

Xavier BOUGAREL, *Bosnie, anatomie d'un conflit*, Paris, La Découverte, 1996, pp. 81-100

Chapitre III – BON VOISINAGE ET CRIME INTIME

[p. 81]

Comment passe-t-on du bon voisinage au crime ? Comment le voisin d'hier se transforme-t-il en assassin ? Ces questions résument l'une des énigmes centrales du conflit bosniaque.

Le terme « *komšiluk* »¹, d'origine turque (*komşuluk* signifie « voisinage »), désigne les relations de voisinage dans leur ensemble. Dans le contexte pluricommunautaire bosniaque, il a toutefois une double connotation, étant utilisé de façon privilégiée pour désigner les bonnes relations entre voisins appartenant à des communautés différentes. Le *komšiluk* désigne donc, en Bosnie-Herzégovine, le système de coexistence quotidienne entre les différentes communautés. Celui-ci s'exprime essentiellement à travers l'entraide dans le travail ou la vie quotidienne, l'invitation à la célébration des cérémonies religieuses et l'association aux événements de la vie familiale. Dans ces trois domaines, il obéit à des règles strictes de respect et de réciprocité. Le *komšiluk* est souvent symbolisé par ce café sucré qui, autour d'une table et dans des *feldžan* (fines tasses de porcelaine sans anse), se boit entre *komšije*.

LE KOMŠILUK, UNE INSTITUTION

Comme le rappelle le journaliste Alija Pirić dans l'hebdomadaire sarajévien *Ljiljan* (proche du SDA – Parti de l'action démocratique) du 29 juin 1994, le *komšiluk* est une « institution civilisationnelle sur laquelle on peut s'appuyer dans les moments de crise et de faiblesse, et avec laquelle on peut se

[p. 82]

réjouir dans les moments de prospérité et d'insouciance. [...] Les *komšije* devaient, en Bosnie, être les premiers [invités] au *bajram*, les premiers au mariage, les premiers quand le fils partait à l'armée et en général quand on célébrait quelque chose. Bien sûr, de l'autre côté, les *komšije* s'efforçaient de rendre cette affection de la même façon et aux mêmes occasions. C'est à ce niveau et de cette façon que le *komšiluk* fonctionnait. »

Dans la Yougoslavie socialiste, l'idéologie titiste du *bratstvo et jedinstvo* (« fraternité et unité ») masquait la réalité politique d'élites communautaires et républicaines concurrentes, et ignorait la réalité quotidienne du *komšiluk*. Certains travaux alors menés en Bosnie-Herzégovine ont toutefois souligné l'importance et la spécificité du niveau quotidien des relations inter-communautaires. Parmi ces travaux peuvent être mentionnés ceux des sociologues Ibrahim Bakić et Mahmut Mujačić.

I. Bakić a surtout insisté sur la dissociation existant, dans les relations entre communautés, entre un niveau quotidien, où ces relations sont perçues en termes d'interdépendance et d'entraide, et un niveau politique, où ces mêmes relations sont perçues en termes de

concurrence et de conflit². M. Mujačić s'est, quant à lui, intéressé plus particulièrement à ce niveau quotidien, mettant l'accent sur son ambivalence. Travaillant sur la ville de Derventa à la fin des années 1960, il remarque ainsi que les habitants nouent prioritairement des relations de bon voisinage avec d'autres membres de leur propre communauté, et que « dans la vie quotidienne, dans les relations entre les groupes nationaux mentionnés, la question nationale est d'une certaine façon présente ; 'le feu couve' et il suffit de commencer à en parler (ce qui est le cas ces dernières années) pour qu'il s'enflamme et commence à dominer la vie de la collectivité »³.

Le *komšiluk* s'inscrit dans la dichotomie des niveaux politique et quotidien des relations entre communautés. Il se situe au coeur de l'ambivalence du niveau quotidien lui-même. Là réside son importance pour une meilleure compréhension de la société bosniaque, de ses évolutions et de ses crises.

[p. 83]

UN REFLET DE L'ORDRE POLITIQUE OTTOMAN

Comme son nom l'indique, le *komšiluk* trouve ses origines dans la période ottomane qui, en Bosnie-Herzégovine, dure quatre siècles environ (1463-1878). Les traits du *komšiluk* correspondent à un ordre communautaire ottoman spécifique.

La structuration politique d'un Empire ottoman ethniquement hétérogène en *millets* (communautés religieuses) se fait sur un mode non territorial, même si le *millet* prend localement des formes spatiales, à travers l'opposition entre des villes essentiellement musulmanes et des campagnes souvent chrétiennes, ou le caractère relativement homogène des villages et des *mahala* (quartiers), unités spatiales elles-mêmes composées d'unités sociales monoethniques : la *kuća*, terme désignant la maison comme la famille qui l'occupe.

