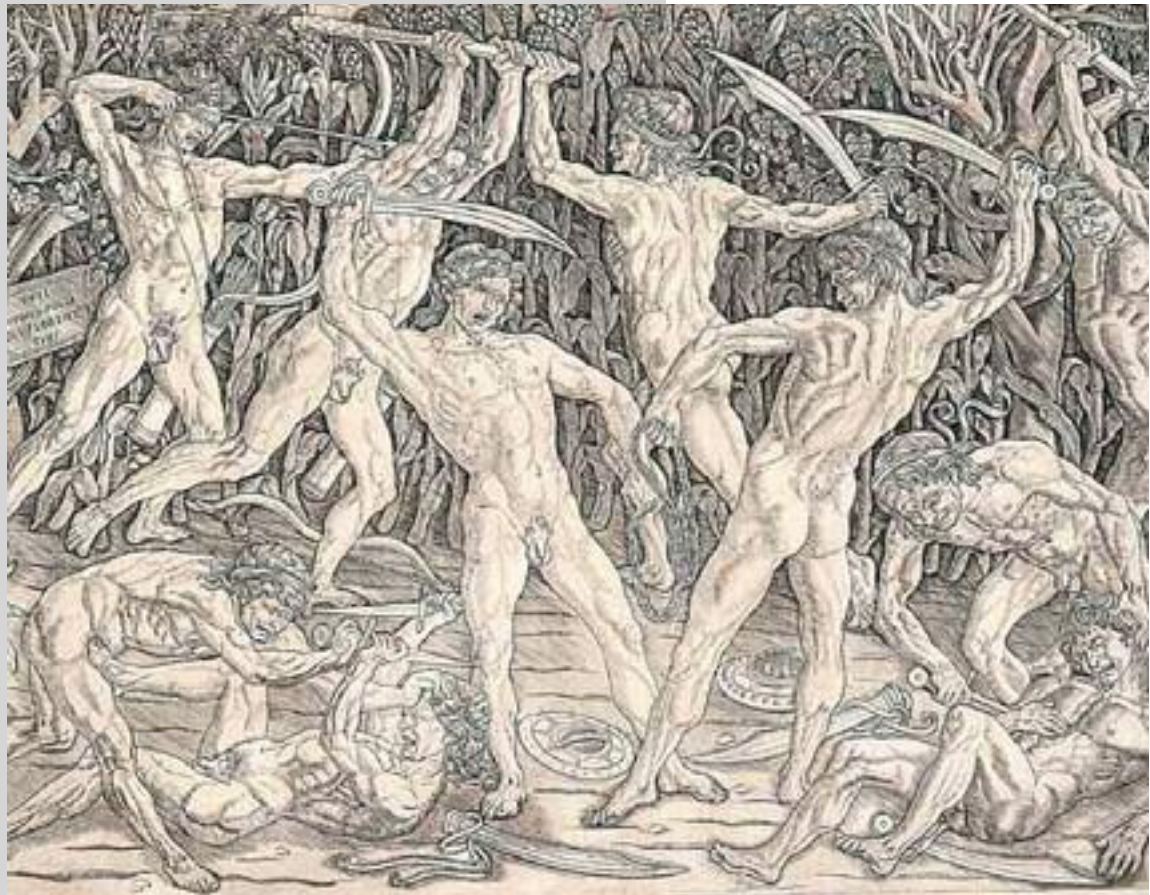


cA rgo

Revue Internationale d'Anthropologie Culturelle & Sociale

Formes anthropologiques du conflit



- Parades, regards et enjeux de pouvoir
- Conflits de mémoires et mémoires en conflit
- Corps à l'épreuve

Publiée par : Le Centre d'Anthropologie Culturelle (CANTHEL)
de l'université Paris Descartes – Sorbonne Paris Cité

Le Musée d'ethnographie de l'université de Bordeaux

Le laboratoire Aménagement, Développement, Environnement
Santé, Sociétés (ADES), CNRS – université de Bordeaux

Avec le soutien de l'Institut Universitaire de France

Rédaction : 45 rue des Saints-Pères,
75006 Paris - France

Périodicité : *deux numéros par an*

Directeur de la publication :

Frédéric Dardel, président de l'université Paris Descartes

Rédacteurs en chef :

Francis Afférgan, Erwan Dianteill

Responsable scientifique des comptes rendus :

Marie-Luce Gélard

Rédactrices en chef adjointes :

Nadège Mézié, Delphine Manetta

Comité de rédaction :

Serena Bindi (université Paris Descartes),
Philippe Chaudat (université Paris Descartes),
Marie-Luce Gélard (université Paris Descartes),
Cécile Leguy (université Sorbonne Nouvelle),
Alain Pierrot (université Paris Descartes),
Roger Renaud (université Paris Descartes).

Conception graphique :

Michel Tournier - prépresse, (université Paris Descartes).

Photo de couverture :

Antonio Pollaiuolo, « Combat d'hommes nus », vers 1470-1475.
Cabinet des estampes et des dessins du Musée de la ville de Strasbourg.

cA rgo

Revue Internationale d'Anthropologie Culturelle & Sociale

Dossier : FORMES ANTHROPOLOGIQUES DU CONFLIT

Coordonné par Francis Affergan

Première Partie : PARADES, REGARDS ET ENJEUX DE POUVOIR P. 5

- Laura de la Rosa Solano

Les blocs « afro » du carnaval de Salvador de Bahia,
entre luttes symboliques et enjeux économiques P. 7

- Céline Peloso

Une ethnologie des conflits aux Antilles : jeux de regard, enjeux de pouvoir P. 19

Deuxième Partie : CONFLITS DE MÉMOIRES ET MÉMOIRES EN CONFLIT P. 31

- Rémadjie N'Garoné

Mémoires et conflits en Guadeloupe P. 33

- Jean-François Macé

Introduction à une anthropologie des conflits de mémoire : une approche comparative
des cas espagnol et chilien P. 57

Troisième Partie : CORPS À L'ÉPREUVE P. 81

- Nadège Mézié

Esquisse d'une ethnologie de la machette.
Une arme et des corps dans le génocide au Rwanda P. 83

- Delphine Manetta

L'affaire des « coupeurs de têtes ».
Rumeur sorcellaire et relations interethniques dans le Sud Ouest du Burkina Faso P. 95

Première Partie

Parades, regards et enjeux de pouvoir

Sa thèse, sous la direction de M. Erwan Dianteill, traite des alternatives identitaires auxquelles les groupes afro-descendants recourent afin d'affronter les dominations quotidiennes dont ils font l'objet, à travers une étude comparative de la fête de l'indépendance à Carthagène (Colombie) et du carnaval de Salvador de Bahia (Brésil).

