

**KABASHA, Gaetan**  
Universidad Complutense de Madrid

@ gaetankaba@gmail.com

# La contagion et l'anonymat dans les violences collectives

Contagion and anonymity in collective violence

La contagion et l'anonymat sont deux éléments clefs pour comprendre pourquoi la violence part d'un point concret et se répand aux alentours englobant de plus en plus de personnes comme s'il s'agissait d'un feu de brousse. Dans cet article, nous nous proposons de faire une recherche à propos de ces concepts sans lesquels on ne pourrait analyser les violences collectives commises par des personnes qui souvent ne se connaissent pas entre elles et ne connaissent pas non plus leurs victimes.

**MOTS-CLÉS:** contagion, violence collective, victimes, lynchage, Rwanda.

Contagion and anonymity are two key elements to understand why violence starts from a concrete point and spreads in the surroundings encompassing more and more people as if it were a bush fire. In this article, we propose to do research on these concepts without which it is impossible to analyse the collective violence committed by people who often do not know each other and do not know their victims either.

**KEY WORDS:** contagion, collective violence, victims, lynchage, Rwanda.

---

Quand on analyse les violences collectives, c'est-à-dire celles qui sont faites soit entre deux communautés qui s'affrontent dans un duel élevé à grande échelle<sup>[1]</sup> dans une sorte de identification mimétique, soit entre une foule psychologique exaltée contre un individu ou un groupe minoritaire d'individus désignés comme bouc émissaire (Girard, 2009) à éliminer pour ramener l'harmonie et la *catharsis* sociale<sup>[2]</sup>, on est toujours surpris par le caractère spontané du phénomène qui englobe les gens qui, auparavant n'avaient aucune relation particulière ou qui ne se connaissaient même pas. C'est d'autant plus vrai que les foules immenses sont capables de se constituer dans un temps record, d'exécuter les mêmes mouvements et de faire les mêmes actes sans qu'il y ait une organisation antérieure claire dans une sorte de mimétisme collectif. Les actes commis au sein de la foule sont souvent tellement

incompréhensibles tant sur le plan de la non-rationalité que sur le plan de la brutalité qu'un individu serait incapable de les commettre en étant isolé (Sebunuma, 2013, p. 34).

Dans cet article, nous allons développer la notion de contagion et d'anonymat qui expliquent ce phénomène et pourraient être à la base des spirales sanglantes qu'on constate dans toutes les violences collectives observables dans toutes les sociétés humaines en général. Ces deux éléments seraient aussi à la base du phénomène de mimétisme toujours présent au sein des foules qui agissent à l'unisson, de manière indifférenciée, que ce soit dans un carnaval, dans un stade, dans une discothèque, dans une manifestation pacifique ou dans une cérémonie religieuse etc.

Nous partirons de certains faits historiques consignés dans deux textes pour expliquer progressivement ces notions en nous basant principalement sur la pensée de René Girard à travers ses différents ouvrages. Notre objectif est de montrer comment ces notions sont présentes dans tout phénomène de violence collective à partir des exemples réels éloignés dans le temps et dans l'espace.

## 1. DEUX TEXTES DE RÉFÉRENCE

*Premier texte:*

*16 août 1870. Hautefaye, commune de l'arrondissement de Nontron, Dordogne. Un jeune noble est supplicié durant deux heures, puis brûlé vif (?) sur le foirail, en présence d'une foule de trois à huit cents personnes qui l'accuse d'avoir crié: «Vive la République!». Le soir, les forcenés se dispersent et se vantent d'avoir «rôti» un «prussien». Certains regrettent de ne pas avoir infligé le même sort au curé de la paroisse. Février 1871. Le journaliste républicain, Charles Ponsac met en évidence ce qui constitue le drame en objet historique. «Jamais, écrit-il, dans des annales du crime, on ne rencontra un meurtre aussi épouvantable. Quoi ! cela se passe sous le soleil, en pleine prairie devant des milliers de gens (sic)! Quoi! ce crime révoltant n'a même pas l'ombre pour une excuse! Dante a bien raison de dire que l'homme a, parfois, une luxure plus hideuse, la luxure du sang. (Corbin, 1990, p.7)*

*Deuxième texte:*

*Après la chute de l'avion, on ne se posait plus la question de qui avait écouté les enseignements du parti présidentiel ou les enseignements d'un parti rival. On ne se souvenait plus de chamailleries, de qui s'était malentendu avec qui par le passé. On n'avait gardé qu'une seule idée dans le pot. On ne demandait plus qui s'était entraîné avec des fusils et avait profité d'un savoir-faire dans une milice, ou qui n'avait jamais lâché ses mains sur la houe. On avait à faire et on faisait du mieux qu'on pouvait. On se fichait de qui préférerait obéir au bourgmestre, ou aux interahamwe, ou préférerait obéir directement aux ordres de notre conseiller communal bien connu. On obéissait de tous*



*côtés et on s'en trouvait satisfaits. Les Hutus de toutes sortes étaient soudain devenus des frères patriotes sans plus aucune discorde politique. On ne jonglait plus avec les mots politiques. On n'était plus dans son «chacun chez soi». On accomplissait un boulot de commande. On se rangeait en file derrière la bonne volonté de tous. On s'assemblait sur le terrain de foot en bande de connaissance, et on allait en chasse par affinité. (Hatzfeld, 2003, p. 20)*

Le premier texte relate un événement qui s'est déroulé au XIXe siècle en France où des personnes diverses qui étaient venues de divers lieux avec pour objectif de participer à la foire, se retrouvèrent dans un mouvement collectif de lynchage, de torture et de meurtre du noble Alain de Monéys qu'ils ne connaissaient pas. «Les meurtriers, étrangers pour la plupart au village où ils étaient de passage pour la foire, ne se connaissent pas entre eux et ne connaissent pas la victime» (Sawicki, 1991).

Le deuxième texte est un récit direct de monsieur Ignace, protagoniste du génocide des Tutsis au Rwanda en 1994, condamné pour ce crime et incarcéré dans la prison de Nyamata où le témoignage fut recueilli par Hatzfeld. Le texte montre comment, après un élément déclencheur fort (l'attentat contre l'avion du président Habyarimana), des foules immenses de miliciens se rassemblaient, mettant de côté des différends politiques et idéologiques antérieurs pour réaliser des massacres de personnes contre qui ils n'avaient aucun problème particulier.

Nous avons ici deux événements sanglants, exécutés par une foule anonyme contre une victime anonyme (ou des victimes anonymes) dans un temps relativement court, de manière unanime, sans qu'il y ait préméditation claire, dans deux pays de cultures différentes et dans deux époques absolument distantes. Comment comprendre ce fait ? C'est ici qu'apparaît la notion de contagion propre à la pensée girardienne.