L'articulation politique des différents *millets* se fait sur un mode justement qualifié par Maxime Rodinson de « pluralisme hiérarchisé », impliquant d'une part le respect des communautés, de leurs structures et de leurs valeurs internes comme de leurs frontières et de leurs marqueurs externes, d'autre part la permanence des rapports et des hiérarchies entre ces communautés, en particulier en ce qui concerne la possession de la terre et l'occupation des emplois administratifs et militaires.

La structuration en *millets* et leur hiérarchisation va de pair avec l'opposition, centrale dans l'ordre politique ottoman, entre la classe des *asker* (militaires et, par extension, « personnels de l'Etat ») et celle des *re'aya* (« producteurs », essentiellement les paysans et les artisans). Dans cet ordre politique, l'Etat cherche moins à intégrer et à contrôler directement les populations qu'à s'appuyer pour ce faire sur diverses structures intermédiaires : structures familiales et claniques (*zadruga* sud-slave⁴), communautés villageoises, *mahala* et *esnaf* (corporations), *millets*.

L'ordre politique ottoman repose sur des communautés confessionnelles et non sur une communauté politique. L'Etat ne cherche pas à intégrer politiquement les *re'aya* et, d'une certaine façon, ne descend pas jusqu'à eux. Inversement, les *re'aya*

[p. 84]

cherchent moins à participer à un Etat perçu comme transcendant et immuable qu'à le tenir à distance. Le *komšiluk* se constitue donc dans un espace de proximité et de quotidienneté dont l'Etat est absent, y institutionnalise ce pluralisme hiérarchisé et non territorial caractéristique de l'ordre communautaire ottoman, assure ainsi au niveau quotidien le caractère stable et pacifique de cet ordre communautaire.

Le *komšiluk* est moins l'expression d'une tolérance séculaire qu'un mécanisme de réassurance quotidienne entre membres de communautés différentes. L'invitation aux cérémonies religieuses, par exemple, ouvre les frontières communautaires mais ne les efface pas ; l'association aux cérémonies familiales compense l'endogamie communautaire, mais ne la remet pas en question. Dans le *komšiluk*, le caractère stable et pacifique des relations quotidiennes entre communautés passe par un « chacun chez soi, chacun à sa place » dont le garant reste malgré tout, en dernière instance, l'Etat.

Là réside l'ambivalence et la fragilité constitutives du *komšiluk*. Cette réassurance au niveau quotidien du caractère stable et pacifique des relations entre communautés fonctionne parce que l'Etat est en mesure de garantir ce caractère stable et pacifique au niveau politique. Qu'il cesse de le faire, ou qu'il monte les communautés les unes contre les autres, et le *komšiluk* – recherche de la sécurité par la réciprocité et la paix – peut alors basculer dans le crime – recherche de la sécurité par l'exclusion et la guerre. C'est ce que montrent les violences entre communautés qui, de façon presque récurrente à partir du XVIIIe siècle, accompagnent les crises agraires ou les invasions étrangères en Bosnie-Herzégovine.

MITOYENNETE CONTRE CITOYENNETE

Le *komšiluk*, relation entre membres de deux communautés différentes habitant deux maisons mitoyennes, s'oppose au mariage mixte, union entre membres de deux communautés différentes emménageant dans une même maison. Dans la période austro-hongroise, le mariage en 1889 de la musulmane Fata Omanović à un catholique et sa conversion au catholicisme

[p. 85]

furent ainsi les détonateurs de la mobilisation politique de la communauté musulmane. Quel autre événement, il est vrai, symbolise mieux la transgression des frontières et l'inversion des hiérarchies communautaires héritées de la période ottomane, attisant ainsi le sentiment de perte d'identité et d'insécurité de cette communauté ?

Dans la Bosnie-Herzégovine socialiste, le phénomène des mariages mixtes devint certes courant, mais concernait principalement les populations urbaines et instruites d'une part, serbes et croates d'autre part. Conséquence de la modernisation économique, sociale et culturelle de la société bosniaque, il reste aussi sensible à la conjoncture politique. M. Mujačić, constatant une baisse relative du nombre des mariages mixtes à Derventa entre 1962 et 1969, en conclut : « L'évolution de leur pourcentage d'année en année montre qu'une forte prudence continue de prévaloir quand il s'agit d'établir des rapports proches et intimes avec les membres d'autres nationalités. Dans ce cas concret, les mariages mixtes s'avèrent être un baromètre très précis des événements politiques. »⁵

Au niveau quotidien, le *komšiluk*, reposant sur la mitoyenneté, s'oppose au mariage mixte reposant sur l'intimité. Au niveau politique, il s'oppose à la citoyenneté. La citoyenneté, en effet, est indissociable d'une communauté politique et territorialisée : la nation. Le *komšiluk*, au contraire, est associé à une communauté non-politique et non-territoriale : le *millet*. La citoyenneté en appelle à un individu abstrait, mettant de côté sa spécificité ethnique ou religieuse dès qu'il pénètre dans l'espace public abstrait qui le crée : la cité. Le *komšiluk* repose au contraire sur un individu concret, réaffirmant son appartenance ethnique ou religieuse dès qu'il pénètre dans l'espace public concret qui le crée : la rue, le *mahala*, le village.