Mots-clés : carnaval – Salvador de Bahia – blocs « afro » – identité – réussite commerciale

Les blocs « afro » du carnaval de Salvador de Bahia, entre luttes symboliques et enjeux économiques

Laura de la Rosa Solano,

université Paris Descartes et Universidad Nacional de Colombia

L'analyse d'espaces symboliques tels que les célébrations publiques, très fréquentées par l'ensemble de la population, permet de voir la manière dont les groupes humains s'auto-représentent. Les images et les mises en scène sélectionnées et construites par les acteurs symbolisent la façon dont la société se pense elle-même. À Salvador de Bahia, la société est divisée « racialement » et le carnaval met en évidence les ségrégations spatiales – isolant l'élite blanche de la population noire – et les actions contestataires des groupes carnavalesques « afro ». Pour commencer, nous décrirons brièvement l'esthétique et les mises en scène opérées par les blocs « afro » du carnaval de Salvador. Nous montrerons ensuite que les performances carnavalesques sont pour la communauté noire de Salvador des pratiques de résistance et, pour finir, nous présenterons les nouvelles tensions à l'œuvre dans les blocs « afro » les plus célèbres qui ont pour particularité d'avoir intégré une logique marchande en commercialisant leur image.

Le carnaval « afro » de Salvador

Nuit de carnaval : la chaleur de l'été brésilien commence à refluer, la ville de Salvador est en fête. Bahianais et touristes sont dans la rue, la musique résonne à plein volume dans tous les quartiers, dans toutes les rues. Les canettes de bière jonchent le sol et les « recolhe lixo » (littéralement les « fouille-poubelles ») en remplissent leurs sacs de jute. L'odeur des brochettes au fromage accompagne les marchands ambulants qui circulent dans la foule avec leurs grilles improvisées. Dans les trois parcours habilités pour les défilés, les camions-orchestres (ou « trio elétrico ») se suivent et les sons de la musique axé, du rythme *pagode* et de la samba-reggae animent une foule innombrable. Des hommes, des femmes, des enfants, des personnes âgées dansent, chantent, crient et sautent derrière ces grandes estrades mobiles qui transportent leurs chanteurs, leurs chanteuses et leurs musiciens favoris. Dans le quartier historique du Pelourinho, à la *Praça da Sé*, le groupe carnavalesque évangélique « Sel de la terre » danse et chante des louanges à la gloire de Dieu.

À 50 mètres de cette place, le premier bloc, groupe carnavalesque « afro », commence à défilé. En tête de cortège, des femmes noires habillées de blanc, portant d'amples jupes, lancent du maïs à la volée. Après elles, quelques jeunes garçons et jeunes femmes s'affrontent dans l'art martial de la capoeira au son du berimbau. Deux ou trois personnes vêtues de costumes brillants et fastueux, arborant une coiffure très élaborée, le visage couvert d'un masque, dansent avec l'énergie et la force ancestrales : ils représentent les *orixas*, divinités du candomblé, la religion d'origine yoruba pratiquée à Bahia. À leur suite, un groupe de danseurs et de danseuses réalisent une chorégraphie ; tous leurs vêtements sont faits du même tissu, mais chacun les a personnalisés à sa manière. Presque tous les hommes portent des pantalons courts, les femmes des robes ou des ensembles jupe-chemisier et tout le monde s'est paré pour l'occasion de tresses très sophistiquées ou encore de volumineuses coiffures afro.

Peu à peu, le cortège progresse et l'on peut apercevoir le camion-orchestre transportant les musiciens et les chanteurs qui accompagnent une déesse, un dieu, un roi, une reine. Il s'agit, dans certains cas, des gagnants d'un concours de beauté. Sur la grande structure mobile sonore, des étendards portent le nom du bloc et des visages d'hommes et de femmes noires, ou encore la carte d'un pays africain, l'accessoire d'un *orixa*, le symbole d'une lutte, le dessin d'un instrument de musique, des paroles de chansons. Derrière le camion, un groupe de percussionnistes s'avance : trente, quarante, voire une centaine de musiciens jouent dans une coordination parfaite. À sa suite, la foule des gens, qui dansent sans faire partie de la chorégraphie, accompagne le bloc. Certains groupes accomplissent, avant la première sortie du bloc, un rituel inspiré des cérémonies du candomblé afin d'assurer le bon déroulement des défilés¹.

Ces groupes essayent de mettre en évidence des liens avec l'Afrique. D'un côté, ils utilisent des symboles de la religion candomblé et de l'art martial capoeira, des pratiques qui revendiquent leurs origines africaines. De l'autre, ils mettent en lumière les actions contre le racisme menées par des politiciens et musiciens africains.

Parmi les groupes qui défilent au carnaval et se revendiquent comme afro-descendants, on distingue deux catégories, les *afoxés* et les blocs « afro ». Les premiers sont décrits comme « le candomblé de la rue », en faisant référence à leurs performances très proches des rituels de cette religion mais exécutés dans les parcours des défilés carnavalesques. Ces groupes représentent les dieux et les danses de la religion du candomblé ; les chants qui accompagnent leurs performances sont en langue yoruba, celle utilisée dans les rituels du candomblé. Les *afoxés* ont été déclarés en 2010 « patrimoine immatériel de l'État brésilien ». Les seconds, les blocs « afro », mettent en valeur l'héritage africain des Bahianais mais leurs références vont au-delà des éléments du candomblé. Les vêtements, les paroles des chants, la musique, les chorégraphies et les mises en scène soulignent les liens avec le continent africain et les grandes figures des mouvements en faveur de l'égalité des droits pour les Noirs au plan mondial.

Parmi les blocs « afro » et les *afoxés*, seuls les plus connus font payer les participants pour être présents dans leur cortège. Les autres groupes organisent une collecte de fonds pour le carnaval et, dans certains cas, les participants confectionnent eux-mêmes leurs vêtements au siège du bloc. Dans les faits, la survie des blocs « afro » de moyenne importance dépend de la diversification des travaux de leur directeur. Certains d'entre eux sont musiciens et organisent des représentations musicales pour leur bloc. D'autres vendent différents articles au siège du bloc (des souvenirs, de la nourriture, etc.), travaillent

¹ - Pour une analyse du rituel d'*Ilê Aiyê*, voir Agier, 2000 : 141-150.

avec la communauté noire de Salvador en proposant des cours : fabrication d'instruments, ouverture au public des répétitions des shows ou encore cours de percussions pour les étrangers qui peuvent ainsi former leur groupe et se joindre au carnaval. Aujourd'hui, entre *afoxés* et blocs « afro », ce sont près de 150 groupes qui défilent au carnaval de Salvador. L'élaboration d'une identité rituelle, qui fait face aux discriminations quotidiennes, est à l'origine du succès de ces groupes.

L'africanisme rituel

En 1975, un groupe de jeunes noirs participe au carnaval. Ils parcourent les rues des villes en se moquant des Blancs et, malgré la colère de quelques journalistes et de certains membres du public, remportent le premier prix (Agier, 2000 : 7). C'est ainsi que débute l'histoire d'*Ilê Aiyê*, qui est devenu le bloc le plus connu de Salvador et, au-delà de sa participation spectaculaire au carnaval, une institution importante dans la défense des droits de la communauté noire.

