



Universiteit
Leiden
The Netherlands

La violence, l'État et l'ethnicité dans la Corne de l'Afrique: au niveau local et mondial

Abbink, G.J.

Citation

Abbink, G. J. (2000). La violence, l'État et l'ethnicité dans la Corne de l'Afrique: au niveau local et mondial. *Autrepart*, (15), 149-166. Retrieved from <https://hdl.handle.net/1887/9479>

Version: Not Applicable (or Unknown)

License: [Leiden University Non-exclusive license](#)

Downloaded from: <https://hdl.handle.net/1887/9479>

Note: To cite this publication please use the final published version (if applicable).

La violence, l'État et l'ethnicité dans la Corne de l'Afrique : au niveau local et mondial

John Abbink *

Dans le contexte de la mondialisation, la violence revêt de nouvelles formes, collectives et individuelles. Le terme de mondialisation fait ici référence au processus de transformation lié à l'intensification des contacts planétaires entre collectivités et communautés humaines dans les domaines économique, politique et culturel, processus qui engendre aussi bien une simultanéité virtuelle que de nouvelles relations d'interdépendance de plus en plus fortes entre des unités et des groupes, sociaux et culturels, à différents niveaux. Il est généré par des forces économiques émanant principalement des sociétés industrielles occidentales et asiatiques hautement développées, mais il comporte des aspects socioculturels qui se manifestent souvent par le mécontentement et les contestations. La plupart du temps, ces forces d'opposition à la mondialisation s'expriment par des formes de violence. Toute la difficulté est d'en saisir le sens. C'est ce que se propose de faire cet essai d'un point de vue anthropologique.

Que ce soit en Afrique ou ailleurs, la violence a toujours été porteuse d'ambiguïté. Dans la vie sociale et politique, elle n'a guère été considérée – et ne l'est toujours pas – par définition de façon négative. À la fin des années cinquante et au début des années soixante, dans la période qui a conduit à l'indépendance, l'idée d'une violence révolutionnaire « rédemptrice » était très courante en Afrique [voir l'approche de Frantz Fanon, *Les Damnés de la terre*; Buijtenhuijs, 1994 : 139]. Pourtant de nos jours, cette idée qui, sous sa forme actuelle, provient des idéologies politiques occidentales, est presque complètement discréditée. Des décennies de destructions croissantes et de pertes humaines massives ont conduit à des résultats peu concluants et à des victoires à la Pyrrhus. La violence semble avoir perdu tout son charme idéologique et n'avoir eu que peu, voire aucun impact positif. C'est ainsi que le sens de la violence a changé et que, d'une conception idéologique où elle était l'instrument et le symbole de la « libération », la « révolution » et la « fondation d'une nation », l'on est passé à une autre

* Chercheur attaché au Centre d'études africaines de Leiden (Pays-Bas).

Cet article est une version écourtée d'un essai publié dans la collection « Societies of fear » (Utrecht, ISOR,

1999). Merci au professeur A. de Ruijter (université d'Utrecht et École de recherche Ceres) d'avoir donné son accord pour la parution de la majeure partie de ce texte

conception qui se manifeste par la domination brutale, l'oppression et l'appropriation sous différentes formes: criminelle (ex-Zaïre, Nigeria, Guinée équatoriale), cupide (Liberia, Sierra Leone, Mozambique), ethnocentrique (Kenya, Togo, Cameroun) ou génocidaire (Rwanda). Le recours à la violence garde encore une efficacité politique pour le court terme mais il méprise le dialogue national et les idées de bonne conduite, qui sont devenus le credo de l'establishment politique et économique international à la tête de la Banque mondiale.

Sur place, les auteurs de crimes et les violents mouvements de rébellion perdent également de vue la signification et l'utilité de la violence et finissent par l'adopter quasiment comme une sous-culture. Toutefois, dans ce changement de perspective, la violence peut encore être considérée comme ayant une forte incidence sociale et apparaître comme une force « de redistribution et de réorganisation sociales » bien qu'elle ne soit pas envisagée dans ce sens-là. Dans une certaine mesure, c'est réellement un élément « constitutif » de la société, qui crée et dessine de nouveaux types de relations sociales entre les gens, d'une façon négative mais aussi parfois, d'une façon positive¹. Cet aspect *transformateur* de la violence est désormais au centre de l'analyse anthropologique des structures sociales, des pratiques politiques et culturelles. De plus, il définit également les grandes lignes de la reconstitution sociale.

La question s'est souvent posée de trouver une *continuité* possible entre la violence « traditionnelle » et la violence contemporaine en Afrique comme si l'on cherchait à expliquer facilement les excès de violence actuels en se référant à une origine soi-disant historique et culturelle. Dans certains cas, comme par exemple la terreur des royaumes Zoulous sous Shaka et Dinghane au XIX^e siècle [Walter, 1969], il existe des précédents dans le recours systématique à une violence arbitraire et destructrice. Mais la plupart des formes contemporaines qui utilisent la violence (et non la violence en elle-même) sont surtout le produit des conjonctures modernes, postmodernes et mondiales avec des rapports de forces inégaux, des économies étranglées, une crise de l'État (dont ils ont hérité) et la destruction de la culture.

La Corne de l'Afrique

Comme dans d'autres régions, la Corne de l'Afrique, définie ici par l'Éthiopie, l'Érythrée et la Somalie, a été le théâtre de graves violences à grande échelle² au cours des deux dernières décennies. À la fin du XX^e siècle, la violence a en effet pesé de plus en plus sur l'histoire de cette région et elle a connu d'importantes modifications quant à sa portée, son intensité et ses effets. Dans le cadre de l'influence grandissante des forces de la mondialisation (avec l'engagement appuyé de la communauté internationale, des Nations unies et des ONG, la géopolitique et la libé-

1 À propos de cette notion, il existe aussi des précédents dans la société africaine si l'on regarde d'un point de vue extérieur, la « violence » rituelle dans beaucoup de sociétés secrètes et dans les rituels d'initiation [cf Ellis, 1995]

2 La violence est définie ici comme « dommage destructeur et potentiellement mortel fait à des personnes ou des objets, pour devancer les actions d'autrui, pour intimider et pour exercer une domination ».

ralisation économique), la Corne est une région révélatrice pour l'étude comparative des mouvements violents et des différents niveaux d'expression de la violence.

En premier lieu, la Corne a connu les *extrémités* de la violence sur une longue durée avec une guerre civile postcoloniale, une terreur étatique écrasante et une purification ethnique. Elle a subi la violence sous toutes ses formes, des assassinats, « disparitions », viols et tortures par les militaires, jusqu'aux bombardements aériens, en passant par la tactique de la terre brûlée et les exécutions en masse.

En deuxième lieu, la région a montré que dans son histoire, les traditions indigènes et la politique étatique (également fondées en partie sur la violence) se sont articulées d'une manière particulière avec les structures étatiques coloniales importées.

En troisième lieu, l'importance de l'*ethnicité* en tant que symbole récupéré de plus en plus par la politique dans les conflits violents de la Corne est évidente. Mais les raisons en sont en partie mystérieuses.

Les niveaux de conflit et de violence

Pour clarifier l'argumentation, on distinguera trois niveaux de conflit et de violence dans la Corne de l'Afrique. Le premier est celui des cultures soi-disant « traditionnelles », ce concept peut être utilisé puisque plusieurs groupes ethniques plus petits ne sont intégrés que superficiellement dans l'État national. Ces groupes ethnoculturels marginaux, en particulier les pastoraux, sont probablement les derniers à rester en dehors de l'orbite de la « mondialisation » [sur l'Éthiopie, Hogg, 1997]. Dans ces sociétés, le conflit à l'intérieur du groupe est fortement ritualisé, il est conditionné par la culture (« domestication ») – j'en donnerai un exemple ultérieurement.