L'idée de citoyenneté est associée à celle de citadinité⁶, et donc de mobilité, quand celle de *komšiluk* est associée à celle de ruralité, et plutôt encore à celle de fixité. Il serait toutefois erroné d'opposer catégoriquement, à propos du *komšiluk*, la ville à la campagne, la ville ottomane et ses *mahala* n'étant, de ce point de vue, qu'une juxtaposition de villages. Si la ville joue

[p. 86]

un rôle spécifique dans les relations entre communautés, c'est parce qu'elle est le lieu du pouvoir d'une part, du *čaršija* (marché, bazar) d'autre part.

L'EPREUVE DE LA MODERNISATION

Le *čaršija* ottoman n'est pas le marché capitaliste, le *komšiluk* n'est pas la citoyenneté. Reste dès lors à savoir comment ce dernier réagit et se transforme, face à la modernisation économique et politique. A partir de la fin de la période ottomane en effet, et de façon accélérée après 1945, la société bosniaque a connu une modernisation économique caractérisée par l'industrialisation et la monétarisation des échanges, le développement du salariat, l'urbanisation et l'insertion du village dans l'économie globale.

Toutes ces transformations ont profondément déstabilisé le *komšiluk*. Comme le montre le sociologue Stojan Tomić, la différenciation économique et sociale entre voisins, la dissociation du lieu de travail et du lieu d'habitation et l'exode rural ont affaibli les fondements du *komšiluk* :

« Le voisinage traditionnel est caractérisé par l'intégration du lieu de travail et du lieu d'habitat. Sur un espace identique, réduit, on habitait, on travaillait au champ et on gardait le bétail ; mais la division moderne du travail et la modernisation ont eu leur mot à dire au village également : les uns travaillent en Allemagne, d'autres dans des villes éloignées, d'autres encore au centre administratif de la commune, enfin certains vont à l'école. Seuls les vieux et les femmes restent à la maison, de sorte que le recours au voisinage se réduit, se raréfie. Le voisinage dans les grandes villes a perdu toutes ses fonctions traditionnelles [par exemple celles correspondant aux travaux agricoles collectifs], sans les remplacer par de fonctions sociales contemporaines de voisinage »⁷.

L'exode rural et l'ascension sociale de populations d'origine rurale ont en outre déplacé l'opposition traditionnelle entre villes et campagnes à l'intérieur même des villes, et sont venus

[p. 87]

perturber leur fragile équilibre social et communautaire. Sur ce point encore, la description de Derventa par M. Mujačić est exemplaire :

« Arrivant dans un nouveau milieu, la population rurale, majoritairement croate et serbe, apporte avec elle la 'tradition villageoise', son mode de vie qui se différencie de celui qu'elle trouve en ville. [...] Le 'petit monde' du *čaršija*, principalement musulman, s'est difficilement accommodé de ces changements, car les préjugés et les stéréotypes sur telle ou telle nation s'enracinent profondément dans le passé. Cette modification rapide des structures – entre autres ethniques – de la ville, et la réussite rapide des 'nouveaux venus' dans ce milieu ne

[p. 88]

sont pas passées inaperçues et ont été abondamment commentées par le *čaršija*. »⁸

Au niveau politique, l'introduction du système parlementaire en Bosnie-Herzégovine à partir de 1910 s'est traduite par la structuration communautariste d'une vie politique bosniaque dominée par les partis nationaux. L'instauration d'un parti unique en 1945 n'a pas mis fin à ce communautarisme institutionnel et politique. Cette permanence du communautarisme est ainsi décrite par M. Mujačić :

« Lors des dernières élections pour les corps représentatifs est apparue une forte tendance à appliquer des 'quotas' en fonction de la structure nationale de la population. Cela a été l'objet de nombreux bruits et commentaires au *čaršija*. Les gens ne pouvaient rester indifférents, d'autant plus que le dilemme était de savoir si les candidats seraient de nationalité croate, serbe ou musulmane. [...] A notre question 'Pour qui voteriez-vous aux élections législatives ?', [...] la majorité des personnes interrogées ne répond pas 'en fonction de l'appartenance nationale', mais dans les conversations informelles on pouvait souvent entendre des opinions et des commentaires d'un autre genre, en particulier : 'Pourquoi nos gens [il s'agit ici des membres d'une nation donnée – M.M.] ne figurent-ils pas sur la liste des candidats ?' »⁹.