Suite au succès d'*Ilê Aiyê*, plusieurs blocs « afro » se sont organisés. La multiplication des blocs « afro » dans les années 1980 s'expliquent par plusieurs raisons : d'abord, des divergences au sein des membres d'*Ilê Aiyê* sont apparues, conduisant certains d'entre eux à créer leur propre bloc ; ensuite, le carnaval étant perçu comme un exutoire et un espace d'expression des discriminations, certains jeunes ont pris l'initiative de former leur bloc dans le but de dénoncer les inégalités dont ils faisaient les frais.

Parmi les thèmes choisis chaque année, les références à l'Afrique et à certaines figures politiques sont récurrentes et sont inscrites sur le camion-orchestre. Il est ainsi courant d'y voir des photos de Nelson Mandela ou de Fela Kuti. Des blocs « afro » comme *Muzenza* mettent l'accent sur la musique reggae et son plus grand représentant, Bob Marley. D'autres groupes rendent hommage à une personnalité de l'état de Bahia qui est reconnue pour son engagement en faveur de la communauté noire. Récemment, des blocs ont choisi le Président du Brésil, les chanteurs ou les musiciens des autres blocs comme thème de l'année.

Parmi les noms des groupes, certains sont d'origine yoruba comme *Mâle Débale* (« Noirs musulmans »), *Orioba* (« tête de roi »), *Agbara* (« force », « pouvoir »), *Monas Odaras* (« belles femmes »). D'autres noms sont choisis dans la langue bantoue : *Mutuê* (« tête »), *Banloma* (« rassemblement de personnes »). D'autres blocs rendent hommage aux luttes des descendants d'esclaves en Amérique, comme *Afro Quilombo*, *Blocão da Liberdade* et même *Malcolm X*.

Les thèmes choisis par chaque bloc qui inspire la décoration du camion-orchestre, les costumes et les paroles des chansons, font référence à un pays africain (son histoire, ses luttes d'indépendance, ses anciens rois et reines), aux personnages ou aux récits de la mythologie yoruba (comme les trois épouses de Shango : Iansa, Oxum et Obà), à la lutte menée par la population noire (« femmes noires, résistance et force dans la préservation de la race », « hommage aux femmes guerrières vivantes et aux *mametos* et *ialorixas* ou guerrières mortes ») ou à un personnage important de la communauté noire de la ville ou de l'État. Parfois, des artistes du pays sélectionné par le bloc sont invités à Salvador, le bloc *100 censura*, par exemple, fête ses 20 ans en 2009 avec des chanteurs et des musiciens sénégalais.

Parallèlement à ces références écrites et chantées à l'Afrique, les tenues dénotent également la revendication d'une identité africaine. Les shorts, les mini-jupes, les jeans et les t-shirts de tous les jours font place à des costumes confectionnés pour l'occasion et marquant l'identité du bloc. L'idée, encore une fois, est de faire le lien avec l'Afrique et l'Afro-Amérique.

Bien que le thème du bloc change d'une année à l'autre, le style vestimentaire reste quasiment le même, comme l'explique le directeur du groupe *Muzenza* :

« On a un thème chaque année et, selon ce thème, on fait les costumes. Mais, généralement, nous suivons le même modèle : moitié africain, moitié jamaïcain... C'est une grande blouse, des pantalons et un bonnet. Le bonnet est le même mais, dans l'esprit du candomblé, il a un nom. Il s'appelle 'filà'... Dans l'esprit jamaïcain, on l'appelle 'casquette'. C'est un petit bonnet rond qu'on utilise. Dans notre dialecte, nous employons les deux noms. » (La traduction est la mienne²)

Ainsi, pendant l'événement festif, la communauté noire de Salvador mobilise les références d'une Afrique imaginée et les icônes de la culture noire mondialisée. La mise en scène surprenante du monde noir n'est pas un processus d'inversion de statut. Le carnaval apparaît bien comme un moment cathartique mais il ne s'agit pas d'une inversion rituelle de la hiérarchie sociale. Une autre identité se met en place. Les costumes, les coiffures, les bijoux et le maquillage ne participent pas d'une appropriation caricaturale des objets identifiant l'Autre. Tout ce que l'on porte tend à souligner la beauté et la splendeur de la communauté en fête :

« En s'africanisant de diverses manières (cérémonies, danses, tenues, chants, etc.), les Noirs des blocs afro et des *afoxés* utilisent l'événement carnavalesque pour établir une correspondance arbitraire entre certains traits culturels réinventés et une condition sociale présente, elle aussi interprétée et travestie. Ils réalisent ainsi un travail collectif de réinvention et de mise en scène de l'identité qui offre une réponse aux formes particulières du racisme brésilien. » (Agier, 2000 : 54)

Les afro-descendants de Salvador profitent du contexte carnavalesque pour échapper à leur marginalisation sociale, du fait de la couleur de leur peau, dans le but de retrouver l'honneur de leurs origines : ils sont descendants de rois, de reines, de héros, de grands musiciens, de marrons guerriers. Ils se présentent comme les dépositaires d'une mythologie complexe et les héritiers d'un art martial très élaboré. Il s'agit de revendiquer leur « africanisme ». Erwan Dianteill souligne que l'« africanisme » fait référence à la « revendication d'une identité africaine » tandis que l'« africanité » caractérise la « présence de traits culturels africains dans une population » (Dianteill, 2006 : 28). Dans ce cadre, nous constatons qu'à Salvador, des pratiques d'origine africaine (le candomblé et la capoeira) sont utilisées dans une démarche d'africanisme. Or la société de Salvador est marquée par une hiérarchie socio-raciale héritée de la période coloniale, c'est pourquoi la population noire de la ville fait encore aujourd'hui l'objet de diverses formes de discrimination : son accès à l'éducation et à la santé est limité, ses conditions de travail sont plus souvent précaires et le taux de participation politique est moins élevé. Michel Agier décrit ce phénomène comme une « expérience de la liberté dans la situation rituelle, une des situations vécues au cours de toute la vie vécue... Un déplacement carnavalesque a lieu, un espace et une temporalité autres sont créés et créent le cadre rituel au sein duquel d'autres paroles et d'autres représentations de soi sont possibles » (Agier, 2000 : 24). Il explique que la mise en place de l'instant rituel implique l'annulation temporelle du

² - « Cada ano é um tema e dentro do tema a gente faz a fantasia. Mas geralmente nos usamos um padrão, é assim meio estilo negro africano, meio jamaicano. E geralmente uma roupa com bata... E tipo bata, calça, casquete. Casquete é um, dentro do conceito do candomblé ele tem um nome, chame 'filà', dentro do conceito do candomblé. E no conceito jamaicano ele já é chamado casquete, que já é um chapeuzinho redondinho que se usa. E no nosso dialeto nós usamos dos nomes. Umas pessoas usam 'filà' e outras casquete ». Entretien avec Jorge Dos Santos, directeur du bloc *Muzenza* le 7 février 2011.

parcours individuel : il s'agit d'un état de *communitas* à l'intérieur du bloc. En effet, je ne suis plus cette fille qui se lisse les cheveux pour aller travailler (exigence de bien des patrons), je suis une déesse d'ébène entourée de déesses et de dieux d'ébène.

