et multiples, mais convergent en un ensemble de questions situées à l'intersection entre la recherche de terrain, la philosophie politique et l'engagement pratique. A-t-il déjà existé des sociétés humaines vivant en paix? Quelles sont les conditions permettant, ou ayant permis, l'existence de cette paix? Est-il possible d'entrevoir un chemin vers la paix pour les sociétés contemporaines?

On comprendra rapidement que ces questions sont indissociables de la définition même donnée à la notion de paix. Intuitivement, nous pouvons comprendre la paix comme un « souhaitable » individuel et collectif. Bien entendu, une telle formulation est insatisfaisante pour l'analyse ou pour guider l'action. Mais avant de la préciser davantage, il faut prendre la mesure de la puissance de la notion de paix en tant que référent vide, en tant que réceptacle dans lequel ont été versées les aspirations les plus diverses.

La quête de la « paix » a été invoquée pour justifier tant les actions nobles que les actions exécrables de l'histoire. Ce constat pourrait facilement mener à penser que le terme est peu utile dans le cadre d'une discussion sérieuse portant sur les finalités humaines. Cependant, c'est justement le caractère polysémique du mot *paix*, doublé du fort investissement normatif dont il fait l'objet, qui lui donne sa prégnance politique. Comme n'importe quelle notion, celle de paix est l'enjeu de luttes de sens. Mais définir la « paix », c'est définir le domaine du souhaitable, du possible, du raisonnable; c'est intervenir directement sur l'horizon des aspirations humaines. Il n'est donc guère surprenant que les tentatives visant à fixer le sens de ce mot soient abondantes, souvent contradictoires et généralement convaincues de leur légitimité.

L'ethnographie participe de diverses manières au travail de définition de la paix. Par exemple, elle a joué – et semble parfois tentée de continuer de jouer – un rôle important dans la reproduction du paradigme édénique. Dans cette conception, la paix est comprise à la fois comme une absence de violence interpersonnelle et une régulation harmonieuse des conflits dans la société. Les représentations idylliques de telles sociétés dites « en paix » (Howell et Willis 1989) témoignent d'une tentation dans certains écrits ethnographiques d'idéaliser des sociétés traditionnelles, précoloniales, ou en résistance. Elles participent d'un travail de critique très ancien qui s'opère par contraste, procédé par lequel l'« Autre » ethnographique est posé comme l'antithèse d'un monde (moderne, capitaliste, colonial, écocide, patriarcal, etc.) dénoncé comme aliéné et violent. L'anthropologie a souvent été prise à partie pour avoir employé une telle stratégie discursive opposant les « sociétés en paix » aux sociétés mortifères. Il faut noter, cependant, que ces remontrances participent elles aussi à la lutte de sens dont l'enjeu est la définition de la notion de paix. Les apologues du colonialisme, par exemple, utilisaient leur propre stratégie de critique par contraste : les lumineux principes (eurocentriques, libéraux, entrepreneuriaux) supposément au fondement de la prospérité universelle viendraient supplanter les « ténèbres » locales dans ce que Victor Hugo (1885) a décrit comme la « grande marche tranquille vers l'harmonie, la fraternité et la paix » que serait pour lui l'entreprise coloniale en Afrique.

Nous glissons ici dans une autre définition de la « paix » ayant joué un rôle important dans l'histoire de l'anthropologie, soit la pacification. Ici, la paix n'est pas un état observable dans les sociétés ethnographiées, mais plutôt un résultat à produire par une intervention politique, voire militaire. La naïveté de la « grande marche tranquille » d'une Histoire par laquelle l'humanité cheminerait inéluctablement vers une convergence dans des valeurs eurocentriques communes se dissipe ici. Elle fait place à des positions qui établissent leur autorité énonciative en se présentant comme « réalistes », c'est-à-dire qu'elles rejettent l'image édénique de la paix et se rangent à l'idée que la violence est le fondement du politique. Dans cette perspective, la définition de la paix serait la prérogative de ceux qui peuvent l'imposer. La « paix » se confond alors avec l'ordre, avec la répression des conflits sociaux et, surtout, avec un acte de prestidigitation sémantique par lequel les violences faisant avancer les ambitions hégémoniques cessent d'être vues comme violences. Elles deviennent des « opérations », des « interventions », des « mesures », voire des politiques entreprises au nom de la « paix sociale ».

On le sait, l'anthropologie a fait plus que sa part pour faciliter les pacifications coloniales. Par son rôle dans des politiques nationales telles l'indigénisme assimilationniste, elle a également contribué à des « projets de société » visant l'unification de populations hétérogènes sous l'égide du nationalisme, du capitalisme et de la docilité aux institutions dominantes. Après la Deuxième Guerre mondiale, il n'a pas non plus manqué d'anthropologues prêtes et prêts à s'associer aux entreprises de pacification/stabilisation par le développement et par l'intégration de populations marginales à l'économie de marché. Dans la plupart des cas, l'anthropologie a été instrumentalisée pour réduire le recours à la violence physique directe dans les entreprises de pacification, proposant des approches moins onéreuses et plus « culturellement adaptées » pour atteindre les mêmes objectifs d'imposition d'un ordre exogène à des sociétés subalternes.