LES SPIRALES DE LA PEUR ET DE LA VIOLENCE

Cette ambivalence des comportements politiques éclate au grand jour lors des élections libres de novembre 1990. La population bosniaque qui, quelques mois auparavant, se prononçait à 74 % pour l'interdiction des partis communautaires¹⁰, vote en effet dans des proportions similaires (71,1 %) pour ces mêmes partis. Ce paradoxe apparent s'explique certes en partie par la libération de la parole et l'effondrement des dogmes titistes en Bosnie-Herzégovine, et par la coalition électorale de fait établie entre les trois partis nationalistes. Mais si cette coalition vise en priorité à faire sauter certains verrous institutionnels, elle s'appuie à cette fin sur des mécanismes communautaires profondément ancrés dans la société bosniaque. Pour justifier la résurgence des partis nationalistes, Biljana Plavšić, l'une des

[p. 89]

dirigeantes du SDS (Parti démocratique serbe), l'assimile ainsi au *komšiluk* :

« Pendant quarante-cinq ans, on a interdit ce qui est naturel et ce qui existe chez les gens depuis des siècles. Il est normal que, un jour ou l'autre, cela ressorte et s'exprime. Mais il faut le faire de façon cultivée et civilisée, comme les *komšije* savaient le faire autrefois. [...] Autrefois, les relations entre *komšije* étaient ainsi, on respectait ce qui était autre. Voilà comment, de façon raisonnable, il faut résoudre cette question. En respectant ces principes, les partis nationaux peuvent la résoudre dans un cadre démocratique et parlementaire »¹¹.

La coalition des partis nationalistes¹², formée au lendemain des élections libres de novembre 1990 – avant que n'éclate la guerre –, se présente donc comme un système de coexistence équivalent, au niveau politique, à ce que représente le *komšiluk* au niveau quotidien. Dans les faits, elle cherche au contraire à faire basculer le refus des partis nationaux en mobilisations nationalistes croisées, à faire prévaloir l'appartenance à des communautés différentes sur la proximité entre voisins. Il s'agit donc de réveiller les peurs et les suspicions (évoquant des massacres et célébration des victimes de la Seconde Guerre mondiale, rumeurs sur la distribution d'armes ou la constitution de milices), tout en se présentant comme les seuls capables de les contenir. Au slogan de la Ligue des communistes (« Le pluripartisme, c'est la guerre civile ») s'oppose alors celui des partis nationaux (« Nous ou le chaos »).

Les partis nationalistes enclenchent délibérément des spirales de la peur et de la violence et provoquent ainsi des mobilisations électorales croisées, la mobilisation de chaque communauté justifiant et alimentant celle des autres. Quelques mois plus tard, ils multiplieront les provocations et les incidents armés, en vue de favoriser les mobilisations miliciennes croisées de leurs communautés respectives et d'obtenir le basculement du *komšiluk* en crime, conditions indispensables au déclenchement du conflit et à la conduite du nettoyage ethnique¹³.

[p. 90]

CITOYENNETE ET/OU ETHNICITE

Il ne faut donc pas donner au basculement du *komšiluk* en crime, ou du refus des partis nationaux en mobilisations nationalistes croisées, un caractère strictement déterminé ou manipulateur, immuable et récurrent. Du reste, les partis « citoyens » font également référence au *komšiluk*, mais pour y voir, à côté des mariages mixtes, un des fondements sociaux d'une citoyenneté politique en gestation. Le fait que le vote en faveur des partis « citoyens » ait été, d'une façon générale, plus important dans les communes ethniquement hétérogènes semble attester de la capacité du *komšiluk* à devenir le support d'une mobilisation politique « citoyenne », ou du moins un frein aux mobilisations nationalistes.

Toutefois, la variable fondamentale dans le vote en faveur des partis « citoyens » n'est pas le caractère ethniquement homogène ou hétérogène de la commune considérée, mais sa plus ou moins bonne insertion dans la modernisation économique et sociale. La société civile naissante et l'idée de citoyenneté qui lui est associée sont, en Bosnie-Herzégovine, portées par les catégories socio-professionnelles les mieux intégrées à cette modernisation, et seront

étouffées par les catégories socio-professionnelles dont les frustrations et les peurs nées de cette même modernisation viennent alimenter les mobilisations nationalistes¹⁴.