Le deuxième niveau est celui des conflits *entre* groupes, qu'ils soient, ou non, ethniques. Comme la Corne de l'Afrique est une région de grande diversité écologique, religieuse et politique, les conflits entre « groupes ethniques », entre paysans et bergers ou entre l'État et les forces régionales, ont été très fréquents. Mais bien sûr, il ne faut pas oublier qu'il existe aussi des liens pacifiques tissés par le commerce ou les mariages intercommunautaires. Ce niveau ne peut être envisagé en dehors du troisième, celui des structures de l'État, qu'elles aient été importées comme en Somalie et en Érythrée, ou que, comme en Éthiopie, elles soient indigènes mais qu'elles aient été modernisées sans succès. Dans beaucoup de pays africains, l'État a engendré davantage de conflits que de développement, de paix sociale et d'intégration. Il est miné par des problèmes d'identité et de légitimité. La culture politique indigène a souvent corrompu « l'État moderne ». Dans la période qui a suivi l'indépendance, les États africains ont aussi été souvent en guerre (par exemple, l'Égypte et la Libye, la Tanzanie et l'Ouganda et à deux reprises, la Somalie et l'Éthiopie).

Chacun de ces niveaux a sa propre dynamique mais leurs corrélations de plus en plus fortes expliquent l'ubiquité et l'étendue de la violence contemporaine dans la Corne. C'est là que l'on voit le point de contact entre le politique, l'économique et le socioculturel. L'*intersection* de ces niveaux ou secteurs de violence est l'un des plus importants domaines pour la recherche car c'est là que se situent les

changements, modifiant à la fois la politique étatique, la culture et l'identité ethnique. Ils peuvent être traités séparément, mais il est intéressant d'examiner comment et pourquoi ils se recourent.

Lors de la période postcoloniale, la violence était, dans beaucoup d'endroits, pratiquement institutionnalisée. Elle faisait partie du « mode de vie » ou du « langage » intercommunautaire. Aujourd'hui, dans le cadre des relations à l'intérieur de l'État ou entre les États, elle est devenue un « sujet sous-jacent » en politique et dans les relations entre groupes ethniques. Elle le restera encore longtemps. Cela veut dire que la violence est maintenant prédominante dans les relations entre groupes et dans leur *identité* politique. L'*ethnicité* est incontestablement un domaine où de telles identités entrent en jeu ou plutôt, s'imposent par la force.

Les exemples cités traitent principalement des niveaux 1 et 3. D'un point de vue anthropologique, je parlerai d'abord des évolutions dans une petite société du sud de l'Éthiopie. Puis, j'aborderai quelques-unes des évolutions au niveau des États éthiopien et somalien.

La Corne de l'Afrique est diversifiée sur le plan ethnique, révélant de nombreuses unités sociales plus petites, mal intégrées dans une société nationale qui elle-même est à peine constituée. Ces « groupes ethniques » peuvent être définis sur la base d'un mélange entre spécialisation écologique, identité régionale, linguistique, et identité rituelle, malgré le fait que leur émergence soit liée à un cadre régional plus large. Dans beaucoup de ces petites sociétés, la violence sous ses différentes formes était intégrée de façon socioculturelle, c'est-à-dire au moyen d'un rituel. Elle prenait, si l'on peut dire, une forme « domestiquée » qui n'était pas, *a priori*, contestée. La violence intercommunautaire organisée en est un exemple. Il est intéressant d'observer comment ces mécanismes internes et la maîtrise de la violence, dans une société hautement ritualisée, ont été bouleversés par des « facteurs extérieurs » tels que l'action de l'État, les guerres régionales et les nouvelles technologies.

La dynamique de la violence au niveau local : le peuple Suri en Éthiopie et ses voisins

Le premier exemple concerne les Suris (ou Surma) du sud-ouest de l'Éthiopie³. Les Suris sont un groupe agropastoral et analphabète dont la structure sociale et l'organisation politique sont en quelque sorte comparables à celles des peuples plus connus comme les Nuers, les Dinkas ou les Massais. Mais ils sont moins nombreux (environ 25 000) et plus isolés. Ils ont une forte identité de groupe, une aversion envers un mode de vie agricole sédentaire, une « éthique guerrière » (dont nous parlerons ultérieurement) et une culture centrée sur le bétail. Au cours de la majeure partie de leur histoire, ils sont restés indépendants, vivant dans un environnement hors de tout État : le territoire Suri n'a rejoint l'Éthiopie qu'au début du XX^e siècle, mais il est éloigné des montagnes du centre du pays et n'a jamais été

3 Le travail sur le terrain a été effectué en 1991 et pendant de courtes périodes, en 1992, 1993, 1994 et 1996.

bien intégré dans les structures étatiques. L'influence coloniale ne s'est pas non plus fait sentir. Ils ont pour voisins d'autres tribus de bergers des plaines et les paysans sédentaires des collines.

Le bétail est toute la richesse des Suris. Dans leur culture, la possession et l'entretien du bétail sont intimement liés à la personnalité sociale, au statut d'adulte et à la dignité des hommes et, dans une moindre mesure, à celle des femmes. Ces dernières aussi ont des droits de propriété et de transmission, mais elles n'ont pas accès à la traite et à la garde du troupeau. Les jeunes hommes parviennent au statut d'adulte une fois qu'ils sont chargés de mener le troupeau et de le défendre contre les razzias extérieures. À ce niveau de base, c'est-à-dire celui du mode de subsistance et de « la concurrence pour l'accès aux ressources », être prêt à affronter la violence et y recourir pour repousser ou tuer des attaquants ennemis sont des exigences fondamentales du mode de vie Suri. Cela n'est jamais considéré comme étant problématique ou contestable. La garde du troupeau nécessite une mobilité et une organisation décentralisée. Elle est aussi reliée à une culture de l'exploit qui s'exprime dans des chants et des histoires sur les combats, les prouesses dans la défense du troupeau et l'identification avec un animal « préféré » (souvent un taureau). On vante également le fait de tuer de gros prédateurs ou des ennemis, un exploit qui est symboliquement reconnu par une scarification prestigieuse et qui est relaté dans les chansons des compagnons de la même classe d'âge. Dans la formation de la personnalité sociale, l'identité de clan et la classe d'âge jouent un rôle décisif. Cette dernière constitue un « groupe de pression fraternel » et, de par sa culture, a un niveau de violence relativement élevé.

On peut dire que la violence Surie oscille entre deux pôles : d'une part, la *maîtrise rituelle* et, d'autre part, la *stratégie politique*⁴. Le premier se rapporte au maintien d'une sorte d'équilibre dans leur propre société et le deuxième, à la défense du troupeau et à la préservation de l'accès aux ressources naturelles vis-à-vis des différents voisins, bergers et paysans, comme je viens de l'indiquer.

Si l'on regarde la gestion *interne* de la violence, on remarque que dans cette culture, le symbolisme de la force et de la mise à mort est partout présent. Il se concentre principalement autour de deux institutions :

- *Le sacrifice animal*. Les animaux sont souvent utilisés comme victimes de substitution aux transgressions humaines [cf. la théorie de Bloch, 1992] telles que le vol, l'adultère ou l'homicide. Ce sacrifice, c'est-à-dire la mise à mort violente de bétail ou d'animaux de basse-cour à coups de gourdin ou de couteau, permet d'éviter la vendetta et le châtement.