Dans le cas de Salvador, deux remarques quant à la ritualisation de la contestation politique et sociale doivent être faites. D'une part, elle tend à se perpétuer au-delà de la temporalité carnavalesque et, d'autre part, il s'agit d'une résistance au pouvoir hégémonique de la classe dominante (plutôt blanche) de Salvador. Bien que le point culminant, au cours de l'année, pour les blocs « afro » soit le carnaval, la réalisation du royaume noir dans l'espace et le temps du carnaval se répercute dans la vie de la société bahianaise. Les directeurs des blocs, les musiciens, les danseurs et les participants s'accordent à affirmer que les conditions de vie des Afro-descendants à Salvador se sont améliorées grâce aux revendications exprimées lors du carnaval.

L'évocation des liens avec l'Afrique, l'exaltation des artistes et activistes africains et afro-américains ainsi que l'accent mis sur la religion d'origine yoruba jouent aujourd'hui un rôle très important dans le positionnement de la population afro-descendante dans la société bahianaise. Par l'appropriation et l'exhibition de référents transnationaux, les Noirs de Salvador mettent en œuvre une résistance politique. Le carnaval devient non seulement un espace privilégié de l'expression d'une résistance symbolique face à la culture dominante, mais aussi une performance rituelle qui fait apparaître les rapports de domination qui se jouent dans la société par le contrôle des espaces de la ville.

Les blocs « afro » sont ainsi devenus des institutions fondamentales dans différents quartiers en organisant des activités tout au long de l'année. Vania Oliveira, qui a été deux fois reine du bloc *Malê Débale*, explique la réussite des blocs « afro » :

« Les blocs afro sont des références de travail ; lorsqu'ils défilent au carnaval, ils rendent ce travail visible. Le bloc afro n'apparaît qu'au carnaval, il est de la communauté, il fait un travail de reconstruction identitaire, il a une responsabilité sociale. Le bloc donne aussi des cours gratuits dans les communautés... Les blocs ont été fondamentaux dans la transformation et la valorisation de la population noire. Les blocs sont une forme de réaffirmation de soi, ils m'indiquent la façon de réaffirmer mon identité. Le carnaval est aussi une forme de manifestation politique, il est l'espace que j'ai pour me manifester politiquement, comprendre le lieu que je peux occuper. C'est ce que permet l'existence des blocs afro. » (La traduction est la mienne³)

Le directeur du bloc *Alabê* exprime également l'idée que les blocs « afro » jouent un rôle fondamental dans le processus de reconnaissance de la population noire de Bahia :

« Suite au lancement des blocs afro [...] les Noirs de Salvador de Bahia se sont affirmés en valorisant leur esthétique, leur identité. Le Noir aspire à s'assumer en tant que Noir. Ce n'était pas comme ça dans le passé. Avant, être Noir était synonyme de pauvreté, de discrimination. C'était synonyme de discrimination même pour le Noir lui-même. Il se

³ - « Os blocos afro son referencia de trabalho, quando salem no carnaval, são resultado de um processo que começa desde o inicio do ano. O bloco afro não aparece sô no carnaval, ele esta na comunidade, faze un trabalho de reconstrução identitaria, teme un trabalho de responsabilidade social. O bloco tene trabalho tamben de aulas gratuitas, dentro das comunidades... Os blocos afro são fundamentais en esa transformação, en esa valorização de la população negra. Os blocos são uma forma de reafirmação, a forma que eu reafirmo minha identidade. O carnaval é uma forma de manifestação politica também, é o espaço que eu tenho de me manifestar politicamente, entender o lugar que eu posso ocupar, esso vem dentro dos blocos afro. » Entretien avec Vania Oliveira, le 27 février 2012.

sentait vraiment dans une situation lamentable. Aujourd'hui, les Noirs se réaffirment à travers le bloc. » (La traduction est la mienne⁴)

Les groupes carnavalesques « afro » à Salvador sont conscients du fait que leur participation au carnaval est une manière de s'opposer à la domination sociale, économique et politique dont ils souffrent. Le directeur du bloc *Okanbi* explique :

« La plus grande protestation de ce mouvement est le carnaval, où nous allons dans la rue avec une intention festive et, en même temps, de contestation, nous demandons des emplois, des logements, l'égalité... » (La traduction est la mienne⁵)

Pour sa part, le directeur du bloc *Tomalira* estime que le carnaval est un espace privilégié de revendication :

« Le carnaval donne l'occasion de se mobiliser, de devenir visible. C'est un moment politique aussi, de protestation et d'expression. Au carnaval, vous pouvez parler de choses qui ne sont pas bien. » (La traduction est la mienne⁶)

Le responsable du groupe *Os Negões* pense, quant à lui, que l'image des Noirs à Salvador a évolué grâce aux blocs « afro » :

« C'est important, pour montrer ce que le Noir possède. La plupart du temps, les personnes pensent que le Noir est de la favela, que le Noir ne fait que voler. Eh non. Il y a aussi des gens bien dans le milieu noir, dans le mouvement noir. Le mouvement noir sert à cela : montrer ce que le Noir est. Nous montrons la beauté du Noir au carnaval, la conscience du Noir, l'intelligence du Noir. » (La traduction est la mienne⁷)

Les pratiques de résistance varient, changent, évoluent et s'adaptent aux multiples formes de dominations sociales. Le carnaval est le théâtre où s'expriment les revendications des groupes s'identifiant comme afro-descendants. Lorsque, dans les années 1970, le premier bloc « afro » a été créé, les provocations envers les Blancs étaient récurrentes. Par exemple, les membres du bloc *Ilê Aiyê* chantaient : « Blanc, si tu savais / La valeur du noir / Tu prendrais un bain de goudron / Et tu deviendrais noir toi aussi. »⁸ De nos jours, l'exaltation de la beauté noire (couleur de la peau, nez, cheveux frisés) est prédominante dans les chansons mais l'Autre (le Blanc et/ou le riche) n'est pas mentionné explicitement, on ne s'oppose frontalement à personne.

Tous les blocs « afro » entendent mettre en valeur ce qu'ils considèrent comme étant l'identité « africaine » mais aussi les individus de la communauté noire eux-mêmes en valorisant

⁴ « Depois do lançamento dos blocos afro [...] o negro procura se assumir realmente como negro. E coisa que no passado não era assim. Que ser negro outrora, era sinônimo de pobreza, era sinônimo de discriminação. E era sinônimo de discriminação até pelo próprio negro, que se sentia realmente em determinada condição. E hoje os negros se afirmam realmente através do bloco. » Entretien avec Alirio Macêdo Pitta, le 14 février 2011.