## 2. LA CONTAGION

Dans l'univers girardien, ce concept est ambivalent. Il est utilisé différemment selon qu'on parle de pratiques rituelles ou de violence collective. Il convient par conséquent de le clarifier pour indiquer dans quel cadre nous allons l'analyser.

Dans le monde sacrificiel et religieux, la contagion se comprend comme une contamination qui résulte du contact entre un objet pur et un objet impur. Dans cet univers en question, tout tourne autour de la pureté et impureté, du sacré et profane. La rencontre entre deux éléments qui appartiennent à ces deux pôles engendre la contagion. Voilà pourquoi «il faut se tenir aussi éloigné que possible des forces du sacré, il faut éviter tous les contacts» (Girard, 1972, p. 53). Dans ce domaine, la contagion est au sens unique, c'est-à-dire le passage de la pureté à l'impureté et jamais le sens contraire. Ce qui est impur peut contaminer ce qui est pur et jamais l'inverse. On comprend alors pourquoi un sacrificateur doit se tenir à l'écart, s'abstenir de toucher certaines choses avant de faire le sacrifice et se purifier après l'avoir fait. Aussi les lieux sacrés sont-ils maintenus dans l'isolement et soumis aux interdits très stricts. Le sacré se trouve toujours dans la zone réservée aux initiés. «Le moindre contact provoque une souillure dont il faut se débarrasser non seulement pour soi-même mais pour la collectivité, toute entière menacée de contamination» (p. 59).



Dans les religions archaïques, la notion de contagion était très présente partout où il y avait le sacré. Le domaine sacré lui-même était considéré comme la zone interdite, la région protégée par les interdits. Selon Girard (1972, p. 50),

*Les précautions rituelles dirigées contre la violence, si absurdes que certaines d'entre elles nous paraissent, ne relèvent nullement de l'illusion. C'est ce que nous avons déjà constaté, en somme, à propos du sacrifice. Si la catharsis sacrificielle parvient à empêcher la propagation désordonnée de la violence, c'est réellement une espèce de contagion qu'elle réussit à arrêter.*

Ce qui amène à affirmer que la contagion rituelle se rattache à la violence est la précaution particulière qu'on prend dans les religions archaïques à l'égard du sang versé en dehors du sacrifice. «Tout sang répandu en dehors des sacrifices rituels, dans un accident par exemple, ou dans un acte de violence est impur» (Girard, 1972, p. 55). Ainsi donc, pour isoler la violence, les anciens séparaient la zone des rites et la vie ordinaire au moyen des interdits, pour éviter la contagion. C'était leur manière de préserver la vie de la communauté contre les effets néfastes qui résulteraient du contact avec le domaine sacré qui par définition est dangereux.

C'est ce sens de la contagion qu'a retrouvée la science moderne dans le domaine médical. La mise en quarantaine d'un malade pouvant contaminer les autres répond au schéma archaïque du sacré, non pas cette fois-ci pour juguler la violence mais pour contrôler la maladie. Ce chiffre quarante qui, par ailleurs est bibliquement ancien et très symbolique, proviendrait d'Hippocrate au V<sup>e</sup> siècle avant J.C. qui considérait que quarante jours d'isolement étaient suffisants pour qu'une maladie infectieuse se manifeste. La science moderne peut déterminer le nombre de jours inférieurs mais le terme reste inchangé.

Tant dans les rituels que dans la médecine, «l'idée de contagion explique en effet la présence d'un élément nocif qui ne perd rien de sa virulence en se transmettant très rapidement, d'un individu à l'autre» (Girard, 2002, p. 233).

Aujourd'hui le sens médical ou socio-sanitaire retrouve sa plénitude pendant la pandémie du coronavirus. Les mesures de confinement et de distance sociale rappellent ce procédé qui consistent à empêcher la propagation d'une maladie infectieuse en l'occurrence le virus coupant ainsi sa possibilité de diffusion massive. Nous sommes en face cette dichotomie pur-impur où celui qui est infecté doit s'isoler pour éviter de contaminer les autres alors que celui qui ne l'est pas, doit prendre des précautions (masques, gants etc.) pour ne pas entrer en contact avec celui qui est dans la quarantaine. La quarantaine rappelle ce lieu protégé, fermé au public et défendu par les interdits dans le domaine sacrificiel. L'idée de base est que l'infecté est contagieux et à ce titre, extrêmement dangereux pour le reste de la population. Son contact avec le monde entraînerait le désastre difficile à contrôler. Aussi, les experts proposent-ils des circuits d'isolement du contaminé pour éviter la catastrophe que supposerait son contact avec le monde sain.

Le deuxième sens de la contagion, provenant certainement aussi du domaine rituel, est celui qui nous intéresse le plus. Il s'agit d'une imitation spontanée des agissements d'une autre personne suite au mimétisme. De la même manière qu'une maladie se transmet



d'une personne à l'autre ou aux autres par contagion, la violence va de la réciprocité à la collectivité également par contagion. C'est dans ce sens que «le désir métaphysique est éminemment contagieux» (Girard, 1961, p. 115). Précisons qu'ici «désir métaphysique» signifie dans la théorie mimétique, désir de l'être de l'autre. «Le désir triangulaire est qualifié de *métaphysique* dès lors qu'il porte moins sur l'objet que sur l'être du médiateur» (Orsini, 2018, p. 46).

Il faut souligner ici le caractère spontané et très souvent involontaire du mécanisme. La violence issue du processus mimétique se caractérise par l'escalade spontanée dans une sorte d'engouement irréfléchi. Cependant, cette spontanéité ne signifie pas le manque de liberté individuelle ni la coaction psychologique absolue. Chacun agit tout à fait librement, convaincu d'être en train de contribuer au bien. Bien entendu, le fait d'appartenir à la masse, si on s'en tient à la psychologie collective, diminue les aptitudes intellectuelles et tend à diluer l'individualité dans une nébuleuse aux contours inconnus où l'intelligence cède le terrain à la médiocrité (Le Bon, 1971, p. 12).

Dans le texte de Corbin, on voit bien que la foule n'a pas conscience de commettre un crime. La plupart de ceux qui participent au lynchage ne savent même pas exactement comment ils se sont embarqués dans l'engrenage. En commentant ce texte, Sawicki dit: «peu étonnant que les paysans aient l'impression d'avoir accompli leur devoir (protéger l'empereur et eux-mêmes) et qu'ils n'aient aucun remord» (Sawicki, 1991, p. 97). Toutefois, cela ne signifie nullement que les protagonistes de la foule des lyncheurs soient dépourvus de rationalité ou de sentiments. «S'il ne s'agit pas de présenter le massacre comme un acte «rationnel», la rigueur historique exige de mettre en évidence «la cohérence des sentiments» qui y ont conduit» (p. 95).