- *Les cérémonies de duels*. Les hommes de différentes communautés locales s'affrontent lors de combats brutaux à coups de bâton jusqu'à ce que l'un des deux combattants soit assommé. En cas de mort accidentelle, on considère que c'est un homicide et les mécanismes de compensation spécifiques sont mis en place. On considère que les profondes plaies ouvertes et les fractures font parties du jeu. Le duel semble violent et sanglant mais il obéit à des règles strictes et dans le cadre traditionnel, les victimes sont rares.

⁴ Voir Abbink [1998] où l'on trouve beaucoup des éléments qui sont présentés ici

La ritualisation de la violence peut également être observée dans de nombreuses autres formes culturelles. Comme quand par exemple, pour faire reconnaître aux yeux de tous l'exploit des hommes ayant réussi une razzia, ils se font scarifier (une marque de prestige indélébile) ou lors de la bénédiction rituelle de ces derniers par le chef ou encore dans toute une série d'opérations sur le corps des hommes et des femmes, telles que le retrait des incisives inférieures, les scarifications et l'insertion de plateaux dans les oreilles et le nez.

La société Surie, en ritualisant la violence et donc en la domestiquant, l'a normalisée et l'a rendue plus « gérable » ou normale. Cela peut en partie expliquer le nombre traditionnellement peu élevé d'incidents violents mortels en son sein⁵. Cette violence interne n'est pas contestée en tant que telle par les Suris. Pour reprendre le terme de Robin Fox [1994 :79], « la montée » de la violence s'exprime d'une telle façon dans la culture qu'elle arrive à inhiber l'expression « non sociale » de l'action violente, en inhibant l'agression.

La violence *externe*, qui définit leur identité politique envers les autres et notamment les agents de l'État, se traduit par l'autodéfense, l'attaque armée, le vol, la razzia et la tuerie, moyennant des règles (coupures préliminaires sur certaines bêtes du troupeau visé, pas de massacre du bétail capturé lors d'une razzia de représailles et pas de viol). Au cours de la dernière décennie, ce type de violence s'est beaucoup intensifié [Abbink 1993, 1994 a] et change actuellement de nature.

Au niveau local, les relations avec le peuple Dizi, des paysans qui sont maintenant leurs plus proches voisins, méritent d'être prises en compte. À l'origine, les Suris viennent de la région frontalière entre le Soudan et l'Éthiopie et sont présents dans la région depuis deux siècles, mais ils considèrent toujours que les Dizis sont les plus anciens habitants. Dans la dernière décennie, les Suris ont investi progressivement des territoires que les Dizis sédentaires se réservaient auparavant pour la pâture, la chasse et l'apiculture. Les Dizis sont une société hiérarchisée autour d'un chef, avec des distinctions de rang social élaborées, et se sont maintenant intégrés dans l'État éthiopien ainsi que dans les structures économiques. Ils ont également beaucoup moins recours à la violence, qu'elle soit dirigée vers l'extérieur ou dans son expression culturelle.

Les relations entre Suris et Dizis sont importantes pour deux raisons: d'une part, les Suris comme les Dizis affirment que leurs familles dirigeantes respectives ont une descendance commune et qu'elles ne peuvent pas se marier entre elles; d'autre part, ils ont institué entre eux une sorte d'*alliance* rituelle sur le contrôle de la pluie (les chefs Suris ont acquis des pouvoirs pour faire tomber la pluie dans les plaines, et l'autorité en revient aux chefs Dizis des montagnes adjacentes [cf. Haberland 1983 : 253]). Grâce à ce « pacte sur la pluie », les Suris en cas de sécheresse, pénurie alimentaire, maladie du bétail ou autres problèmes, étaient autorisés à pénétrer dans les régions appartenant en propre aux Dizis (les chefs des deux groupes ethniques avaient également établi un moyen symbolique de communiquer entre eux à distance).

5 On trouve un contre-exemple, dans des conditions sociopolitiques complètement différentes, dans Heald [1989], à propos de la formation d'une éthique guerrière socialement « superflue » dans le rituel initiatique de circoncision chez les Gisis en Ouganda.

On peut considérer que cet important accord culturel garantissait temporairement l'équilibre entre les deux groupes car il codifiait l'exploitation de niches écologiques différentes mais en partie complémentaires : il existait entre eux des échanges économiques (bétail, poterie, objets en fer, grain, cultures potagères). Il y avait également des mariages bien que la plupart soient entre des hommes Suris et des femmes Dizies, ce qui en soi indique une domination Surie. Enfin, les Dizis, qui menaient également leur bétail dans les plaines, avaient aussi adopté plusieurs coutumes liées à la « culture du bétail » des Suris, mais ils n'ont pas développé une éthique de l'affirmation de soi comparable au culte de l'exploit personnel, à la combativité des bergers, à une culture spécifique du corps décoré, etc.

Les transformations dans la gestion de la violence des Suris et dans les relations entre communautés viennent des facteurs suivants :

- les problèmes écologiques aigus tels que la sécheresse, les maladies du bétail et la famine (notamment en 1985 et en 1993);

- l'expansionnisme kenyan à travers le Soudan vers le territoire éthiopien qui, en repoussant les Turkanas (sur le territoire kenyan) vers le nord à l'intérieur de l'Éthiopie, a provoqué une migration vers le nord des tribus comme les Suris;

- les retombées de la guerre civile au sud du Soudan, avec un marché noir en Éthiopie qui approvisionne de manière incontrôlable, en armes automatiques et en munitions, les plus petits groupes ethniques de la région, renforçant ainsi leur puissance de feu et de combat.

Ces trois facteurs, en même temps que des changements d'approvisionnements commerciaux, ont entraîné des mouvements de population et ont modifié l'équilibre régional des rapports de forces ethniques. Ces évolutions générées principalement de l'extérieur ont pesé sur la société Surie et ont amené de nouveaux problèmes au niveau local.

Premièrement, le conflit de longue date avec le peuple Nyangatom (environ 13000), leurs voisins agropastoraux du sud, s'est aggravé. Il y a encore dix ans, les Suris les dominaient. Mais depuis l'arrivée en grande quantité de fusils automatiques qui a d'abord touché les Nyangatoms et l'alliance entre les Nyangatoms et les Toposas (proches sur le plan culturel et linguistique), les Suris ont été attaqués, vaincus et chassés des territoires qu'ils tenaient auparavant, notamment des lieux où leurs célèbres ancêtres sont enterrés et où se déroulaient les cérémonies de passage d'une classe d'âge à l'autre. Par conséquent, cette perte n'a pas été seulement d'ordre économique (pâturages) mais elle est aussi d'une importance culturelle majeure. La relation entre les deux peuples est maintenant hostile et violente. Il n'y a plus de partage des ressources (trous d'eau et pâturages), pratiquement plus de contacts sociaux normaux, les liens rituels d'amitié ont été rompus et il n'y a plus aucun équilibre entre les deux groupes.

Deuxièmement, les Suris ont été contraints de se rapprocher physiquement des Dizis, sur les terres desquels ils ont empiété et avec lesquels de nombreuses disputes et incidents violents sont survenus malgré « l'accord historique » mentionné plus haut (contrôle de la pluie et partage des ressources). La concurrence pour l'accès aux ressources joue certainement un rôle dans le déclenchement de ces conflits, mais ce n'est pas la seule cause de cette violence.