Dans le cas de populations intégrées à la modernisation où des identités sociales fortes se sont ajoutées ou substituées aux identités communautaires (classe ouvrière, classes moyennes salariées, élites scientifiques et techniques), la politisation du *komšiluk* peut effectivement soutenir une mobilisation politique « citoyenne ». De ce point de vue, il est significatif que les deux municipalités tenues par les partis « citoyens » (Tuzla et Vareš) soient des centres miniers. Au contraire, dans le cas de populations marginalisées et déstructurées par la modernisation, cette même politisation du *komšiluk* a toutes les chances de nourrir des mobilisations politiques communautaires et nationalistes.

D'ailleurs, au-delà de ses modalités, cette politisation du *komšiluk* n'est-elle pas en soi la rupture majeure que signalent les

[p. 91]

élections de 1990 ? Partis nationaux et partis « citoyens » font pareillement référence au *komšiluk*, mais aussi à la citoyenneté. L'opposition entre citoyenneté et ethnicité, souvent mise en avant dans les analyses de la crise yougoslave, apparaît de ce point de vue passablement réductrice et mystificatrice. Les concepts d'ethnicité et de citoyenneté ont été alternativement utilisés par tous les protagonistes de la crise : ainsi, en 1990-1991, le SDS défend une définition citoyenne de la communauté politique... yougoslave (référendum fédéral contre référendums républicains), avant de basculer en 1991-1992 dans une définition ethnique de la communauté politique... serbe. Le SDA, à l'inverse, pousse à une définition citoyenne de la Bosnie-Herzégovine et conteste la légitimité du plébiscite des Serbes de Bosnie-Herzégovine, mais organise dans le même temps celui des Musulmans du Sandžak.

Cette instrumentalisation des concepts d'ethnicité et de citoyenneté relève moins d'une « balkanisation » de la modernité politique européenne qu'elle ne révèle les apories de l'« européanisation » des sociétés balkaniques. L'opposition centrale dans la crise yougoslave est, en effet, peut-être moins celle entre citoyenneté et ethnicité qu'entre construction d'une identité ethnique à partir d'une communauté politique (projets yougoslave et bosniaque) et constitution d'une communauté politique à partir d'une identité ethnique (projets grand-serbe, grand-croate, grand-albanais)¹⁵. L'opposition entre les différents acteurs de la crise yougoslave porte moins sur la définition de la communauté politique légitime que sur celle de ses frontières identitaires d'abord, territoriales ensuite.

Porteuse de politisation et de territorialisation des appartenances communautaires, la modernité politique pénètre et étouffe l'espace dans lequel le *komšiluk* s'est constitué, en annexe et en brise les mécanismes. Malgré, ou plutôt à travers l'usage politique qu'ils en font, les partis nationaux sont fondamentalement hostiles à l'institution du *komšiluk*. Pour eux, celle-ci symbolise non seulement une réalité multicommunautaire, mais aussi une réalité infrapolitique, sinon antipolitique.

[p. 92 et 93 : cartes ; p. 94]

LE TERRITOIRE CONTRE LE VOISINAGE

Avant la guerre, A. Izetbegović (SDA) en appelle souvent à ses « concitoyens et *komšije* » serbes et croates pour préserver l'intégrité territoriale et la stabilité politique de la Bosnie-Herzégovine, à l'heure où R. Karadžić (SDS) déclare devant un Parlement bosniaque s'appêtant à proclamer la souveraineté de cette république que « il n'y a aucune *kuća* serbe dans laquelle vous pourrez ainsi faire rentrer une Bosnie-Herzégovine indépendante »¹⁶.

Mais, obsédés par l'idée de faire des Musulmans une « nation politique » et « souveraine », les dirigeants musulmans s'en prennent déjà régulièrement à l'« esprit de *komšiluk* », localiste et pacifiste, qui les caractériserait. Suite à la guerre, la critique du *komšiluk* se fait encore plus vive, comme le montre l'article d'Alija Pirić déjà mentionné :

« Les gens, tout simplement, ne veulent pas admettre le fait que tout ceci était un mensonge, une tromperie et du temps perdu. [...] Nous avons inversé, semble-t-il, les rapports : qui est un frère, qui un ami et qui un quelconque *komšija* ou connaissance. Mais il y a, cependant, une raison qui m'encourage et me fait croire qu'à l'avenir, les Bosniaques passeront [...] devant leur *komšija* avec une bonne dose de mépris, c'est qu'ils sont devenus une nation, qu'ils sont devenus les Bosniaques, qu'ils ont fait se rejoindre Bosnie, Bosniaques et patrimoine spirituel bosniaque. »

S'adressant en mars 1994 à la convention du SDA, A. Izetbegović lui-même déclare :