⁵ « O maior protesto desse movimento é o carnaval, a onde nós vamos à rua com uma proposta de brincar e ao mesmo tempo protestar, pedindo emprego, renda, igualdade... » Entretien avec Jorjão Bafafé, le 17 février 2011.

⁶ « O carnaval significa um grande momento para todos de se mover, de extravasar. Um momento de política também, de protestar, de falar. O carnaval serve para você falar das coisas que não estão bem. » Entretien avec Renato Kalile, le 24 février 2012.

⁷ « É importante para mostrar o que o negro tem. Na maioria das vezes as pessoas pensam que o negro só está na favela, que o negro só rouba. E não. Tem muita gente de bem também no meio negro, no movimento negro. O movimento negro está aí para isso : mostrar o que o negro tem. E a gente mostra no Carnaval a beleza do negro, a consciência do negro, a inteligência do negro. É isso que a gente e os outros blocos fazemos. » Entretien avec Tiago Borges, le 11 février 2012.

⁸ « Branco, se você soubesse / O valor que o preto tem / Tu tomava um banho de piche / Branco e, ficava preto também. » Paroles de la chanson « Qué Bloco é Esse ? » d'Ilê Aiyê.

le travail des participants au carnaval. Cependant, des clivages tendent à apparaître au sein des blocs « afro » eux-mêmes, en particulier une forme de discrimination dirigée contre les femmes.

Les femmes dans les blocs « afro »

Les femmes sont intégrées aux blocs « afro » depuis le début d'*Ilê Aiyê*, elles y ont participé en tant que protectrices spirituelles, danseuses, couturières, chanteuses, stylistes et chorégraphes. Leur rôle se limitait souvent aux coulisses. Peu à peu, pourtant, des femmes ont pris les rênes des blocs et ont impulsé la création d'associations composées exclusivement de femmes. Ces femmes sont non seulement confrontées à l'idéologie raciale dominante, à l'accaparement par les hommes des espaces symboliques, lesquels permettent l'expression d'une dissidence, ainsi qu'aux logiques du marché des arts et des spectacles. Vera Lacerda est une des premières directrices de bloc. Historienne et philosophe, elle crée en 1980 le groupe *Araketu*, lequel s'est donné pour objectif de transmettre au public l'histoire de l'Afrique. Vera Lacerda admet qu'il lui a fallu être autoritaire pour faire entendre sa voix et être reconnue dans un monde dominé par les hommes (Silva et Vieira, 2011 : 196). Parmi les groupes composés exclusivement de femmes, on trouve le bloc *Didà*, (« pouvoir de création » en langue yoruba). Sa première participation au carnaval date de 1993, le bloc est alors dirigé par le *mestre* de samba Neghiño qui donnait des cours de musique et de peinture aux femmes et aux jeunes filles. Cette initiative, qui a permis de créer un groupe de femmes percussionnistes, a été vivement critiquée au sein des blocs « afro ». *Didà* est maintenant dirigé par des femmes et, au-delà de sa participation au carnaval, il continue à donner des cours de percussion et à animer des ateliers d'insertion pour les jeunes filles et les femmes dans différents quartiers de Salvador.

A *Mulherada* est un autre groupe formé et dirigé par des femmes. Monica Kalile l'a fondé en 2001, indignée par la faible représentation des femmes dans les événements musicaux « afro ». Face à ses réclamations et à ses plaintes, les organisateurs des shows et répétitions des blocs « afro » ont argué qu'il n'y avait pas de musiciennes. Monica Kalile a donc rassemblé un groupe de femmes percussionnistes, donnant au genre une dimension politique⁹. En effet, chaque année, les thèmes choisis par ces groupes pour le carnaval sont centrés sur l'égalité des sexes¹⁰, les droits des femmes, la valorisation des travaux traditionnels féminins¹¹ et la lutte contre les violences faites aux femmes¹².

Plus que la participation en tant que musiciennes et responsables de l'organisation et de la gestion des ressources, les femmes s'investissent aussi dans les paroles des chansons et les mises en scène de leur bloc. Les directrices des groupes féminins se trouvent confrontées à de multiples difficultés, parmi lesquelles la recherche de sponsors est la plus récurrente car ceux-ci sont peu enclins à investir leurs capitaux dans des groupes uniquement féminins. Pour compenser ce manque à gagner, certains groupes ont

⁹ - Entretien avec Monica Kalile, directrice du bloc *A Mulherada*, le 15 février 2011.

¹⁰ - « Les femmes du XXI^e siècle, c'est la percussion féminine », thème d'*A Mulherada* en 2011.

¹¹ - « Bahianaise d'Acarajé » était le thème du bloc *Didà* en 2011 pour rendre hommage aux femmes cuisinières et vendeuses d'acarajé. « Acarajé : beignets de haricot frites dans l'huile de palme » (Agier 2000 : 243). « Dona Canô raconte l'histoire des femmes du Recôncavo », thème de *Didà* en 2012 pour rendre hommage à la mère des artistes Caetano Veloso et Maria Bethania ainsi qu'aux femmes de sa région.

¹² - « Des tambours pour la fin de la violence », thème d'*A Mulherada* en 2010.

développé des stratégies dans le but de satisfaire les entrepreneurs les plus frileux. Par exemple, *A Mulherada* accepte des hommes parmi la foule qui les accompagne mais l'orchestre musical est totalement féminin. Par ailleurs, les initiatives sociales que ce groupe met en œuvre durant l'année s'adressent exclusivement aux femmes.

Même si les femmes participent à tous les niveaux de l'organisation des blocs – la recherche de financements, la trésorerie, la conception artistique des défilés, etc. –, seulement 23% des groupes « afro » sont dirigés par des femmes (Machado et França, 2010 : 13). Par conséquent, au-delà du caractère festif de leur participation, la création de blocs féminins témoigne de l'existence d'une contestation basée sur le genre, accusant l'exercice d'une domination masculine au sein du carnaval et, plus largement, dans la société bahianaise.

D'autres différences se sont introduites entre les dirigeants des blocs et la communauté noire de Salvador. Elles s'enracinent dans la réussite commerciale dont profitent certains blocs « afro ». L'augmentation du coût des droits pour participer au carnaval aux côtés du bloc, l'imposition de restrictions pour assister aux répétitions, l'arrivée de chanteuses « blanches », etc. sont autant de nouvelles normes qui ont provoqué le mécontentement des fidèles des blocs. La partie qui suit va donc s'intéresser à ces nouvelles transformations issues de l'introduction d'une logique marchande dans le carnaval, lequel doit être analysé non seulement comme un moment cathartique, servant à mettre en scène une identité valorisante pour les Noirs de Salvador, ou encore comme le lieu d'une domination masculine mais aussi comme un intervalle spatio-temporelle permettant l'expression de clivages socio-économiques au sein de cette communauté.