Troisièmement, les Suris depuis six ans ont accumulé fébrilement des armes automatiques. Dans toute la région, la disponibilité et la nature de ces armes ont été un facteur *en soi* d'accélération de la violence perturbatrice et destructrice. Les Suris ont été séduits par la puissance de feu et l'efficacité des fusils. L'idéologie « guerrière » en a été renforcée. Le nombre et la nature des meurtres se sont aggravés⁶. Mais paradoxalement, au lieu de se retourner contre les Nyangatoms, la violence s'est tournée de plus en plus vers les Dizis et d'autres habitants des montagnes, notamment à cause de la crise dans le système de classe d'âge Suri, et de l'impossibilité de rivaliser avec les Nyangatoms: « l'équilibre structurel », qui tenait par une relation réciproque d'attaques et de contre-attaques en s'appuyant sur des règles précises, a probablement été rompu. C'est ce qui a forcé les Suris à commercer avec les paysans Dizis (qui échangeaient habituellement avec eux des denrées alimentaires, même en période de pénurie). Mais cette relation est problématique et les contacts de plus en plus quotidiens avec les Dizis, qui sont d'une culture très différente, augmentent l'envie des Suris de se « différencier » [cf. Turton, 1994].

Le premier point fait référence à l'organisation sociale unique en classes d'âge que l'on retrouve dans les sociétés pastorales de l'Afrique de l'Est. C'est une façon de distinguer officiellement des classes d'âge et d'organiser, sur cette base, la vie politique et les relations territoriales. La relation avec la classe plus âgée est souvent tendue [Turton, 1992 : 165, note que c'est « endémique au système »] mais, dans le cas des Suris, elle atteint les limites du système. La crise est venue d'une sorte de « coup d'État » larvé des jeunes hommes contre les « anciens au pouvoir » au sein du système de classes d'âge. La violence fait partie du comportement normal et prévisible des jeunes dans la pratique quotidienne de la défense des troupeaux. Mais la classe d'âge des jeunes non initiés, nommée « Tègay », a pris de son propre chef de nombreuses initiatives violentes, bien au-delà de ce à quoi les anciens pouvaient s'attendre. Et, circonstance historique aggravante, cette tendance a coïncidé avec la fin difficile d'un règne de vingt ans de la classe d'âge des anciens appelée « Ròrà ». La tension traditionnelle entre les jeunes et les anciens a été exploitée par la Tègay, tant et si bien qu'elle a menacé la pérennité du système.

Les membres de la Tègay et surtout les plus jeunes ont simplement eu de nouvelles possibilités pour agir indépendamment des anciens, sans l'autorisation de la « classe dirigeante » qui prenait ses décisions lors de débats politiques publics. Les jeunes ont pu s'affirmer grâce à la puissance de leurs fusils et à leur influence économique grandissante [en tant que bergers et trafiquants d'or, voir Abbink 1993]. Un jeune m'a dit: « Nous avons payé beaucoup de bétail et d'argent pour ces armes, alors pourquoi ne pas s'en servir? Nous ne les avons pas achetées pour rien, nous devons en faire quelque chose. » Cette attitude fait que la violence contre les Dizis, mais maintenant aussi davantage contre les autres Suris, est plus courante qu'elle ne l'a jamais été. Alors que la politique était nor-

6 Cela paraît évident quand l'on compare le nombre de tués autrefois, avant 1980, avec celui de nos jours (selon des enquêtes sur le terrain) Au début des années quatre-vingt-dix, le taux d'homicides était d'environ 5 pour 1000 habitants par an. Pour plusieurs raisons, le nombre de tués depuis 1995 a diminué de manière significative.

malement fixée au cours de débats collectifs, les jeunes ont dorénavant tendance à développer « leur propre politique ». La violence à l'encontre des Dizis qui, comme nous l'avons vu, n'avait pas été provoquée, indigna les anciens car elle était stérile, elle sapait leur autorité et leur prestige et mettait en péril l'accord rituel sur la pluie entre les deux peuples. Toutes les évolutions au niveau politique qui ont suivi découlent de ce conflit entre Rórà et Tègay.

Ce soulèvement social et la nouvelle tendance des jeunes à adopter une forme de « culte » de la violence, obsédés par les possibilités du AK-47 Kalachnikov⁷, ont fait que les anciens ont retardé l'organisation de la cérémonie d'initiation de la nouvelle classe d'âge, la Rórà à venir, qui devait avoir lieu vers 1984. Les anciens avaient tendance à croire que la Tègay était trop incontrôlable pour assumer les responsabilités de la Rórà et ils l'ont fait savoir à plusieurs reprises dans les débats publics. De ces discussions, ressortait l'idée que la Tègay mettait en danger la « reproduction sociale » de la société Surie. De plus, ils protestèrent contre la prise pour cible des jeunes femmes des groupes voisins. Lors de plusieurs incidents dramatiques, de jeunes Suris assassinèrent de sang-froid des filles Dizies de 17 et 18 ans. Les anciens Dizis furent alors convaincus que par cet acte méprisable, on voulait s'attaquer au fondement même de leur société.

On voit ici un autre exemple de la jeune génération qui « échappe à tout contrôle » et qui détermine son propre avenir, plus violent. Au niveau local, la communauté ou l'État ne peuvent rien faire de tangible pour endiguer la violence. On connaît des cas similaires au Mozambique, au Liberia ou en Sierra Leone [Richards, 1994, 1996; Wilson, 1992].

Chez les Suris, la violence ritualisée tend à diminuer, remplacée par des formes plus déstructurées et imprévisibles. Dans leur relation avec tous les groupes voisins (surtout les Dizis et les Nyangatoms), cette nouvelle violence peut encore être considérée comme un « langage », un acte de communication, mais ce n'est plus que de l'intimidation. La violence, dans ce sens-là, compense l'absence de communication. Mais sans les ententes mutuelles de régulation (la fin de l'accord sur la pluie avec les Dizis et du code de combat avec les Nyangatoms), la relation entre groupes se fonde sur la peur et la suspicion.

L'expérience Surie montre l'importance de l'émergence de la violence en tant que langage, utilisé par les jeunes contre les anciens pour rechercher un statut et exprimer de nouvelles revendications culturelles. Cela montre un peuple en crise, révélant les contradictions inhérentes aux transformations identitaires dans un contexte d'instabilité dû au soulèvement communautaire et à l'ingérence de l'État. Cet environnement élargi est comme une « arène ». Il génère un système socio-politique où l'envie de recourir à la violence est plus forte et où les mécanismes culturels d'inhibition perdent leur rôle. La violence devient attractive et facile, elle devient une perturbation sociale ingérable, anéantissant les arrangements traditionnels, et transformant la société de l'intérieur. Elle menace plusieurs institutions. Les

⁷ J'émet l'hypothèse que si les gens ont accès à des armes faciles et efficaces, ils les utiliseront, quel qu'en soit le prétexte, quels que soient les mécanismes d'inhibition en place. À propos des nouvelles armes automatiques dans les sociétés « prémodernes », nous avons besoin d'une « phénoménologie culturelle » comparative de la Kalachnikov.

cérémonies de combats en duel perdent de plus en plus leur dimension cérémonielle, elles sont chargées d'une agression « réelle », c'est-à-dire sans raison légitime. Les procédures de compensation pour homicide sont menacées et en général, vols, bagarres et meurtres sont en augmentation.