Dans le texte de Hatzfeld, nous constatons la même chose. Le narrateur qui parle en première personne comme participant dans les massacres ne dit en aucun moment qu'il était dépourvu de volonté ou qu'il ne savait pas ce qu'il faisait. Cela dit, plus loin il se rend compte qu'il était envahi par une sorte de métamorphose: «c'est comme si j'avais laissé un autre individu prendre mes propres apparences vivantes, et mes manies de cœur, sans aucun tiraillement d'âme» (Hatzfeld, 2003, p. 54). C'est comme si, s'agissant de la même personne, il agit avec une autre personnalité, sous influence de la collectivité dont il est difficile de se soustraire une fois qu'on s'y est engagé. C'est pour dire qu'emporté par la contagion, chacun agit pour le compte de la foule, mais c'est la foule qui apparaît comme un sujet collectif, plein d'énergie et de puissance. De fait, «l'individu au sein de la foule acquiert, par le fait seul du nombre, un sentiment de puissance invincible lui permettant de céder à des instincts que, seul, il eût forcément refrénés» (Le Bon, 1971, p. 13).

Quand la violence se produit dans le cadre des rivalités mimétiques, l'explosion destructive «déclenche instantanément l'imitation, multiplie les rivalités stériles, produit des conditions qui rendent la société ingouvernable à travers une uniformité croissante» (Girard, 2002, p. 239). Nous sommes encore une fois dans le cadre de la mimésis qui va au-delà de deux individus aux prises à cause d'un objet et se répand dans le groupe. Nous avons donné l'exemple d'un feu de brousse qui part d'un petit point et embrase une grande superficie, attisé par des facteurs climatiques. Nous pourrions aussi parler de la tempête, du déluge, du sable etc. «La moindre violence peut entraîner une escalade cataclysmique» (Girard, 1972, p. 50). Si les structures sociales sont dans un état d'effondrement, les conflits mimétiques deviennent extrêmement contagieux et extrêmement dangereux.



*S'il y a deux individus qui désirent la même chose, il y en aura bientôt un troisième. À partir du moment où il y en a trois, quatre, cinq, six, le processus fait boule de neige et tout le monde désire la même chose. Le conflit commence par l'objet mais il finit par devenir si intense qu'il aboutit à la destruction de l'objet, et qu'il se transfère au niveau des antagonistes, devenus, hors de tout désir réel, obsédés les uns des autres. À la contamination des désirs succède celle des antagonismes (Girard, 1994, p. 32).*

Nous voyons clairement comment la violence appelle la violence. Le premier coup d'envoi ouvre l'espace à la libération des frustrations contenues depuis longtemps par des barrières sociales qui s'effritent comme un château de sable. Quand le mouvement se met en marche, le tissu social se désagrège, les lois perdent toute efficacité et commencent des cycles de violences qu'aucune autorité politique ne peut interrompre (Lazzeri, 2010, pp. 30-31). Les gens ont tendance à suivre le mouvement général et à s'impliquer dans une action collective par effet contagieux. «Plus les individus polarisés sur un même objet sont nombreux, plus les membres de la communauté non encore impliqués tendent à suivre l'exemple» (Girard, 1978, p. 43). Ainsi de suite, le mouvement grandit et le phénomène finit par embraser toute la communauté. Il suffit d'observer les affrontements dans les périphéries où la loi est moins présente ou les rivalités meurtrières dans les alentours des stades.

### 3. LA FRAGILITÉ PSYCHOLOGIQUE

Le mouvement de masse qui se déchaîne sur des individus connus ou inconnus dans un mimétisme sanguinaire de type sacrificiel peut paraître incompréhensible à la rationalité ordinaire, surtout quand on l'analyse de l'extérieur, étant éloigné dans le temps et dans l'espace. Pour essayer de trouver quelques éclairages sur cette chasse à l'homme ou le lynchage collectif, il faut rentrer dans l'histoire pour étudier les conditions de possibilité qui fragilisent la mentalité d'un collectif donné allant jusqu'à créer des formes collectives de sensibilité susceptibles de déclencher la spirale violente.

Hatzfeld nous l'explique de manière limpide:

*Tous les génocides de l'histoire contemporaine adviennent en pleine guerre. Non qu'ils en soient les causes ou les conséquences, mais parce que la guerre crée un état de non-droit, elle régularise la mort, normalise la barbarie, entretient la peur et les fantasmagories, ravive les vieux démons, ébranle la morale et l'humanisme. Elle affaiblit les ultimes défenses psychologiques chez les futurs acteurs du génocide (Hatzfeld, 2003, p. 62).*

La guerre est donc un élément important pour essayer, non de justifier l'horreur injustifiable, mais de comprendre l'effondrement des barrières morales, l'effacement des cadres de référence de la moralité et le terrain propice qui favorise la contagion.

Alain Corbin fait un effort d'analyse pour nous situer dans une époque des tumultes et de bouleversements du XIX<sup>ème</sup> siècle, une époque marquée par une constante navigation entre



Monarchie, Empire et République qui finit par créer une situation de terreur, d'insécurité au sein des paysans ainsi que des frustrations qui s'en suivent. Ces changements constants ont fini par rendre les paysans très hostiles à la République et très attachés à Napoléon Bonaparte. Pour eux, en effet, la République évoque la levée des impôts, le renforcement des classes sociales et même le retour à la féodalité.

Pendant le moment de l'événement malheureux de Hautefaye, la France de Napoléon mène une guerre contre la Prusse. Les analystes nous rapportent que les nouvelles qui arrivent du front font état des défaites successives face aux prussiens. Cela exacerbe les tensions communautaires et crée une situation de tension psychologique collective grandissante. Les haines et les peurs sont ascensionnelles au fur et à mesure que l'inquiétude d'une probable défaite définitive s'approche. Les sentiments identitaires deviennent trop exclusifs et même hostiles à tout ce qui évoquerait une certaine proximité avec l'ennemi réel ou supposé. Le lynchage semble donc «mettre à jour des phénomènes de psychologie collective, des désirs et des anxiétés qui débordent de beaucoup le territoire de la petite commune où il s'est déroulé» (Corbin, 1990, p. 65). C'est ce climat de fragilité psychologique causée par la guerre et ses corollaires qui amène à penser que la foule de Hautefaye essaie de «conjuré la peur en brûlant le prussien» (p. 117). Le lynchage de Hautefaye est en définitive le prolongement de la guerre qui se mène à des centaines de kilomètres, mais qui a des répercussions réelles sur l'imaginaire collectif des paysans en question.