« La vie en commun est une belle chose, mais je pense et je peux librement dire que c'est un mensonge, que ce n'est pas pourquoi nos soldats meurent. Si quelqu'un a nourri des illusions sur la vie en commun, c'est bien nous. Mais les réalités ne peuvent reposer sur des mensonges et nous ne pouvons pas mentir à notre peuple. Notre soldat sur les hauteurs, qui souffre dans la boue, ne le fait pas pour vivre ensemble mais pour défendre ce *toprak*, cette terre qu'on veut lui prendre. Il risque sa vie pour défendre sa famille, sa terre, son peuple. »¹⁷

Ironie de l'histoire, à l'heure où A. Izetbegović avance l'idée

[p. 95]

du *toprak* pour rejeter celle de vie commune, R. Karadžić revient à celle de *komšiluk* pour en faire le fondement... de la territorialisation. A la suggestion d'intégrer à la « république serbe » les populations musulmanes de la « province autonome » proclamée en Cazinska Krajina (région de Bihać) par F. Abdić, il répond :

« Je pense que ce ne serait bon ni pour eux, ni pour nous. Le sang a coulé, un processus historique de séparation s'est produit, et il vaut mieux désormais être bons *komšije* plutôt qu'être de nouveau mélangés et connaître de nouveaux antagonismes. »¹⁸

Ce réemploi de termes tels que *toprak* ou *komšiluk* pour justifier la territorialisation illustre la « folklorisation du discours politique » dont parle à juste titre par Ivan Čolović¹⁹. Mais celle-ci est-elle l'étouffement de la modernité politique par une tradition réputée sanguinaire, ou l'instrumentalisation de celle-ci par une modernité politique se noyant dans sa propre violence ?

QUELLE ANTHROPOLOGIE DU NETTOYAGE ETHNIQUE ?

Deux ans après avoir qualifié de « naturelle » la résurgence des partis nationaux, Biljana Plavšić, une des dirigeantes du SDS, parle du nettoyage ethnique comme d'un « phénomène naturel »²⁰. Cette interprétation n'est peut-être pas très éloignée, finalement, de celles qui voient dans le nettoyage ethnique une constance de la politique serbe ou une reprise de la politique nazie²¹. Dans un cas comme dans l'autre, en tout cas, le nettoyage ethnique est sorti du contexte historique, sociologique et finalement humain qui est le sien.

Une anthropologie informée et raisonnée du nettoyage ethnique en Bosnie-Herzégovine ne peut faire l'économie ni de ce basculement du *komšiluk* en crime qui marque la société bosniaque, ni de cette articulation complexe entre mitoyenneté, citoyenneté et ethnicité qui sous-tend sa crise actuelle. Il suffit d'étudier plus en détail les formes et les pratiques concrètes du nettoyage ethnique pour s'en convaincre.

D'une part, la mobilisation milicienne des différentes communautés

[p. 96]

reproduit largement les spirales de la peur et de la violence déjà évoquées au sujet de leur mobilisation électorale. Cette origine des mobilisations miliciennes se reflète dans l'organisation (caractère local des brigades), le comportement (attaque des villages voisins, faible mobilité des fronts) et la motivation des combattants de base : la guerre en Bosnie-Herzégovine aura été une lutte pour la préservation de la *kuća* autant que pour la construction de l'Etat, la nouveauté étant que ces deux termes s'identifient alors qu'ils s'opposaient traditionnellement.

D'autre part, le nettoyage ethnique étant ou recherchant aussi le basculement et la destruction du *komšiluk*, il se polarise inévitablement sur cette même *kuća*, comme maison d'une part (destruction ou confiscation de la maison), comme famille d'autre part (exécution des hommes et viols des femmes). Dans ce contexte, le viol des femmes représente la violation de cette intimité domiciliaire et familiale dont le respect constituait une des bases du *komšiluk*²². Le viol ou le meurtre doit être commis par le *komšija*, et à visage découvert, pour devenir ainsi ouvertement et irréversiblement un assassin. Le crime lié au nettoyage ethnique est, par sa nature et par sa fonction, un crime intime.

Enfin, le nettoyage ethnique produit, outre des assassins, des réfugiés, figure également opposée à celle du *komšija*. Le réfugié, privé de maison et percevant ses anciens *komšije* comme des assassins, va à son tour se faire assassin pour s'emparer d'une nouvelle maison. Arraché à son environnement local, il voit sa motivation au combat changer de nature. De locale et concrète (défense de la maison), celle-ci devient globale et abstraite (reconquête du territoire) ; le réfugié va alors fournir les combattants des brigades d'élite, offensives, mobiles et idéologisées. Le nettoyage ethnique est producteur d'« effets domino » et change la nature de la guerre. Il reste dès lors « fonctionnel » quand il s'exerce contre sa propre communauté, comme l'illustre en particulier l'« auto-nettoyage ethnique » pratiqué par le HVO (Conseil de défense croate) en Bosnie centrale ou par les armées serbes en Krajina croate et bosniaque.