L'expansion de l'État et de l'administration éthiopienne dans la région peut être considérée comme un quatrième facteur ayant une influence sur l'expression de la violence. Au cours des années quatre-vingt par exemple, l'administration révolutionnaire éthiopienne, par l'intermédiaire de ses « cadres », a tenté d'impliquer les Suris dans la révolution ou de la leur « expliquer » [un échec lamentable, voir Abbink 1994 b]. Plus tard, elle a voulu recruter les jeunes Suris dans l'armée nationale. Mais toutes ces actions ont été entreprises en faisant usage de pressions et avec de fausses promesses. Elles ont entraîné ressentiment et méfiance. De 1992 à 1994, un effort a été fait pour « pacifier » les Suris qui étaient alors considérés comme une menace pour la sécurité locale. L'État a d'abord négocié pour tenter de parvenir à un « accord de paix » mais il a aussi pris des otages et finalement, en octobre 1993, l'armée a lancé une attaque d'envergure. Suite aux violences constantes de jeunes Suris à l'encontre, entre autres, des Dizis et suite à une razzia sanglante sur l'un de leurs villages éloigné, précédée de la mort de quelques soldats, les forces armées éthiopiennes livrèrent une grande offensive au cours de laquelle plusieurs centaines de Suris périrent (1 % de la population du groupe en une journée). Cette escalade de la violence d'une génération littéralement « déchaînée » a eu de graves conséquences politiques, affectant l'existence et la structure même de toute la communauté. Au fond, les anciens avaient raison. La plupart des victimes étaient des femmes et des jeunes. Ils relient cela aux meurtres précédents des femmes Dizis: cibler la « fertilité » ne pouvait rien amener de bon. Après cette offensive décisive, le gouvernement s'est également efforcé d'interdire, en 1994, les « mauvaises coutumes » telles les cérémonies de duels.

L'analyse ci-dessus a déjà montré l'intérêt du niveau intermédiaire des *relations entre groupes ethniques* que j'ai appelé le deuxième niveau. Dans les situations de pénurie, de remises en cause de légitimités, de changements sociaux rapides et de bouleversements technologiques, il y a une tendance à recourir aux différences ethniques, ce qui conduit à des actes violents.

Dans les périodes qui ont précédé ou suivi la colonisation, de nombreux groupes que l'on appelle maintenant « ethniques » se battaient plutôt pour un territoire, un accès aux ressources ou des implications dans des rituels complexes. Les relations violentes d'aujourd'hui ne peuvent être dissociées des événements et des politiques propres au XX^e siècle.

Au fond, ce niveau intermédiaire est le plus problématique parce que les identités ethniques n'avaient jamais été établies dans la Corne. Elles ont été prises en compte à l'époque de la constitution de l'État (Somalie, Djibouti, Érythrée lors des présences italiennes et britanniques) et pendant les périodes de transformation (la centralisation de l'empereur Haïlé Sélassié et la politique de modernisation en Éthiopie). Le conflit armé et la résistance sont apparus en tant que lutte identitaire au nom du « développement national » et de « l'intégration ». On voit bien comment cela s'est produit dans le cadre de la révolution éthiopienne.

Les problèmes de la modernisation : la violence politique et étatique en Éthiopie

Quand la révolution a éclaté en 1974, un régime de dictature « socialiste » a remplacé la monarchie autoritaire. L'agitation révolutionnaire des années soixante-dix a engendré deux idéologies, toutes les deux issues du mouvement étudiant de gauche et d'une partie de la classe moyenne urbaine :

– Après une période d'indécision de 1974 à 1976, l'armée a fini par adopter le socialisme marxiste et à partir de 1977, et a imposé un communisme militaire violent et dogmatique.

– Les mouvements ethnorégionalistes furent également fondés par les étudiants, les fonctionnaires au chômage mécontents ainsi que les élites universitaires urbaines et régionales qui furent mises à l'écart dans différentes parties du pays, notamment l'ancien cœur de l'empire au Nord (Tigré, Érythrée), l'Ogaden, le pays Afar et les régions Oromos.

La première approche, la révolution socialiste, a tenté d'imposer la modernisation sans prendre en compte la spécificité des groupes ethniques et des cultures éthiopiennes [voir Dohham, 1992; Abbink, 1994]. Le socialisme totalitaire révolutionnaire était un projet typiquement moderniste. La deuxième approche, la rébellion ethnorégionale qui, au départ, s'exprimait aussi en termes marxistes, répondait en partie à cet objectif. Les jeunes élites de groupes ethniques plus importants comme les Oromos, les Somalis et les Tigrés se sont rebellés contre le retard économique et la discrimination culturelle et contre leur propre mise au ban de la vague de modernisation. En 1977-78, la « Terreur rouge » du gouvernement écrasa tous les partis socialistes civils rivaux et de nombreux militants de gauche furent contraints de fuir à la campagne, dans leur province d'origine. C'est à partir de là qu'ils fomentèrent la guérilla en s'appuyant sur la population rurale. Dans une phase ultérieure, alors que ces rébellions gagnaient du terrain (mobilisées, comme l'on pouvait s'y attendre, contre la violence écrasante et impitoyable du gouvernement Mengistu à l'encontre des civils), la dimension ethnique et nationaliste a pris de l'ampleur et a dépassé l'idéologie socialiste. En 1990-91, le programme de ces mouvements était désormais complètement orienté vers une « libération ethnique ».

Enfin, les mouvements de rébellion ethnorégionaux d'Éthiopie, dont certains ont été soutenus par des pays arabes (Irak, Syrie, Libye, Arabie saoudite) ou par la Somalie, ont obtenu une victoire militaire contre l'armée nationale démoralisée qui défendait un régime profondément discrédité. La victoire en mai 1991 fut revendiquée au nom de la « libération ethnique » par le TPLF/EPRDF de Tigré (Tigray People Liberation Front/Ethiopian People Revolution Democratic Front) et au nom de la « libération nationale et de l'unité » par le EPLF (Eritrean People Liberation Front) d'Érythrée. Par la suite, on lança un programme « d'autodétermination nationale », en promulguant des régions ethniques, une décentralisation, un démantèlement des anciennes structures étatiques et un transfert des pouvoirs administratifs sous la gouverne du TPLF. Un État fédéral remplaça l'État unitaire de la dictature Mengistu soi-disant issue de l'ethnie « Amhara » qui régnait autrefois.

Tout cela a aiguïlé la conscience ethnique et renforcé les frontières symboliques entre les petits paysans qui, pour la plupart, ne pensaient pas auparavant essentiellement en termes ethniques mais plutôt en termes de région, religion et

statut social. Les campagnes idéologiques des élites ethniques pour la création d'une identité ainsi que la nouvelle politique éducative qui insiste sur leur propre langue et la région ethnique ont commencé à porter leurs fruits. Il y a maintenant un nouveau militantisme ethnique, des campagnes de boycott ainsi que de violentes purifications ethniques avec des centaines de morts. Actuellement, ces conflits sont maîtrisés mais ils peuvent éclater à nouveau.

On peut même se demander si les relations entre les différents groupes ethniques éthiopiens ne se jouent pas maintenant dans une sorte de « contexte post-étatique ». Tandis que le parti au pouvoir proclame son intention de maintenir l'État, l'organisation provinciale des circonscriptions, fondée sur l'identité ethnique, a enclenché un processus irréversible pour créer non seulement une frontière ethnique « artificielle », mais également affaiblir l'État central de façon à ce que finalement, seul « l'électorat » ethnique soit représenté [cf. Abbink, 1995].

La Somalie : la politique et la violence dans un État monoethnique

La Somalie est le deuxième exemple important de notre étude. Dans ce pays, nous avons observé l'implosion de l'État dans une culture politique morcelée qui a conduit à l'escalade d'une « violence non ethnique ». Comme dans d'autres structures étatiques africaines de l'époque postcoloniale, il y avait une légitimité restreinte de l'État, une faiblesse de la structure institutionnelle et une tendance sectaire des élites à « se partager le gâteau [cf. Mbembe, 1988, 1990] ».