Au Rwanda, nous retrouvons la même situation de guerre meurtrière qui oppose le FPR et le gouvernement rwandais depuis 1990. Pendant presque 4 ans, la tension sociale est allée grandissante jusqu'à atteindre les proportions inquiétantes à la veille du génocide. Les clivages politiques, ethniques, idéologiques sont tellement aux extrêmes que le moindre mouvement donnerait le coup d'envoi d'un carnage aux proportions imprévisibles. La peur de l'anéantissement ou ce qu'on appelle l'accusation en miroir et les rumeurs du retour à l'ancien régime absolument banni, constituent des ingrédients d'un sentiment de désarroi qui déplace facilement les cadres moraux ordinaires et favorise une hystérie violente. «Dans une sorte de fantasme génocidaire putatif, chaque côté soupçonnait l'autre de préméditer son extermination» (Welzer, 2007, p. 244). Petit à petit, un nouveau cadre moral englobant la possibilité du meurtre pour la survie identitaire se met en marche en marge des références traditionnelles et chrétiennes qu'on aurait dû trouver chez la plupart des habitants du Rwanda. Du coup, on tombe dans un imaginaire collectif fantasmé où tuer ou laisser mourir signifie défendre sa propre survie comme groupe identitaire ou idéologique.

Les deux textes nous indiquent clairement cet état de fragilité psychologique qui éclipse le raisonnement serein et le recours à des moyens proportionnels au dommage subi ou attendu. C'est un terrain propice pour la contagion quand le mouvement de masse ou ce que Canetti appelle «une masse ameutée» (Canetti, 1986) est déclenché. La guerre finit par éroder les défenses psychologiques, favoriser l'état de non-droit, la régularisation du mal, l'effondrement moral, raviver les vieux démons tels que la haine, l'idéologie, la manipulation, la radicalisation et finalement remouvoir les blessures traumatiques enfouies mais pas guéries.

La contagion s'apparente à ce que la psychologie appelle la *suggestion*. Celle-ci «est un processus d'influence sociale par lequel l'intention d'autrui provoque de manière immédiate l'accomplissement chez le sujet» (Sebunuma, 2014, p. 24). On souligne le caractère immédiat du phénomène comme dans le cas de la contagion pour insister sur le fait que la transmission





de la violence n'est pas le fruit d'une réflexion ou d'une décision murie. Dans le cas des violences collectives, il est clair qu'il n'y a pas de temps pour le raisonnement puisque, comme nous l'avons dit, il s'agit d'échapper à toute barrière servant à contrôler les frustrations et les furies longtemps contenues. La raison étant une de ces barrières ordinaires, elle est automatiquement mise à l'écart ou pervertie par des explications circonstancielles tendant à justifier les faits souvent de manière invraisemblable.

Pour sa part, Freud identifie le concept de suggestion à la contagion surtout quand l'accent est mis sur le facteur affectif. Pour lui, il y a dans l'homme une tendance à succomber à l'état affectif d'un autre ; une tendance à l'imitation qui se voit particulièrement au sein de la masse (Freud, 2014, pp. 80-81). A la suite de Gustave le Bon dans sa *Psychologie des foules*, Freud remarque que «chez une foule, tout sentiment, tout acte est contagieux au point que l'individu sacrifie très facilement son intérêt personnel à l'intérêt collectif» (p. 58). Les deux textes analysés nous montrent ce fait d'une manière brute. Emportés par la contagion, les protagonistes de la violence agissent comme un seul homme, oublient leur conviction personnelle et même les références sociales et morales qui les empêcheraient de faire le forfait s'ils étaient pris individuellement.

La contagion mimétique n'est pas un mécanisme particulier de la violence. Elle fonctionne partout où il y a un groupe humain, même dans des circonstances banales de la vie ordinaire. Les êtres humains ont tendance à imiter instantanément le comportement de celui qui se lance le premier sans trop réfléchir. Pour ne donner que quelques exemples: si dix piétons se trouvent en attente devant le feu rouge, il suffit que l'un d'eux fasse le premier pas en traversant pour que les neuf autres le suivent sans se rendre compte que la signalisation est toujours au rouge ! Il en est de même de l'assemblée dans une conférence. Si quelqu'un applaudit, tous les autres applaudissent automatiquement ; s'il se lève, tous les autres se lèvent. Rares sont ceux qui ne succombent pas à ce mécanisme. Tout porte à croire que la contagion réduit la réaction de la raison ou la devance.

#### 4. LA PANIQUE

Le thème de la contagion revient aussi dans le cadre de la panique<sup>[3]</sup>. C'est ce que Max Scheler appelle la contagion affective (Scheller, 1928, pp. 28-34)<sup>[4]</sup> qui se manifeste quand la foule croit percevoir un danger qu'elle n'a pourtant pas vu. Un vent de panique provoqué par un seul individu peut entraîner la masse dans un mouvement collectif aux conséquences imprévisibles alors qu'à la base, tout est pure imagination. Le même phénomène s'appelle «causalité psychique» dans l'anthropologie philosophique<sup>[5]</sup>. Les défenseurs de cette théorie affirment qu'il y a des moments où l'homme de la foule suit le comportement des autres, emporté par des sentiments pré-réflexifs. En quelque sorte, il s'agit de donner son assentiment à la raison des autres sans même savoir si ces «autres» ont pris le temps de raisonner. Cela s'observe plus particulièrement dans l'escalade mimétique relative aux violences génocidaires.

Jean-Pierre Dupuy montre comment la panique est partout présente dans la vie sociale, au sein même de l'ordre social. «L'ordre social contient la panique au sens où il en prévient le déclenchement, mais aussi au sens où la panique est en lui» (2003, p. 10). Dans la vie ordinaire, la panique surgit quand les consciences sont perturbées par un événement fort qui



créé la stupeur, capable de déclencher des mouvements effrénés et incontrôlables (p. 16). Cet événement qui peut être réel ou imaginaire est tellement terrifiant que les gens croient assister à un chaos imminent s'ils ne réagissent pas. Du coup, on passe du rationnel à l'irrationnel, de l'ordre au désordre. On évoque le nom de panique «lorsque, en situation de tension grave et de crise imminente, on veut désigner une menace sourde, la possibilité que les choses dérapent et basculent dans on ne sait quel chaos plus ou moins abominable» (p. 19).