[p. 97]

PRODUIRE DES « BOURREAUX » ET DES « VICTIMES »

Il ne s'agit pas de donner au nettoyage ethnique un caractère mécanique ou inévitable (« naturel », dirait B. Plavšić) qu'il n'a pas, bien au contraire. La mobilisation milicienne locale, l'attaque des villages et le nettoyage ethnique sont souvent provoqués par des milices politico-mafieuses venues de l'extérieur. Les meurtres et les viols sont souvent commis sous la contrainte ou sous la menace de ces mêmes milices politico-mafieuses. Les cas d'accord de non-agression entre villages voisins étaient assez répandus au début de la guerre, ceux de protection et d'entraide entre *komšije* le restent encore aujourd'hui, y compris en « république serbe »²³. Mais pour dénoncer le caractère manipulateur et planifié du nettoyage ethnique, encore faut-il montrer quelles réalités il manipule et quelles réalités il produit.

Il faut souligner en particulier deux aspects essentiels de la « fonctionnalité » du nettoyage ethnique. D'une part, celui-ci s'adresse autant à sa propre communauté qu'à l'autre, se préoccupe autant de produire des assassins que de produire des réfugiés (des « bourreaux » et des « victimes », pour reprendre deux termes à la mode). D'autre part, celui-ci vise à donner au basculement du *komšiluk* un caractère irréversible, d'où le caractère intime et traumatisant de ses pratiques.

Ces considérations sur l'anthropologie du nettoyage ethnique, que les moralistes tiendront peut-être pour déplacées et les militants pour futiles, ne le sont pas tant que cela. L'insistance sur la double destination et la recherche d'irréversibilité propres au nettoyage ethnique le montre. Pour pouvoir espérer une réintégration de la société et de l'espace bosniaques, en effet, il ne suffit pas de rejeter le formalisme des juristes et les coloriages des diplomates [voir le deuxième chapitre], et de s'interroger sur les solutions institutionnelles souhaitables et possibles en Bosnie-Herzégovine. Il faut s'interroger sur comment sortir de la guerre, rebasculer, pour ainsi dire, du crime intime au *komšiluk*.

Sur ce point, la question des pratiques militaires est centrale, comme le montre l'expérience des partisans pendant la Seconde Guerre mondiale : garantir la sécurité physique et matérielle

[p. 98]

des populations civiles, offrir l'amnistie aux combattants, c'est inverser la logique du nettoyage ethnique. Certains officiers du 2^e corps de l'armée bosniaque ont semblé l'avoir compris, qui s'efforçaient de maintenir les populations civiles croates et d'intégrer les combattants croates après la prise de Vareš en novembre 1993²⁴.

LA MEMOIRE DE LA GUERRE, UN ENJEU CAPITAL

Pour revenir du crime intime au *komšiluk*, il faut certes que la condamnation des instigateurs du nettoyage ethnique en dévoilent les objectifs et les mécanismes, en expulse la responsabilité hors du tissu de la société bosniaque. Cette condamnation des instigateurs n'a toutefois de sens que si elle va de pair avec une large amnistie des acteurs, si elle montre que la menace n'est pas dans les yeux du *komšija* mais dans la tête du politicien, et permet à l'assassin d'aujourd'hui de redevenir le *komšija* d'hier. La condamnation d'actes individuels doit combattre l'idée de culpabilité collective et non la renforcer.

Il faut également remplacer l'accusation et la peur, certes pas par le pardon et l'oubli, mais par le repentir et la lucidité. Dès lors, la façon dont se construit la mémoire de la guerre revêt une importance capitale. Se polariser sur le geste meurtrier et oublier celui de protection ou d'entraide, refuser de voir la complexité d'une crise au nom de l'horreur d'une guerre, brandir les termes d'« agression » et de « génocide » comme autant d'interdictions de penser, c'est préparer les agressions et les génocides de demain.

Au début de la guerre, Zlatko Dizdarević, éditorialiste au quotidien bosniaque *Oslobodjenje*, maudissait ce père en larmes qui, portant sa fille touchée par une balle de *sniper*, invitait ce même *sniper* à boire un café pour lui demander : « Pourquoi ? »²⁵. Plus récemment, un autre éditorialiste d'*Oslobodjenje* regrettait que la Bosnie-Herzégovine ne soit plus qu'une « *fildžan-Bosna* », un pays aussi fragile que ce *fildžan* (tasse sans anse) dans laquelle les Bosniaques, toutes communautés confondues, boivent leur café. Pourtant, le geste de ce père était assurément plus noble et plus prometteur que bien des discours. Et si la Bosnie-Herzégovine

[p. 99]

doit survivre, elle ne le pourra que comme « *fildžan-Bosna* ». Là réside sa fragilité et sa beauté, son amertume et sa douceur.