L'échec du développement et de la modernisation a provoqué de violentes réactions qui n'ont pu être maîtrisées. L'origine des conflits se trouvait dans les inégalités entre classes sociales et entre régions, mais les combats se faisaient au nom du « clan » ou des identités originelles. La contestation s'est focalisée sur l'État en tant que ressource économique. Au début, la crise somalienne semblait en être un bon exemple. Traditionnellement, la Somalie était une société segmentée acéphale, fondée sur des « identités claniques » bien définies par la généalogie et au-dessus desquelles aucun chef centralisateur ne pouvait émerger. Les Anglais et les Italiens implantèrent un État colonial bureaucratique qui devint, pour une élite, une machine à distribuer et à s'approprier les ressources du pays. Elle l'utilisa d'autant plus aisément qu'elle encouragea et augmenta le vide social qui existait dans la société de l'époque. Cet État n'avait pas d'enracinement particulier dans la société et les valeurs somaliennes. L'ancien président M. Siyad Barre, tout en se prétendant « socialiste » et « au-dessus des rivalités claniques », s'est maintenu vingt-deux ans au pouvoir en s'appuyant de plus en plus sur une politique de terreur, pratiquant la division pour mieux régner. À titre d'exemple, il a laissé l'armée empoisonner les puits des « clans ennemis » dans le nord, un fait sans précédent dans cette société pastorale nomade solidaire. Cette politique de division des familles claniques a fait perdre à l'appareil étatique sa légitimité, entraînant une rébellion dans les différents clans. La violence excessive des forces de sécurité gouvernementales et des fronts rebelles a provoqué une implosion politique. Les hommes d'affaires des centres urbains impliqués dans le commerce international du bétail, des produits agricoles, de la feuille de khat (léger narcotique *Catha edulis Forsk*) et plus tard, dans le trafic d'armes et de drogue, se sont alliés avec les nouveaux groupes paramilitaires. Ils ont

même partiellement armé les nomades de l'arrière-pays pour accéder plus facilement à des ressources économiques et les distribuer. Ces groupes et leurs chefs pouvaient alors tenter de s'emparer du pouvoir, d'où l'apparition de « chefs de guerre » qui pillaient cette économie émergente. Les armes étaient disponibles en très grande quantité car les Russes en avaient laissé d'énormes réserves.

Ce phénomène des « chefs de guerre » était nouveau en Somalie. Pour ceux-ci, le « coût de la guerre », en termes humains, était éclipsé par les avantages matériels qu'ils retiraient de l'extorsion, du pillage et du massacre de leur propre peuple et des étrangers. La Somalie faisait partie de ces quelques pays d'Afrique où, alors que la population demandait à l'étranger une intervention énergique, les ONG devaient soudoyer les chefs de guerre pour la « bonne raison » qu'il fallait apporter de l'aide aux centaines de milliers de victimes de la famine et de la guerre. Pourtant, la constitution de ces groupes armés autour d'un chef de guerre ne s'est pas faite directement à partir de la « structure clanique » qu'ils ont plutôt adaptée et elle est inextricablement liée aux groupes de pression économiques. En lui-même, le groupe du chef de guerre constitue une milice. C'est une nouvelle forme sociale de la société somalienne qui, si elle continue à bénéficier d'un soutien externe économique et politique, peut s'avérer durable. Il est possible qu'elle ne conduise pas à un recul de la violence dans les affaires publiques.

L'exemple de la Somalie nous montre les effets désastreux d'une entreprise coloniale erronée et de sa version postcoloniale: un appareil étatique artificiel en dysfonctionnement qui, en soi, accélère la violence et l'appropriation criminelle, et se maintient grâce à une ingérence néocoloniale (affairistes italiens entre autres). Le facteur ethnique n'est pas un paramètre important puisque les Somaliens ne sont divisés ni par la langue, ni par la religion ou le milieu culturel. C'est bien là toute l'ironie de la situation. La Somalie a été qualifiée de « nation en quête d'un État » [Latif, Samatar, 1987] et l'on peut dire qu'elle ne l'a pas trouvé.

Après la violence

Dans les trois exemples que nous avons abordés, nous assistons à un recul d'une certaine violence conjoncturelle. Que se passe-t-il après une telle baisse du cycle de la violence ?

Dans le premier cas, celui des Suris, il faut savoir que les anciens ont décidé d'organiser, en 1994, l'initiation du nouveau groupe d'âge qui avait tant été retardée, après la grande défaite contre les forces gouvernementales. En réaffirmant leur autorité, ils pouvaient dénoncer les résultats catastrophiques de la violence « hors limites ». Il faut noter que les femmes, dont beaucoup avaient été tuées dans les affrontements avec le gouvernement, les ont aussi poussés à prendre cette décision. Le fait que les jeunes hommes soient officiellement devenus (après la cérémonie) des jeunes anciens signifie qu'une « responsabilité sociale » leur a été imposée mais elle ne garantit pas pour autant qu'ils se montreront pacifiques. Néanmoins, la norme traditionnelle a été réaffirmée. La baisse de la violence chez les Suris dépendra, malgré tout, des évolutions externes (relations avec les groupes voisins, ingérence de l'État, etc.). Si elle ne baisse pas, la pérennité du système de classe d'âge, en tant que principe organisateur de la société, sera

remise en cause. À cet égard, la décision des anciens n'aura pas eu l'effet escompté. Nous le saurons dans la deuxième décennie du siècle prochain lorsque devra avoir lieu l'initiation de la prochaine Rôrà.

En Somalie, la violence tend à être jugulée dans les campagnes avec la réaffirmation des modèles indigènes d'autorité et d'ordre social: conseils locaux des anciens, rassemblant des clans qui vivent sur des territoires limitrophes; chefs religieux; comités et ONG de femmes qui, par leurs liens avec leurs clans d'origine et par leurs activités économiques, agissent en qualité de médiatrices, rétablissent des contacts et des coopérations, surtout en période de crise, notamment quand le cheptel familial est perdu [voir Aman, 1992].

Les chefs de guerre règnent toujours (fin 1997) dans les centres urbains où ils continuent à détourner, pour leurs besoins en nourriture et matériels, l'aide internationale. Ainsi, pour la Somalie, l'amorce d'un rétablissement n'a lieu que dans les structures sociales « traditionnelles » et aussi, en partie, dans le retour à la religion (quelques mouvements « intégristes » ou en faveur du renouveau de l'islam).

*

En conclusion, on peut établir une relation entre violence, ethnicité et culture à travers plusieurs critères: par exemple, on peut dire que, dans les processus de transformation par la violence dans la Corne de l'Afrique, c'est la notion d'*identité* qui joue un rôle majeur en tant qu'ethnique, régionale ou sociale. L'augmentation des contacts, dans le cadre de la colonisation d'abord, puis dans les structures étatiques centrales qui ont suivi et, ultérieurement, dans le contexte de l'évolution économique mondiale ou des projets de modernisation, fait émerger des différences dans les groupes ou « identités » qui sont amenés à s'affronter alors qu'elles s'enracinaient dans des systèmes culturels et éthiques tout à fait distincts. Dans les situations de concurrence (pour toutes sortes de « ressources », matérielles ou symboliques), l'intensification de ces contacts a conduit à une accentuation de la différence aux dépens de l'égalité. Dans ce sens-là, violence et ethnie sont étroitement liées mais pas par la seule force de « l'identité ethnique ».