Nous l'avons vu dans nos deux textes. Dans le drame de Hautefaye, la foule est ébranlée par la simple évocation de l'expression «Vive la République». Ce mot prononcé dans un moment de tension sociale et de désorientation politique constitue un élément déclencheur qui entraîne les uns et les autres dans un tout dangereux capable des réactions d'une rare cruauté. Les participants à la foire ne prennent pas du temps pour analyser les dessous de cette exclamation du présumé prussien. Ils ne se posent même pas la question de savoir si le monsieur en question a réellement dit cela et pourquoi il l'a dit. Ils agissent dans l'immédiat répondant à l'instinct animal caché au fond de chaque être humain, toujours prêt à rebondir quand les circonstances se présentent. «Vive la République» fut suffisant pour éveiller le violent fauve endormi que personne ne pouvait plus arrêter.

Dans le récit du rwandais, on retrouve le même élément déclencheur en l'occurrence la mort du président. Dans une situation sociale explosive, un tel événement a tellement frappé les esprits qu'il a été capable de faire penser à la catastrophe collective. Inutile d'y introduire un quelconque raisonnement puisque la «masse ameutée» ne suit pas les mêmes schémas de raisonnement que les personnes se trouvant dans une situation ordinaire. Elle agit par contagion, les uns imitant les autres dans les mouvements, dans les actions, dans les réactions etc. Dans une situation de panique, la population concernée fait une régression à des attitudes grégaires archaïques qui se traduisent par des réactions primitives de violence. Les mots clefs d'une telle situation sont grégarisme, irresponsabilité, irrationalité, suggestibilité, impulsivité, sentiment de puissance, etc (Dupuy, 2003, p. 34).

Dupuy va très loin en suggérant que la panique des marchés financiers répond à la même dynamique dans le sens d'un comportement myope, absolument mimétique alors qu'«entre le marché et la foule, il n'y a pas de solution de continuité» (Dupuy, 2003, p. 54). Les marchés fonctionnent par spéculation qui, en elle-même, contient des ingrédients susceptibles de produire la panique et conduire à la catastrophe financière. La perte de confiance bouleverse tous les échanges, tout le monde réagit par contagion et le chaos s'installe sans nécessité d'une foule physique.

## 5. DES HOMMES NORMAUX AUX MEURTRIERS DE MASSE

Ce titre est en réalité un sous-titre d'un ouvrage important de Harald Welzer (2007). L'auteur part des atrocités commises par les nazis sur les juifs pendant la deuxième Guerre Mondiale et essaie d'analyser la psychologie des principaux criminels. Il constate que tous les examens psychologiques minutieux ainsi que des observations psychiatriques faites sur eux ont donné une conclusion déconcertante. Le rapport des différents experts qui ont travaillé sur les tests était catégorique: «le seul trait remarquable chez les accusés était une faculté d'empathie plutôt limitée, et pour le reste il disait en résumé qu'il n'y avait là, cliniquement, rien



de particulier» (p. 13). La conclusion de l'auteur est glaçante: «Les actes commis par ces gens normaux furent si anormaux que jusqu'à ce jour nous cherchons encore un début d'explication convaincante à ce qui s'est passé» (p. 14).

Il est clair que Welzer, devant l'énormité des actes criminels commis et l'apparente normalité des exécuteurs, se trouve complètement bouleversé. Il y a en effet un fossé tellement énorme entre la vie psycho-sociale de l'individu nazi et l'action génocidaire commise qu'il faut une explication rationnelle au-delà de dire qu'il est criminel. C'est effectivement ce que fait la contagion dans des mouvements de masse, en particulier dans les violences collectives. Les protagonistes de la violence ne sont pas des gens qui, dans la vie ordinaire, sont reconnus comme des criminels. Beaucoup d'entre eux peuvent être des citoyens exemplaires qui, brutalement, expulsent une sorte de rage jamais vue avant chez eux allant jusqu'à commettre des crimes innommables complètement étrangers à leur mode de vie habituel. Après le forfait, il n'est pas impossible de les retrouver dans la vie ordinaire sans aucun signe d'avoir participé dans un horrible massacre.

*On comprend alors que les accusés ont par conséquent mené pendant tout ce temps-là une existence des plus normales ; ils sont devenus des maîtres artisans, des commissaires de police ou des journalistes, se sont mariés, ont eu des enfants et ont construit leurs maisons. Longtemps après avoir perpétré ce qu'ils ont estimé judicieux de faire, ils n'ont souffert, du moins de façons statistiquement significative, d'insomnie, de dépressions ni d'états d'angoisses (Welzer, 2007, p. 16).*

La contagion a cette capacité de transformer les gens de telle manière qu'ils oublient temporairement leur statut social et leurs références morales pour s'insérer dans ce que Gustave Le Bon (1971) appelle en psychologie collective «l'âme de masse». Il explique ce concept ainsi:

*Quels que soient les individus qui la composent, quelque semblables ou dissemblables que puissent être leur mode de vie, leurs occupations, leur caractère ou leur intelligence, le seul fait qu'ils soient transformés en foule les dote d'une sorte d'âme collective. Cette âme les fait sentir, penser et agir d'une façon tout à fait différente de celle dont sentirait, penserait et agirait chacun d'eux pris isolément. Certaines idées, certains sentiments ne surgissent ou ne se transforment en actes que chez les individus en foule. La foule psychologique est un être provisoire composé d'éléments hétérogènes pour un instant soudés, exactement comme les cellules d'un corps vivant forment par leur réunion un être nouveau manifestant des caractères très différents de ceux que possède chacune de ces cellules (Le Bon, 1971, p. 11).*

Dans la foule de Hautesfaye, il y avait certainement des personnes de toutes catégories dont la plupart d'entre eux n'avait aucun antécédent criminel. Corbin le dit explicitement: «Les émeutiers les plus exaltés sont de bons pères de famille. Leur conduite était jusqu'alors irréprochable» (Corbin, 1990, p. 28). On a du mal à comprendre comment de telles personnes socialement



correctes peuvent se lever en plein soleil et réaliser des atrocités sans nom. En effet, Corbin décrit le lynchage fait sur Alain de Monéys en termes d'horreur absolue: coups, acharnement, crémation après avoir tenté d'écarteler la victime. L'un d'eux aurait même dit: «nous voulons le tuer, le brûler et le manger» (p. 104). D'où le titre du livre en référence au cannibalisme.