L'arrivée sur le marché

Plusieurs groupes carnavalesques « afro » et militants connaissent un succès commercial indéniable. La musique, les mises en scènes, les références à l'Afrique, leur caractère revendicatif et le spectacle qu'ils offrent attirent un public brésilien et international en quête d'exotisme, comme l'explique l'anthropologue brésilien Jose Jorge de Carvalho :

« La culture afro marche comme un fétiche puissant pour les consommateurs blancs, par la promesse d'un moment de convivialité et de fête, d'un contact interpersonnel direct, riche et sans barrières, d'une relation non marchande et d'une expérience dionysiaque. Plus encore, elle vient favoriser une utopie sensualiste ou anti-intellectualiste. » (Carvalho, 2002 : 6 ; la traduction est la mienne¹³)

Lorsqu'un groupe attire la foule au carnaval, son succès peut s'étendre bien au-delà de la ville et des frontières nationales. Il obtient alors des parrainages, des contrats, des investissements et peut être amené à enregistrer des albums et des vidéos. Force est de constater que l'intrusion de cette logique marchande a conduit à l'affaiblissement du caractère revendicatif du bloc. La musique, l'esthétique et le discours deviennent un produit économique sur le marché culturel. Mais, s'il est vrai que certains d'entre eux dépolitisent leur discours et leurs mises en scène, les directeurs affirment qu'ils continuent à effectuer un travail social auprès de la communauté noire (il s'agit surtout d'ateliers d'estime de soi et de cours de musique, de danse ou d'informatique). Ce qui ne suffit pas à rassurer leur public bahianais :

¹³ – « La cultura afro funciona como un fetiche poderoso entre los consumidores blancos, por la promesa de un tipo de convivialidad alegre, un contacto interpersonal directo, rico y sin barreras, una relación no-económica y una experiencia de lo dionisiaco. Mas aún, ella viene a favorecer una utopía sensualista, o anti-intellectualista. » (Carvalho, 2002 : 6)

« Ils travaillent pour les gens des médias. Où qu'ils aillent, il y a les médias, ils ont besoin d'eux... Pour moi, ils ne travaillent pas pour la population noire mais pour leur propre subsistance. » (la traduction est la mienne¹⁴)

Non seulement ces groupes ont le privilège d'emprunter les parcours les plus réputés du carnaval, et aux meilleurs horaires, sont parrainés par les sponsors les plus fortunés, mais ils sont aussi devenus de puissantes industries culturelles entretenant judicieusement une image dissidente. Le cas le plus représentatif de l'introduction de certains blocs dans l'économie de marché est le groupe *Olodum*. Pendant longtemps, la lutte contre le racisme a été le cheval de bataille de ce bloc. Mais, à la suite de l'enregistrement d'un album avec le producteur Paul Szymon et la production d'une vidéo avec Mickael Jackson, les directeurs du bloc ont orienté une partie de leur activité vers la création et le développement d'une marque éponyme à succès. En janvier de l'année 2012, le bloc a lancé une collection de prêt-à-porter et le carnaval est devenu à cette occasion une vitrine publicitaire : des jeunes femmes et des hommes ont défilé avec les maillots de bain, les t-shirts et les paréos *Olodum*. Un des chanteurs du bloc était chargé de présenter la collection¹⁵. Il recourait à des expressions telles que « liberté », « égalité », « conscience des valeurs », « évolution de la démocratie » et « société égalitaire » pour faire la promotion de vêtements qui perpétuent l'idéal d'un corps athlétique et qui sont à des prix inabordables pour la grande majorité des Afro-descendants de Salvador. *Olodum* est également critiqué pour les prix de ses concerts et de ses performances. Plusieurs blocs « afro » organisent de petits concerts dans le quartier du Pelourinho tout au long de l'année et la plupart d'entre eux sont parrainés par des institutions officielles, raison pour laquelle ils sont gratuits. Mais les groupes les plus réputés, comme le sont *Olodum* ou encore *Cortejo Afro*, font payer l'entrée de leurs concerts à des tarifs prohibitifs, suscitant des protestations au sein de leur public. Ednalva Neves dos Santos, qui a été danseuse à *Olodum* et qui vit aujourd'hui en Espagne, s'indigne en expliquant :

« J'ai été danseuse à *Olodum* il y a 10 ans et, si je vais aujourd'hui à un show, il faut que je paie... J'ai contribué au succès du bloc et je dois payer. Je trouve que ce n'est pas faire preuve de respect. Je sais qu'il est question d'investissements, qu'ils ont des frais,

¹⁴ - « Eles trabalham pra população da mídia. Aonde quer que eles vão tá, na mídia, então eles precisam dessa população..., pra mim não trabalha em função da população negra, sim pela sobrevivência de cada um deles » Entretien avec Ednalva Neves dos Santos, le 27 février 2012.

¹⁵ - « O Olodum criou uma coleção de moda urbana inovadora, original e com nova consciência de qualidade, conforto e design. A Coleção do Alto Verão Olodum 2012 segue a influência da filosofia iluminista como forma de manifesto. Sua concepção visual ilustra os momentos que expressam os princípios do movimento exaltando a bandeira da liberdade, igualdade e fraternidade. As modelagens valorizam o conforto, o bem-estar com estilo despojado e sofisticado. O destino é o corpo do jovem, integrante da parcela atualizada da sociedade, com a consciência de valores e ações politicamente corretas... A Coleção... vai de encontro com pessoas que encaram a vida como uma batalha, que lutam por uma constante evolução da democracia e preservam a independência e a individualidade do mundo, que acreditam numa sociedade mais igualitária... Essa aí é a nova coleção, a Coleção Alto Verão do Olodum 2012 do Planeta Olodum, que é a loja do Olodum. » « Olodum a créé une collection urbaine, innovante, originale dans le souci de concevoir des vêtements de qualité, confortables et design. La collection Été 2012 d'Olodum est influencée par la philosophie de l'illuminisme et se présente comme un manifeste. Leur esthétique respecte les mouvements du corps et brandit le drapeau de la liberté, de l'égalité et de la fraternité. Les vêtements valorisent le bien-être avec un style confortable et sophistiqué. Le modèle est le corps du jeune, qui appartient à la société moderne, ayant la conscience des valeurs et des actions politiquement correctes... Cette collection est destinée à des personnes qui assument la vie comme une bataille, qui luttent pour une constante évolution de la démocratie et qui préservent l'indépendance et l'individualité du monde.... Ceux qui croient en une société plus égalitaire... Voici la collection Été d'Olodum déjà disponible dans le magasin du bloc » (La traduction est la mienne). Discours lors d'une répétition du bloc Olodum, le 13 février 2012.