Un des problèmes que l'on rencontre toujours quand on veut expliquer la violence, ce n'est pas de pouvoir dire pourquoi elle se produit mais plutôt pourquoi elle peut tellement déraiper. Comment expliquer l'institutionnalisation de la cruauté systématique, la violence dégradante infligée à des personnes conscientes, au-delà de n'importe quel message « raisonnable » ou « ayant un sens symbolique »? Citons comme exemples, le « Renamo » au Mozambique, l'Afrique du Sud (des deux côtés), la « Terre rouge » en Éthiopie, le culte d'une violence « spirituelle » chez les jeunes rebelles au Liberia et en Sierra Leone [voir Richards, 1994; Ellis, 1995] ou le conflit au sud du Soudan.

Il faut bien noter deux choses:

– L'établissement d'un pouvoir symbolique à travers la violence: la diffusion par les moyens modernes – vidéocassettes, télévision (par satellite), photographies – d'actes violents encourage (généralement chez les hommes) un nouvel habitus des pratiques violentes et de « prestige guerrier » [voir Ellis, 1995, 1993].

– Chez les auteurs de crime, il faut s'intéresser à la fonction psychologique de la violence et de la cruauté, en plus des mécanismes sociaux et autres, qui les amènent à franchir le point de non retour.

Dans les cultes de la violence au Mozambique, au Liberia et au Rwanda, les jeunes qui sont poussés aux extrémités de la violence à l'instigation de leurs chefs sont plus étroitement liés à eux. Ils vivent grâce au pillage et à l'intimidation. Leur « autorité » repose sur la profonde terreur qu'ils inspirent. Déracinés et rejetés de leur propre communauté, ils sont forcés de dépasser toutes les limites et deviennent si irrémédiablement coupables qu'il ne parviennent plus jamais « à revenir à une vie normale ». Ces groupes, de plus en plus nombreux, peuvent être une grave menace pour l'avenir. Ils se pourrait qu'il n'y ait plus de cadre socioculturel pour les « absoudre » et les réintégrer. Le sens même « d'une vie paisible » a souvent disparu et il leur est impossible d'imaginer un mode de vie non violent.

Dans la Corne de l'Afrique, la violence a été utilisée comme un instrument pour atteindre des objectifs politiques et comme un symbole pour exprimer une opposition ou une différence culturelle, établir des frontières et intimider les « autres ». Pourtant, il n'y a pas eu de « cultes de la violence » durables dans la Corne, les groupes déracinés et marginalisés ne peuvent pas en vivre, sauf peut-être les bandes urbaines somaliennes dénommées « *moryaan* », ce qui veut dire « maraudeurs », « bandits » et aussi « misérables » [voir Marchal, 1993 : 300-302]. Nous avons vu également que chez les Suris, ce genre de culte est apparu mais il n'a pas eu d'ancrage « spirituel » comme par exemple, au Liberia.

Mais les conditions nécessaires à l'expression de la violence et à la reconstruction sociale ne se trouveront désormais plus au niveau local, comme je l'ai montré chez les Suris qui sont peut-être l'un des derniers témoignages des conditions « d'avant la mondialisation ». Nous avons pourtant vu les effets provoqués par l'arrivée massive des armes de la guerre civile soudanaise. Il y aura encore des appropriations locales et des adaptations intéressantes des forces mondiales qui transforment aujourd'hui ces sociétés africaines, mais la plupart d'entre elles se retrouvent dans un cadre politico-économique plus large qui va les modifier.

Tant que les inégalités matérielles et politiques continueront à faire des ravages dans le processus d'insertion sociale et d'échange symbolique entre l'élite dirigeante et les ethnies rurales régionales, le recours à la violence subsistera dans la région de la Corne et ailleurs. Les conflits armés se poursuivent et sont nombreux, même s'ils se produisent à plus petite échelle. L'exemple de la guerre civile éthiopienne, où l'on a vu une armée considérable se battre contre de puissants mouvements de guérilla bénéficiant d'un soutien populaire régional, est probablement le dernier conflit à grande échelle de la Corne. À l'avenir, les prochains conflits seront vraiment locaux, ils couvriront en permanence, ils seront soi-disant « de faible intensité⁸ » mais cela ne les empêchera pas d'être durables, chaotiques et de mettre en place de nouvelles formes d'autorité et de pouvoir. Cela est évident en Somalie, en partie à Djibouti, au Kenya – où la violence de l'État engendre de plus en plus de conflits au niveau

⁸ C'est un terme de Van Cleveid [1991 : 20-22] qui ne veut bien sûr pas dire moins cruel et moins sanglant, mais plutôt moins de victimes dans un temps donné du conflit

local –, au Soudan : mais dans ce pays qui connaît la guerre la plus longue et la plus destructrice du continent, au conflit local s'ajoutent des campagnes de terreur motivées par une hostilité ethnique. Les combats et les tueries en masse du gouvernement islamiste (soutenu par l'Iran) contre les rebelles du sud ont un but clairement ethnocidaire, voire génocidaire. Pourtant, en Érythrée et en Éthiopie, la guerre intensive à grande échelle n'existe plus. Les gouvernements respectifs ont pris le pouvoir par les armes et ont mis fin à la guerre civile. C'est un autre exemple où l'on voit le rôle restructurant de la violence à une plus grande échelle. Quand ces gouvernements ne purent plus compter sur un soutien populaire et que leur légitimité fut menacée, ils ont été à l'origine d'une période de paix relative et de « réorganisation » politique et sociale. Leur volonté affichée de vouloir entrer dans l'économie mondiale est bien accueillie par les pays donateurs occidentaux et les institutions financières internationales qui leur offrent ainsi de généreux crédits. Mais en Éthiopie, par exemple, la violence pourrait s'enraciner comme un « sujet sous-jacent » dans la définition même de l'ethnie au niveau des fondements politiques et administratifs du nouvel État. Les observateurs pessimistes y voient un autre exemple d'une tendance mondiale qui se manifeste en Bosnie, dans les républiques du Caucase, au Kenya, au Rwanda et au Burundi, et qui risque de provoquer d'autres affrontements violents entre groupes rivaux sur la base de ces identités réelles ou fictives.

Concernant la signification d'une « reconstruction sociale » après une période de violences, on peut en tirer les conclusions suivantes. Dans les évolutions qu'ont connues la Somalie – avec les conséquences de l'opération « *Restore Hope* » – et l'Éthiopie depuis 1991, la question de la violence et de la reconstruction sociale est apparue inextricablement liée aux réseaux internationaux d'aide d'urgence et d'aide au développement ainsi qu'à une « loi du marché » économique et culturelle – et ce qu'il y ait ou non un État crédible en place.

Les bouleversements en Somalie n'ont pas empêché les grandes compagnies italiennes et américaines de se battre pour le contrôle du lucratif commerce agricole et notamment de la banane en provenance du sud du pays, chacune d'elles essayant de passer des accords avec « les chefs de guerre ». Les compagnies américaines ont ainsi pris la place des compagnies italiennes, ces dernières ayant été contraintes de se retirer après les affrontements sanglants qui ont commencé en 1991. (L'opération « *Restore Hope* » aurait pu s'intituler plus justement opération « Banane ».) Ce type d'intervention internationale n'aidera pas plus à la reconstruction du pays qu'à vaincre la violence. Il en est de même pour l'ingérence continue en sous-main des intérêts commerciaux français, notamment au Libéria, au Burkina Faso et, comme on l'apprit plus tard, au Rwanda en 1994.

L'Éthiopie et l'Érythrée, dont les États fonctionnent encore, ont été plus ou moins forcées d'accepter des accords d'aide multilatérale et bilatérale, avec un SAP (*Structural Adjustment Program* imposé par la Banque mondiale), et ce en dépit de leur aversion notoire pour une aide internationale accrue. Mais un SAP ne fonctionne qu'au niveau de l'État officiel, il court-circuite l'ensemble de la société et il conduit à l'expansion d'un ordre social informel ainsi qu'à l'augmentation d'une pauvreté massive et du chômage même dans les régions rurales.