Pour le cas du Rwanda, Hatzfeld, après s'être longuement entretenu avec les criminels condamnés pour génocide, constate la même chose: «ce qui s'est passé à Nyamata, dans les églises, dans les marais et les collines, ce sont des agissements surnaturels de gens bien naturels» (Hatzfeld, 2003, p. 250). Il faut dire qu'au Rwanda pendant cette époque, toutes sortes d'ignominies furent déployées sur les victimes sans qu'aucune raison valable de vienne les justifier. Nous avons ici le caractère incompréhensible de ce déchaînement violent qui, à un moment donné, au sein de la foule, parvient à produire l'horreur.

Comme nous l'avons dit à propos de la fragilité psychologique favorisée par la guerre, les protagonistes des violences inouïes s'inscrivent dans un contexte de légitimation du mal. L'ennemi est désigné comme un mal à éradiquer sans qu'on s'attarde outre-mesure au mal qu'il aurait fait. C'est ici qu'intervient la *banalisation du mal*, célèbre expression d'Hannah Arendt (2009). L'auteure d'origine juive, lors du procès du nazi Eichmann tenu à Jérusalem en 1961, se rendit compte d'une vérité philosophique novatrice et dérangeante: les hommes ordinaires sont capables de faire des crimes effroyables comme s'il s'agissait d'une chose banale. Par ailleurs, partant du principe selon lequel «tout est possible», les exécutants de l'horreur ne se limitent pas à éliminer l'existence humaine, mais aussi l'humanité elle-même dans l'homme, son identité etc. Ce qui est impensable dans le contexte ordinaire est rendu faisable dans ce contexte d'extermination de telle manière que l'homme est converti en un animal perverti, un objet inutile ou un être superflu sur lequel on peut faire toute sorte d'expérimentation. Cette approche vient poser le problème crucial de l'inhumain au sein même de la nature humaine qui, à un moment donné, émerge comme un monstre et commet le mal tout à fait épouvantable sans éveiller le tribunal de la conscience (Botero & Leal, 2013).

Sous l'influence de la contagion, les membres d'une foule de massacreurs n'arrivent pas à distinguer clairement ce qui est moralement bon de ce qui est répréhensible. Cela est dû au fait que la sensibilité collective affaiblit le jugement individuel ou l'éclipse en faveur de l'action communautaire où personne ne se sent individuellement responsable de ce qui est fait par tous. «Alors que la responsabilité collective n'exclut jamais systématiquement le vrai coupable» (Girard, 1972, p. 43), cet état des choses pose néanmoins un sérieux problème de responsabilité dans les violences collectives dans la mesure où chacun semble suivre le mouvement de l'autre dans le mimétisme total souvent avec une conviction de contribuer au bien communautaire. «Le fait de tuer apparaît comme un devoir moral» (Welzer, 2007, p. 73). C'est ce qui surprend les gens dans les tribunaux des violences de masse où on entend facilement les accusés se cacher derrière les slogans tels que «c'était la guerre, c'était des ordres, je ne pouvais pas faire autrement» (p. 16). Ce fait s'appelle en psychiatrie «erreur d'imputabilité». Il s'agit de fuir ses responsabilités en se rangeant derrière les circonstances. Dès lors, pendant le jugement, alors que le juge voit clairement la culpabilité, l'accusé se sent injustement condamné. Ici apparaît en filigrane le sens du système sacrificiel du bouc émissaire. On tue la victime parce qu'elle est, aux yeux des tueurs, digne d'être tuée ; on la tue parce qu'elle est la cause de tous les maux. Elle personnifie le mal. Par conséquent, la foule meurtrière raisonne de manière inverse: ne pas tuer revient à s'exposer au danger



susceptible d'entraîner la collectivité ou toute la société dans un indicible chaos ou même dans une certaine mesure, à l'anéantissement collectif.

Le problème de la justice dans le cadre des violences collectives, en particulier dans les violences mimétiques entre deux communautés qui ont atteint l'identification dans le désir est crucial. Cela dépasse de loin le cadre de cet article, mais il conviendrait de faire remarquer les limites d'une justice pénale de type moderne. Celle-ci tend à juger les effets sans en comprendre les causes qui souvent sont cachées sous la méconnaissance. Il faudrait peut-être envisager un autre type de justice en parallèle, celle qui privilégie un processus dialogique et une thérapie collective qui touche du doigt le désir et l'objet de désir qui sont souvent à la base des soubresauts inattendus. Bref, il faudrait défaire le nœud qui engendre des tourbillons démentiels récurrents.

Il faudrait aussi poser le problème d'une autre catégorie de personnes : celle des indécis ou des indifférents qui aimeraient bien s'abstenir de participer aux actions de la foule, mais que l'irrésistible attraction contagieuse du phénomène finit par convaincre d'adhérer au mouvement. Il s'agit des gens qui ont une bonne conscience, mais auxquelles manque une force de volonté suffisante pour se soustraire aux actions collectives. Souvent la participation répond plus à la peur des représailles, au manque de courage, à l'identification au groupe duquel on n'aimerait pas être exclus qu'à la volonté réelle de participer au mouvement. En fait, s'abstenir de l'hystérie collective requiert une forte conscience morale au-dessus de la moyenne et une capacité à assumer les conséquences qui peuvent être au meilleur des cas, la disqualification, au pire, le lynchage pour trahison. «A Hautefaye, donc, tout comme au Rwanda et dans les bataillons de réserve de police allemands, il était possible de ne pas participer. Mais s'opposer, comme tenta de le faire un moment le curé, c'était courir le risque de devenir soi-même victime» (Dumouchel, 2011, p. 51). C'est le dilemme de beaucoup de gens dans des circonstances où la parole est donnée aux émotions plutôt qu'à la raison.

La contagion parvient à susciter dans l'homme la volonté de déverser sa rage et ses frustrations dans l'anonymat de la foule sans qu'il se sente coupable de quoi que ce soit. C'est peut-être par après qu'il remet les choses en ordre dans son esprit et se rend compte d'avoir commis l'irréparable. La contagion favorise en réalité le passage à l'acte de l'homme individuellement enchaîné par des lois morales et la libération de la violence contenue dans le réservoir bien fermé. Aussi arrive-t-on à constater qu'une fois libérée, la violence explose et va croissant jusqu'à atteindre des proportions d'une catastrophe. La fin de la violence de ce type ressemble à une sorte de catharsis individuelle et collective. Welzer le dit en d'autres termes: «la violence est destructive pour les victimes mais elle ne l'est jamais pour les exécuteurs» (Dumouchel, 2011, p. 281).