mais j'ai contribué au succès du bloc 10 ans de ma vie, vous comprenez ? Mais j'arrive aujourd'hui et je dois payer l'entrée, c'est irrespectueux ! Dans les autres blocs où j'ai été danseuse, où je ne suis pas restée 10 ans, mais j'y suis allée, j'ai fait un show et je suis partie, je ne paie pas ! Aujourd'hui, je vais à *Muzenza*, et je ne paie pas, et si je paie, c'est la moitié. Mais à *Olodum*, où j'ai travaillé le plus longtemps, je paie, je trouve que c'est le comble de l'absurde. » (la traduction est la mienne¹⁶)

L'arrivée de certains blocs sur le marché les a conduit à diversifier leurs activités afin d'optimiser leur réussite économique : commercialisation d'objets et de vêtements, organisation de concerts avec des chanteurs de musique axé, participation à des campagnes publicitaires. Le glissement des activités des blocs, de la contestation politique vers la recherche d'une plus-value, est critiqué. Par exemple, beaucoup de personnes ont été déçues par la présence de la chanteuse Claudia Leitte dans le camion-orchestre d'*Ilê Aiyê* :

« Ils [*Ilê Aiyê* et Claudia Leitte] ont le même sponsor qui a établi certaines règles. *Ilê* a résisté mais, à la fin, l'argent a parlé plus fort. Et tu vas me demander : pourquoi elle ne peut pas monter au trio ? Parce qu'elle n'en fait pas partie. Nous avons d'autres chanteuses plus compétentes qu'elle, qui sont noires et ont besoin d'une vitrine. Elles pouvaient bien être là et chanter. » (La traduction est la mienne¹⁷)

Le bloc *Os Negões* se trouve confronté à la même polémique. L'entreprise Petrobras finance substantiellement le bloc et a demandé, en contrepartie, que les membres du groupe organisent une « réception afro » pour souhaiter la bienvenue au nouveau président de la compagnie¹⁸. Concenção Freitas, licenciée d'Histoire, résume la situation :

« L'esthétique noire est à la mode. Je ne sais pas si cela est bon ou pas. Il y a des aspects positifs et négatifs. Mais les blocs afro font ça, ils montrent que nous avons une culture. Chaque fois que nous faisons quelque chose, cette chose était absorbée, montrée et vendue par une autre personne. À travers les blocs afro, nous nous vendons nous-mêmes et nous popularisons ce que nous faisons et ce que nous sommes. » (La traduction est la mienne¹⁹)

La réussite commerciale de ces groupes engendre aussi de nouveaux conflits sur la scène carnavalesque. Les directeurs des grands blocs sont accusés de reproduire le système d'exploitation des colonisateurs blancs. Ils accapareraient la plupart des revenus des concerts et paieraient peu les musiciens et les danseurs. Des tensions sont apparues au sein des blocs « afro » entre les directeurs et les autres membres des groupes. Cette année, par exemple, un des directeurs d'*Ilê Aiyê*, Fernando Ferreira, a été accusé d'avoir

¹⁶ - « Fui dançarina do *Olodum* há 10 anos atras, e se eu chego hoje pra entrar pra assistir um show eu tenho que pagar... Eu contribui pro crescimento do bloco, eu tenho que pagar. Então acho que isso não é um respeito. Eu sei que a realidade é que eles investe, eles têm um gasto, mas eu contribui pro crescimento 10 anos da minha vida, entende ? Mas eu chego hoje eu tenho que pagar uma portaria pra entrar, eu acho um desrespeito. Em lugares que eu já participei como dançarina e que não contribui, tipo assim, 10 anos, entrei, fiz um show e sai, hoje eu chego lá, a *Muzenza* chegou, sabe ? E eu não pago, ou se pago pago metade. Mas dentro do *Olodum*, onde eu trabalhei esse tempo todo da minha vida, eu pago. Eu acho o cumulo do absurdo. » Entretien avec Ednalva Neves do Santos, le 27 février 2012.

¹⁷ - « Eles tem o mesmo patrocinador que estabeleceu algumas regras. O *Ilê* até relutou, mas no final, o dinheiro falou mais alto. E aí você vai me perguntar : po, porque ela não pode subir no trio ? Porque ela não faz parte daquilo. Temos outras cantoras que são muito mais competentes do que ela, que são pretas e precisam de visibilidade. Podiam muito bem estar ali, cantando. » Entretien avec Concenção Freitas, le 25 janvier 2012.

¹⁸ - Entretien avec Tiago Borges, le 11 février 2012.

¹⁹ - « É isso, a estética negra é moda. E eu não sei até que ponto isso é bom ou ruim. Há aspectos positivos e negativos. Mas os blocos afro vem pra isso. Mostrar que a gente tem cultura. Porque, sempre que a gente produziu alguma coisa, essa coisa foi absorvida, mostrada e vendida por outra pessoa. E através dos blocos afro, nós mesmos vendemos e popularizamos o que a gente produz. » Entretien avec Concenção Freitas, le 25 janvier 2012.

agressé physiquement et verbalement la professeure Dayse Sacramento pensant qu'elle avait permis à un autre participant de se joindre au bloc sans avoir payé. Dayse Sacramento a porté plainte auprès de l'observatoire des discriminations contre les femmes et la population LGTB. Elle écrit sur son blog :

« Le bloc, qui incite au renforcement de l'autonomie des femmes noires avec ses chansons, doit le mettre en pratique par ses actions. » (La traduction est la mienne²⁰)

On constate donc que la volonté de valoriser la culture « afro » est à la base de la création et des initiatives de certains blocs du carnaval. En cela, ils sont comparables aux batucadas (groupes de percussionnistes), à la capoeira, la musique reggae, aux rituels du candomblé ou encore à la santeria et au hip-hop. Leur particularité reste d'avoir assimilé les exigences de la logique marchande et d'avoir infléchi leurs revendications militantes au profit de discours plus consensuels, à l'instar de ce que décrit J. Carvalho :

« Ce qu'on appelle afro est maintenant la contrepartie nécessaire de l'ethnocentrisme occidental, qui en a fait un être étrange qu'on aime bien, sa place est déjà établie comme intime et sûre. Ce que la culture afro possède d'exotique n'est pas menaçant, il s'ajoute au plan rationnel déjà établi et le complète. » (Carvalho, 2002 : 5 ; la traduction est la mienne²¹)

Salvador, ville noire festive, attire des milliers de touristes chaque année. Les blocs « afro » ont voulu combattre la ségrégation dont ils ont été l'objet en mettant en valeur la population noire. Cette démarche leur a valu la reconnaissance des Bahianais et un important succès commercial. Cependant, divers clivages surgissent entre la population noire et les blocs « afro » : les femmes noires accusent ces institutions de discrimination et plusieurs personnes manifestent leur mécontentement face aux prix pour sortir dans les défilés, à l'invitation des chanteuses « blanches » aux shows et aux actions des directeurs des blocs. Le défi est considérable mais aussi paradoxal : les blocs sont prisonniers de l'ambiguïté de leur statut, qui oscille entre les revendications et une réussite économique (apportant aux musiciens et autres membres du bloc une amélioration de leur condition de vie, voire une ascension sociale), et les critiques de la population qu'ils disent représenter et pour laquelle ils se battent.