Tout cela pourrait laisser penser que des sociétés locales comme les Suis, même si elles n'ont pas complètement disparu, perdent leur autonomie relative

parce que les évolutions locales s'inscrivent de plus en plus dans un processus de « mondialisation ». Ce processus, qui est au fond l'expansion politico-économique et culturelle du capitalisme postindustriel de la société de consommation à travers le monde, est une autre forme d'impérialisme culturel [cf. Jameson, 1991] et tend à devancer toute réponse indigène significative [voir aussi Devisch, 1997].

La mondialisation en elle-même peut ainsi encourager des processus de réponse violente, notamment avec la diffusion d'images culturelles, de battage publicitaire, de biens de consommation alléchants, de modes, etc. Ces produits et ces images qui circulent dans le monde entier, pris en dehors de leur contexte d'origine, créent leur propre marché même s'il n'est que virtuel. L'envie de les posséder est devenue pratiquement universelle. Or, beaucoup de pays africains sont déjà « occidentalisés » sur le plan culturel mais pas sur le plan économique [Mazrui 1994 : 22] : aussi, le désir d'avoir ces objets est incompatible avec la possibilité de les acquérir (par l'argent, les contacts, le transport). L'appropriation violente – par les armes modernes – est alors le moyen le plus efficace de pouvoir les acquérir et ce « moyen » relève du même processus de mondialisation, qui en a « démocratisé » l'accès.

Ce processus en cours (les échanges internationaux et la création d'une dépendance, d'une inégalité et d'un sentiment de différence dans le statut social) agit de telle sorte que les racines culturelles et sociales des sociétés indigènes sont transformées en profondeur et qu'elles n'ont plus de prise sur la recherche de la paix et la reconstitution sociale. Pour contrecarrer cette tendance à l'abandon et à l'aliénation et développer un pouvoir symbolique, les membres de ces sociétés ont toujours à leur disposition et aujourd'hui plus que jamais, une possibilité efficace pour s'affirmer. C'est le recours à la violence, c'est-à-dire le seul langage mondial qui soit écouté. Cela nous montre à quel point il est urgent que les spécialistes s'intéressent aux nouvelles forces qui s'opposent à la mondialisation, qu'elles soient symboliques ou matérialisées.

BIBLIOGRAPHIE

- ABBINK J. [1993], « Ethnic Conflict in the "Tribal" Zone: the Dizi and Suri in Southern Ethiopia », *Journ. Mod. Afr. Stud.*, XXXI (4): 675-683.
- ABBINK J. [1994 a], « Changing Patterns of "Ethnic" Violence: Peasant-Pastoralist Confrontation in Southern Ethiopia and its Implications for a Theory of Violence », *Sociologus*, XXXIX (1): 66-78.
- ABBINK J. [1994 b], « Refractions of Revolution in Ethiopian "Surmic" Societies: an Analysis of Cultural Response », in H.G. Marcus (ed.), *New Trends in Ethiopian Studies*, Lawrenceville, NJ, Red Sea Press: 734-755.
- ABBINK J. [1995], « Breaking and Making the State: the Dynamics of "Ethnic Democracy" in Ethiopia », *Journ. Contemp. Afr. Stud.*, XIII (2): 149-164.
- ABBINK J. [1998], « A "Culture of Violence" ? Ritual and Political Forms of Violent Practice among the Suri of Southern Ethiopia », *Cahiers d'études africaines*, XXXVIII.
- AMAN, with BODDY J., BARNES V.L. [1994], *Aman. The Story of a Somali Girl*, London, Bloomsbury Publishing Ltd, 349 p.
- BLOCH M. [1992], *Prey into Hunter. The Politics of Religious Experience*, Cambridge, Cambridge University Press, 117 p.
- BUJENHUIS R. [1993], « La violence au Tchad », *Stud. Africana*, Barcelona, V: 139-144.
- CREVELD M. Van [1991], *The Transformation of War*, New York, MacMillan, 254 p.

- DEVISCH R. [1997], *Culturele Bemiddeling en Economische Mondialiseren*, Antwerpen, EPO/Mechelen, CIMIC, 87 p. (en hollandais).
- DONHAM D.L. [1992], « Revolution and Modernity in Maale: Ethiopia, 1974 to 1987 », *Compar. Stud. Soc. and Hist.*, XXXIV (1): 28-57.
- ELLIS S. [1995], « Liberia 1989-1994: a Study of Ethnic and Spiritual Violence », *Afr. Aff.*, XCIV: 165-197.
- FOX R. [1994], *The Challenge of Anthropology. Old Encounters and New Excursions*, New Brunswick, London, Transaction Books, 431 p.
- HABERLAND E. [1993], *Hierarchie und Kaste. Zur Geschichte und politischen Struktur der Dizi in Südwest Äthiopien*, Stuttgart, F. Steiner Verlag, 320 p.
- HEALD S. [1989], *Controlling Anger. The Sociology of Gisu Violence*, Manchester, London, Manchester University Press, 296 p.
- HOGG R. (ed.) [1997], *Pastoralists, Ethnicity and the State in Ethiopia*, London, Haan Publishing, 182 p.
- JAMESON F., [1991], *Post-Modernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism*, London, Verso, 438 p.
- LAITIN D., SAMATAR S. [1987], *Somalia: Nation in Search of a State*, Boulder, Westview Press, 198 p.
- MARCHAL R. [1993], « Formes de la violence et de son contrôle dans un espace urbain en guerre: les Mooryaan de Mogadishu », *Cahiers d'études africaines*, CXXX (2): 295-320.
- MAZRUI A.A. [1994], « Conflict as Retreat from Modernity: a Comparative Overview », in O. Furley (ed.), *Conflict in Africa*, London, New York, I.B. Tauris: 19-27.
- MBEMBE A. [1988], « État, violence et accumulation », *Foi et Développement*, 164-165: 1-8.
- MBEMBE A. [1990.], « Pouvoir, violence, et accumulation », *Politiques africaines*, 39: 7-24.
- RICHARDS P. [1994], « Rebellion in Liberia and Sierra Leone: a crisis of youth? », in O. Furley (ed.), *Conflict in Africa*, London, New York, I.B. Tauris: 134-170.
- RICHARDS P. [1996], *Fighting for the Rain Forest. War, Youth and Resources in Sierra Leone*, Oxford, James Currey, Portsmouth, NH, Heinemann, 182 p.
- SICCAMA J.G., OOSTINDIER A. [1995], *Veranderingen in het conflictpatroon na de Koude Oorlog: misverstanden en feiten*, The Hague, Instituut Clingendael, 37 p. (en hollandais).
- TURTON D. [1992], « How to Make a Speech in Mursi », in P.I. Crawford, J. K Simonsen (eds), *Ethnographic Film Aesthetics and Narrative Traditions*, Aarhus, Intervention Press: 159-175.
- TURTON D. [1994], « "We must Teach Them how to be Peaceful." Mursi Views on being Human and being Mursi », in T. Tvedt (ed.), *Conflicts in the Horn of Africa: Human and Ecological Consequences*, Uppsala, EPOS, Department of Social and Economic Geography, Uppsala University: 164-180.
- WALTER E.V. [1969], *Terror and Resistance. A Study of Political Violence with Cases from Some Primitive African Societies*, New York, Oxford University Press, 385 p.
- WILSON K.B. [1992], « Cults in Violence and Counter-Violence in Mozambique », *Journ. Southern Afr. Stud.*, XVIII (3): 527-582.