## 6. L'ANONYMAT

L'autre caractéristique de la foule psychologique dans les violences collectives est l'anonymat. Il s'agit de se fondre dans la masse, y perdre sa personnalité et agir comme si on était masquée. Le terme d'indifférenciation très propre de Girard répond bien à ce fait. Les individus disparaissent en faveur d'un sujet collectif sans visage.

Cette manière d'agir chez les humains n'est pas très différent de ce que Konrad Lorenz appelle «une bande anonyme» (Lorenz, 1969, pp. 139-148) chez les animaux. Quand les



animaux d'une même espèce vivent en communauté, on observe le mimétisme rendu à sa plus haute expression de telle manière que le comportement d'un individu fait réagir tout le groupe. Cette sorte de contagion se retrouve chez les humains dans différentes circonstances sous l'expression de «esprit grégaire».

Alain de Monéys attire sur lui des participants au foire qui ne se connaissent pas entre eux et qui ne le connaissent pas. Entraînés dans un mimétisme presque irrésistible, manifestant une non-rationalité dans leurs réactions, ils agissent dans une sorte d'anonymat et parviennent à étaler dehors une sorte d'obscurité des profondeurs cachée à l'intérieur de l'homme et qui cherche à refaire surface chaque fois qu'il y a une crise (Dupuy, 2003, p. 39). Les criminels de Haute-faye, sous l'effet de la contagion, agissent dans ce qu'on pourrait appeler la «désindividualisation». «Les uns et les autres sont des individus anonymes, au sens où rien ne les distingue des autres membres de la foule» (Dumouchel, 2011, p. 56).

Le même comportement se voit dans le cas du génocide au Rwanda. Tout au long du livre de Hatzfeld, les prisonniers expliquent comment ils massacraient les voisins sans tenir compte de leur identité individuelle et sans même chercher à savoir qui tombe sous le coup de la machette. «Je ne me souviens pas de la première personne que j'ai tuée, parce que je ne l'ai pas identifiée dans la cohue. Par chance, j'ai commencé par tuer plusieurs personnes sans les regarder en face» (Hatzfeld, 2003, pp. 25-26)<sup>[6]</sup>. Cette affirmation montre à quel point l'anonymat ne concerne pas seulement le tueur mais aussi le tué. Dans la plupart des cas, «les assassins ne connaissent pas leur victime et ils ne se connaissent pas entre eux» (Dumouchel, 2011, p. 56). Dans le cas du génocide au Rwanda, les hordes de miliciens en provenance de divers endroits, armés de toute sorte d'outils, déferlaient sur les collines et les marais à la recherche des personnes avec lesquelles ils n'avaient aucun problème particulier. Il y avait donc anonymat de part et d'autre: du côté des victimes et du côté des bourreaux. Quelque absurde que cela paraisse, c'est une réalité observable partout où la contagion envahit les humains dans une période de crise.

La violence collective contre une victime ou des victimes ramène toujours à une certaine réconciliation pratique et temporaire des protagonistes, les uns pour tuer, les autres pour éviter d'être tués. Cette réconciliation ne signifie nullement une certaine affinité relationnelle, mais une unité de circonstance ou une unanimité de façade avec pour arrière-fond, la survie tant du côté des meurtriers<sup>[7]</sup> que du côté des victimes. Dans le génocide au Rwanda, on a vu comment les milices qui, avant l'attentat contre l'avion du président, étaient antagoniques, se sont retrouvés dans les mêmes marais à la chasse des Tutsis, sous une même appellation d'*Interahamwe*. Les victimes de leur côté, où cela a été possible, se sont aussi organisées par la force de circonstance pour repousser désespérément les attaques des milices sans tenir compte de qui était l'ennemi de l'autre avant le désastre.

Dans cette spirale, l'anonymat joue un grand rôle. Les méthodes mêmes utilisées pour le lynchage prêtent à cela. Dans la plupart des violences collectives, la foule préfère la lapidation, l'encercllement, frapper en masse, pousser vers le précipice. C'est pour préserver l'action unitaire et surtout cette volonté de rester englouti dans la masse. Bien plus la diversité des tueurs ou des victimes nous fait voir qu'il n'y a aucune catégorie épargnée par le mouvement: les exécuteurs sont de toutes catégories sociales (Welzer, 2007, p. 47), les exécutés aussi. Dans le crime de Haute-faye, l'auteur prend soin de préciser que même le curé, après avoir vainement tenté de sauver l'infortuné, finit par distribuer du vin aux massacreurs. Dans le cas du Rwanda, femmes, vieillards, enfants, malades, fonctionnaires etc. se retrouvaient de deux côtés.



L'autre élément important qui favorise l'anonymat, c'est la spontanéité du phénomène. L'engrenage violent, bien que résultat de tout un processus psycho-social d'un feu qui couve tel un volcan qui bouillonne avant irruption, se met en marche d'une manière tellement rapide que la raison se voit débordée ou devancée. La formation de la foule est tellement spontanée et la violence tellement brutale que même les autorités - là où il y en a - se voient obligées de laisser faire (Lazzeri, 2010, pp. 30-31).

L'anonymat est une réalité qui est observable dans tous les phénomènes de masse au-delà de la violence collective. Partout où la foule est orientée par la contagion, l'anonymat y fait acte de présence soit de manière voulue par exemple en portant les masques dans les carnivals, soit de manière involontaire dans l'exécution de certains actes où tout le monde est impliqué.

## 7. CONCLUSION

La théorie mimétique de René Girard nous trace l'itinéraire de la violence qui va du désir mimétique à la rivalité mimétique et la violence essentielle pour finalement aboutir à l'explosion violence qui, par contagion, devient ascensionnelle et exponentielle.

La rivalité mimétique poussée aux extrêmes et à l'explosion violente est contagieuse. «Le propre d'une telle rivalité, c'est qu'elle ne saurait se limiter entre deux individus parce que sa logique tend à la généraliser» (Lazzeri, 2010, p. 28). La violence contient en elle-même les ingrédients de l'embrassement parce qu'elle constitue une opportunité de libérer les pulsions destructives toujours prêtes à faire sauter les barrières qui les tiennent prisonnières à l'intérieur de l'homme. Une fois que l'antagonisme des rivaux a atteint le paroxysme dans l'affrontement des doubles, il devient facile d'attirer les foules dans le jeu. De manière tout à fait spontanée, «les impulsions mimétiques ne rencontrent plus aucun obstacle et se répandent à toute vitesse» (Girard, 1999, p. 42). La puissance d'attraction mimétique paraît supérieure à la capacité de retenue.