Un point tournant dans la critique de la pacification a été le dévoilement de l'existence du projet Camelot dans la seconde moitié des années 1960 (Horowitz 1967). Cette vaste opération mise sur pied par le gouvernement américain visait à engager des spécialistes des sciences sociales pour trouver des moyens d'influencer les comportements électoraux en Amérique latine. Cette initiative visait à faire passer à l'ère de la technocratie les stratégies « civiles » de pacification coloniales développées en Afrique dans les années 1920-1930 et en Indochine dans les années 1950.

Outre la dénonciation par les anthropologues nord-américains et européens de cette collusion entre sciences sociales et impérialisme qui s'est encore illustrée dans le Sud-Est asiatique pendant la guerre du Vietnam (Current Anthropology 1968), la réponse critique face au dévoilement du projet Camelot fut, notamment, de déclencher une réflexion profonde en anthropologie sur la frontière entre la paix et la guerre. Même si le recours à la manipulation psychologique, économique, politique et diplomatique n'impliquait pas nécessairement, en lui-même, de violence physique directe, il devenait impératif de théoriser les effets de violence produits par cette stratégie (Les Temps Modernes 1970-1971).

Si l'idée que certaines « paix » imposées peuvent être éminemment violentes fut recodifiée et diffusée par des chercheurs du Nord à la fin des années 1960, elle était déjà bien présente dans les discussions chez les intellectuels du Sud. Frantz Fanon (1952) mobilisait le concept d'aliénation pour désigner les effets des violences symboliques, épistémologiques et culturelles des systèmes coloniaux. Gustavo Gutiérrez (1971), impliqué dans le développement de la théologie de la libération en Amérique latine, parlait pour sa part de « violence institutionnalisée » dans les systèmes sociaux inéquitables. Sous leur forme la plus pernicieuse, ces violences ne dépendaient plus d'une application constante de force physique directe, mais s'appuyaient sur une « naturalisation » de la domination. Dans ce contexte, il devenait clair que la notion de paix demandait une profonde révision et exigeait des outils permettant de faire la distinction entre la pacification aliénante et une paix fondée sur la justice sociale.

Travaillant à cette fin, Johan Galtung (1969) proposa de faire la différence entre la paix « négative » et la paix « positive ». La première renvoie à l'absence de violence physique directe. Elle est une condition considérée comme nécessaire mais de toute évidence non suffisante à une paix significative. Déjà, des enjeux définitionnels importants peuvent être soulevés ici. Une société en paix doit-elle éliminer les sports violents? Les rituels violents? Les représentations artistiques de la violence? Qu'en est-il de la violence physique directe envers les non-humains? (Hébert 2006).

La paix positive est une notion plus large, pouvant être rapprochée de celle de justice sociale. Les anthropologues ont tenté de la définir de manière inductive en proposant des études empiriques de deux types. Dans un premier temps, il s'est agi de définir diverses formes de violence autres que physique et directe (telles les violences structurelles, symboliques, épistémiques, ontologiques, etc.) et poser la paix positive comme le résultat de leur élimination. Par contre, les limites de cette « sombre anthropologie » (Ortner 2016) ont appelé des recherches complémentaires, plutôt centrées sur la capacité humaine à imaginer et à instituer de nouvelles formes sociales dépassant les violences perçues dans les formes passées. L'idée d'une paix stable,

définitive et hors de l'histoire – en d'autres mots, édénique – disparaît ici. Elle est remplacée par des processus instituants, constamment examinés à l'aune de définitions de la violence qui, elles-mêmes, sont en transformation constante. La définition de la paix demeure l'enjeu de luttes de sens. Ces dernières se résolvent nécessairement dans des rapports politiques concrets, situés historiquement et sujets à changement. Les travaux anthropologiques ne font pas exception et sont pleinement engagés dans la production politique de ces définitions. Mais l'anthropologie de la paix participe également de la réflexivité que nous pouvons avoir tant face aux définitions cristallisées dans nos institutions que face à celles qui se proposent de les remplacer.

Références

- Copans, Jean (dir.) (1970-1971). Anthropologie et impérialisme I et II, *Les Temps Modernes*, no293-294, p.1121-1193 et no299-300, p.2345-2392.
- Current Anthropology (1968). Social Reponsabilities Symposium, vol. IX, no5, p.391-435.
- Fanon, F. (1952). *Peau noire, masques blancs*, Paris, Seuil.
- Galtung, J. (1969). « Violence, Peace, and Peace Research », *Journal of Peace Research*, Vol.6, no3, p.167-191. <https://doi.org/10.1177/002234336900600301>
- Gutiérrez, G. (1971). *Teología de la liberación*, Salamanca, Ediciones Sígueme.
- Hébert, M. (2006). « Paix, violences et anthropologie », *Anthropologie et sociétés*, Vol.30, no1, p.7-28. <https://doi.org/10.7202/013826ar>
- Hugo, V. (1885). « Discours sur l'Afrique (1879) » dans *Actes et paroles, vol.IV, Depuis l'exil 1876-1885*, Paris, Hetzel & Quantin. Consulté en ligne sur <http://dormirajamais.org/hugo/>
- Horowitz, I. L. (dir.) (1967). *The Rise and Fall of Project Camelot : Studies in the Relationship Between Social Science and Practical Politics*, Cambridge, MA, MIT Press.
- Howell, S. et R. Willis (1989). *Societies at Peace. Anthropological Perspectives*, Londres, Routledge.
- Ortner, S. (2016). « Dark Anthropology and its Others. Theory Since the Eighties », *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, Vol.6, no1, p.47-73. <https://doi.org/10.14318/hau6.1.004>