NOTES

¹ Prononcer [komʃiluk].

² Ibrahim BAKIĆ, « Gradjani BiH o medjunacionalnim odnosima », *Sveske instituta za proučavanje nacionalnih odnosa*, Sarajevo, 1990, n° 28-29.

³ Mahmut MUJAČIĆ, « Medjunacionalni odnosi u jednom gradu : primer Dervente », *Gledišta*, Belgrade, vol. XII, n° 8, juillet 1972. Voir également M. MUJAČIĆ, « Susjedni odnosi u jednoj lokalnoj zajednici », *Sociologija sela*, Zagreb, vol. XI, n° 1, janvier 1973.

⁴ La *zadruga*, structure du groupe familial propre aux Slaves du sud, est constituée d'une famille élargie constituant une entité économique unique (propriété indivise des terres, organisation collective du travail). Dans certaines régions (Herzégovine, Monténégro, Sandžak), la *zadruga* coexiste ou se confond avec une structure clanique plus vaste : le *pleme*. Voir entre autres Robert BYRNES (ed.), *Communal Families in the Balkan : The Zadrugas*, South Bend & London, University of Notre-Dame Press, 1976.

⁵ M. MUJAČIĆ, op. cit.

⁶ En serbo-croate, le même mot *gradjanstvo* recouvre d'ailleurs les deux concepts.

⁷ Stojan TOMIĆ, *Lokalni nivo nacionalnih odnosa*, Sarajevo, non-publié, 1988.

⁸ M. MUJAČIĆ, op. cit.

⁹ M. MUJAČIĆ, op. cit.

¹⁰ Sondage publié dans *Danas*, hebdomadaire croate indépendant, 22 mai 1990.

¹¹ Interview à *Javnost*, organe du SDS, repris dans *Muslimanski glas*, organe du SDA, vol. I, n° 1, novembre 1990.

¹² Cette coalition réunit le SDA (Parti de l'action démocratique), le SDS (Parti démocratique serbe) et le HDZ (Communauté démocratique croate).

¹³ Ces mobilisations croisées évoquent les figures du « dilemme du prisonnier » et de la « prophétie auto-réalisatrice », bien connues des sociologues.

¹⁴ Voir X. BOUGAREL, « Bosnie-Herzégovine: anatomie d'une poudrière », *Hérodote*, n° 67, 4^e trimestre 1992.

¹⁵ Le projet musulman incarné par le SDA et son noyau fondateur est difficile à situer dans cette opposition car, outre qu'il se débat constamment entre ces deux termes, il tente de dépasser cette contradiction en se référant à une communauté politique et à un territoire abstraits: l'*umma* (communauté des croyants) et le *dar-al-Islam* (monde de l'Islam).

¹⁶ *Oslobodjenje*, principal quotidien bosniaque, 15 octobre 1991.

¹⁷ *Ljiljan*, hebdomadaire proche du SDA, 6 avril 1994.

¹⁸ *Borba*, quotidien d'opposition serbe, 19 octobre 1993.

¹⁹ Ivan ČOLOVIĆ, *Bordel ratnika*, Belgrade, XX. vek, 1993. Plusieurs textes de I. Čolović ont été traduits en français par les revues *Les temps modernes* (n° 559, février 1993) et *Transeuropéennes* (n° 3, printemps 1994).
[p. 100]

²⁰ *Borba*, 9 septembre 1993.

²¹ Le terme de « *etničko čišćenje* » est alors traduit par « purification ethnique », recevant ainsi un caractère racial et eugéniste qu'il n'a pas dans la réalité. Ainsi, le viol n'a pas pour but de produire un « pur Serbe », mais bien au contraire un « bâtard ».

²² Dans ce contexte également, les propos du *reis-ul-ulema* Mustafa Cerić déclarant que « pour nous, ces viols sont horribles, incompréhensibles et inoubliables, mais ils sont moins douloureux et moins difficiles à admettre que tous ces mariages mixtes » (*Le Monde*, 28 septembre 1994) trouvent leur sens véritable : le viol est une violation temporaire des frontières communautaires, le mariage mixte leur abolition définitive.

²³ Ces deux derniers aspects sont négligés dans la plupart des travaux sur le nettoyage ethnique.

²⁴ Ce projet a largement échoué, non seulement à cause de la politique d'« auto-nettoyage ethnique » du HVO croate, mais aussi à cause de l'attitude du 3^e corps puis de celle des autorités municipales mises en place et contrôlées par le SDA.

²⁵ Zlatko DIZDAREVIC, *Journal de guerre*, Paris, Spengler, 1993.