La contagion est un élément essentiel dans la compréhension du phénomène de violence de masse et de tout phénomène qui entraîne les foules en général y compris dans d'autres circonstances en dehors de la violence. Nous avons vu qu'elle a des connexions avec la panique et la suggestion, le tout supposant un mouvement qui cherche à devancer la raison et dans certains cas, à la déborder complètement.

Les deux textes qui ont guidé notre réflexion ont permis d'observer comment, quand les circonstances sont réunies, les personnes de toutes catégories sociales, peuvent former une force meurtrière irrésistible capable d'occasionner des dégâts qu'un seul individu ne pourrait ni ne voudrait faire en étant isolé. On pourrait même dire que la contagion joue le même rôle que la mimésis ou qu'elle en est l'élément fondamental.

## 8. BIBLIOGRAFÍA

Arendt, H. (2009). *Eichmann en Jerusalén*. Barcelona: Editorial Debolsillo.

Botero, A., & Leal Granobles, Y. (2013). El mal radical y la banalidad del mal: Las dos caras del horror en los regímenes totalitarios desde la perspectiva de Hannah Arendt. *Universitas Philosophica*, 30(60).



- Canetti, E. (1986). *Masse et puissance*. Paris: Gallimard.
- Corbin, A. (1990). *Le village des Cannibales*. Paris: Flammarion.
- Crosby, J. (2007). *La interioridad de la persona humana. Hacia una antropología personalista*. Madrid: Encuentro.
- Dumouchel, P. (2011). *Le sacrifice inutile*. Paris: Flammarion.
- Dupuy, J.-P. (2003). *La panique*. Paris : Seuil.
- Freud, S. (2014). *Psychologie de masse et analyse du moi*. Paris: Points.
- Girard, R. (2011). *Achever Clausewitz*. Paris: Flammarion.
- (1978). *Des choses cachées depuis la fondation du monde*. Paris: Grasset & Fasquelle.
- (1999). *Je vois Satan tomber comme l'éclair*. Paris: Grasset.
- (1972). *La violence et le sacré*. Paris: Grasset (rééd. Pluriel, 2010).
- (2002). *La voix méconnue du réel. La théorie des mythes archaïques et modernes*. Paris: Grasset.
- (2009). *Le bouc émissaire*. Paris: Grasset.
- (2010). *Mensonge romantique et vérité romanesque*. Paris: Grasset et Fasquelle (rééd. Pluriel, Paris 2010).
- (1994). *Quand ces choses commenceront*. Paris: Arléa.
- Hatzfeld, J. (2003). *Une saison de machettes*. Paris: Seuil.
- Ihl, O. (1991). Alain Corbin, Le village des Cannibales. *Revue française de science politique*, 41(4), août 1991, p. 583-586.
- Lazzeri, Ch. (2010). Désir mimétique et reconnaissance. En Ramond, Ch. (ed.), *René Girard. La théorie mimétique*, pp. 15-57.
- Le Bon, G. (1971). *Psychologie des foules*. Paris: PUF.
- Lorenz, K. (1969). *L'agression. Une histoire naturelle du mal*. Paris: Flammarion.
- Orsini, C. (2018). *René Girard*. Paris: Que sais-je.
- Parrilla Martínez, D. (2017). *René Girard. La violencia desvelada*. Madrid: Dykinson.
- Ramond, C. (ed.) (2010). *René Girard. La théorie mimétique: de l'apprentissage à l'apocalypse*. Paris: PUF.
- Sawicki, F. (1991). Corbin (Alain), Le village des cannibales, Paris, Aubier, 1990. *Politix*. 4(13). Premier trimestre 1991.
- Scheler, M. (1928). *Nature et formes de la sympathie. Contribution à l'étude des lois de la vie émotionnelle*. Paris: Payot.
- Sebunuma, D. (2014). *Essai sur l'autosuggestion*. Paris: Umusozo.
- (2013). *La compulsion de répétition dans les violences collectives*. Paris: Umusozo.
- Welzer, H. (2007). *Les exécuteurs. Des hommes normaux aux meurtriers de masse*. Paris: Gallimard.



## NOTAS

- [1] À ce sujet, Girard affirme que «la guerre n'est rien d'autre qu'un duel à une plus vaste échelle» (Girard, 2011, p. 30). Cependant, la guerre diffère de la violence collective dans la mesure où celle-ci est tout simplement une explosion qui se répand comme une tempête de sable ou un feu de brousse englobant de plus en plus de personnes sans organisation apparente.



[2] La notion de *catharsis* signifie la purgation des frustrations contenues par des barrières sociales et une sensation de libération qui s'en suit (Cf. Parrilla, 2017, p. 113).

[3] Cf. Jean-Pierre Dupuy (2003). Cet auteur qui se déclare disciple de Girard explique de long en large ce concept qui peut être aussi bien à la base de la dislocation sociale qu'à la débandade boursière. Ce mot proviendrait du dieu Pan, mi-homme, mi-bouc, monstre et séducteur dans la mythologie arcadienne. Il était réputé de surgir brusquement de derrière un bosquet et créer la terreur, d'où le mot «panique». Sa nature même évoque la fragilité des institutions humaines. Aussi les Grecs étaient-ils convaincus que Pan était la cause de tout ce qui arrive sans cause apparente, le changement brutal d'un peuple paisible en horde sauvage sans aucune raison saisissable.

[4] Scheler s'applique à distinguer la sympathie de la contagion émotionnelle ou affective. Pour lui, la sympathie consiste dans le fait de revivre ce que ressent une autre personne tandis que la contagion affective consiste dans la transmission instantanée d'une attitude ou un comportement d'une personne à l'autre sous forme de participation affective sans aucune intention. Ici peuvent entrer la gaieté, le rire, le comportement grégaire. Tout se développe de manière involontaire et ne suppose jamais que le participant doive savoir la raison de cette excitation collective. Aucune des personnes concernées par le mouvement émotionnel de ce genre ne se rend responsable des actes que la masse fait alors que sans les individus, la masse ne réaliserait rien de tel.

[5] Cf. Crosby (2007, pp. 49-50): «El pánico se extiende a través de la causalidad psíquica, no esencialmente diversa de la que produce la transmisión de temor en una manada de animales. Como la gente tomada por el pánico corre para salvarse, no actúa de un modo propiamente personal. Únicamente son transmisores de lo que les ha llegado de otros; no obran por sí mismos».

[6] Témoignage de Pancrase, condamné pour génocide et emprisonné à Nyamata au Rwanda.

[7] Hatzfeld est convaincu que si la victoire n'avait pas été d'une autre force venue de l'extérieur (le FPR), les Hutus se seraient entretués au dernier Tutsi (2003, p. 101).