²⁰ - « O bloco que incita o empoderamento das mulheres negras nas suas canções precisa concretizar este fato em ações. »

²¹ - « Lo afro es ahora la contraparte necesaria del etnocentrismo occidental que generó un extraño a que se tiene aprecio, cuyo lugar ya se estableció como íntimo y seguro. Lo que la cultura afro trae de exótico no amenaza, sino que se suma al plan 'racional' ya establecido ; enfin, lo complementa. » (Carvalho, 2002 : 5)

Références bibliographiques

Agier M.,

2000, *Anthropologie du carnaval. La ville, la fête et l'Afrique à Bahia*, Marseille, Éditions Parenthèses.

Carvalho J.,

2002, *Las culturas afroamericanas en Iberoamérica : lo negociable y lo innegociable*, 311, *Antropologia*, Brasília, Departamento de Antropologia - Universidade de Brasília.

Dianteill E.,

2006, *La samaritaine noire. Les églises spirituelles noires américaines de la Nouvelle-Orléans*, Paris, Éditions de l'EHESS.

Machado J. et França C. (dir.),

2010, *Carnaval no Feminino*, Salvador, Governo do Estado da Bahia, Secretaria de Promoção da Igualdade.

Silva L. et Vieira A.,

2011 (2006), *Mulheres do Vento, Mulheres do Tempo*, Salvador, Instituto A Mulherada.

Résumé

Cet article analyse les dynamiques en présence dans les groupes carnavalesques, nommés blocs « afro », à Salvador de Bahia au Brésil. L'identité « africaine » mise en scène dans ce moment festif a initialement visé à dénoncer le racisme et les exclusions quotidiennes. Or ce caractère contestataire côtoie désormais des enjeux économiques et sociaux surgissant avec la réussite commerciale des groupes. On observe donc une tension entre le fait de mettre en scène une identité qui se veut alternative et celui de profiter des avantages d'une réussite économique.

Doctorante en Ethnologie à l'Université de Nice Sophia-Antipolis (Laboratoire Interdisciplinaire Récits Cultures Sociétés, EA-3159), elle prépare une thèse de doctorat portant sur les dynamiques socio-politiques observées dans le contexte de transition statutaire de la partie française de l'île de Saint-Martin. À partir d'une anthropologie des institutions, il s'agit d'éclairer les relations de pouvoir et les processus de construction du lien social mis en œuvre au sein de réseaux relevant de champs à la fois hétérogènes et fortement imbriqués.

Mots-clés : Antilles – conflits – possession – pouvoirs – regards

Une ethnologie des conflits aux Antilles : jeux de regard, enjeux de pouvoir

Céline Peloso,

université de Nice Sophia-Antipolis

Au regard du thème de cette journée d'étude, je propose d'éclairer quelques formes de conflits observées en contexte antillais et, plus précisément, sur l'île de Saint-Martin. Située à 250 km au Nord de la Guadeloupe, Saint-Martin est une petite île des Antilles partagée entre la France et les Pays-Bas par une frontière symbolique. Ancienne commune guadeloupéenne, la partie française est depuis 2007 une Collectivité d'Outre-mer. Ce statut confère au pouvoir local davantage d'autonomie quant à la gestion et au développement de son territoire. C'est au sein de la nouvelle institution politique locale qu'a pris forme mon enquête. Il s'agissait d'observer les dynamiques socio-politiques à l'œuvre dans le processus de re-construction de la localité corollaire du changement statutaire.

Dans ce contexte, je découvrais différents réseaux d'acteurs et de médiateurs du processus étudié. La nouvelle institution politique locale constituait un point de départ pour observer ces discours et pratiques hétérogènes, issus de groupes diffus et dynamiques, construits et déconstruits contextuellement. En effet, cette recherche s'inscrit dans une anthropologie sociale et dans une anthropologie du politique. Du point de vue anthropologique, l'institution n'est ni homogène, ni cloisonnée. Elle regroupe des acteurs variés qui s'inscrivent dans des réseaux relationnels plus vastes. D'où la pertinence du terme « réseau » qui ne délimite pas a priori un groupe d'individus, mais tient compte de leurs différentes inscriptions dans la société, y compris dans le champ de la politique. Et la tâche de l'ethnologue, ici, est justement d'appréhender le politique, multiforme et moins visible, qui lui est sous-jacent (Abélès, 1986, en ligne).

Un premier constat ressort d'une observation prolongée en milieu institutionnel : les conflits politiques révélés par le changement de statut ne relèvent pas de ce dernier. Que nous disent alors les conflits politiques des objets et processus conflictuels locaux ? Pour répondre à cette problématique, il faut replacer ce contexte particulier dans celui plus général des Petites Antilles.

D'une part, le contexte d'insularité s'impose naturellement aux sociétés antillaises. Cette contrainte géographique entraîne nécessairement une importante promiscuité entre les individus et entre les groupes, propice à l'émergence de conflits dus aux effets de la sensation d'enfermement que provoquent les limites insulaires. C'est d'autant plus le cas à Saint-Martin, dont la superficie n'excède pas 87 km², composé essentiellement de reliefs montagneux inaccessibles. Dans ce contexte, on ne peut pas se cacher. Comme l'a noté Francis Affergan en territoire martiniquais : « C'est une constatation sous forme de loi. Quel que soit le lieu que vous occupez, même le plus reclus, 'on' saura toujours où vous êtes, et donc 'qui' vous êtes. » (Affergan, 1983 : 168)

D'autre part, l'héritage colonial, qui marque les pratiques et les représentations des sociétés antillaises, constitue un instrument d'analyse pertinent des conflits locaux, à l'instar de l'analyse faite par Jean Benoist au sujet des effets des modes d'organisation des plantations à la Martinique sur la vie sociale contemporaine (Benoist, 1968, en ligne). L'organisation politico-économique saint-martinoise, héritée du système de plantation, nous éclaire, de cette façon, sur l'imbrication des différents « mondes » et conflits locaux et sur l'incidence de ces constructions relationnelles ambivalentes entre dominants et dominés sur la dynamique de rapports socio-culturels construits et consommés du dehors. Une extériorité intériorisée d'emblée conflictuelle que les corps et les apparences rendent visible et lisible.

Ces deux processus de construction sociale mettent en lumière un élément primordial pour une anthropologie des conflits aux Antilles : le regard. C'est à partir de ce point de vue que j'explicitai en quoi et comment le regard participe pleinement des processus conflictuels locaux à différentes échelles de la société ; ce qu'il révèle – sous des formes diverses, plus ou moins visibles – comme principal objet conflictuel et comme enjeux.

Des champs conflictuels imbriqués : territoire et réseaux

Le point de départ de cette analyse se situe à l'échelle des conflits politiques observés sur la partie française de Saint-Martin. Ceux-ci font émerger des conflits sous-jacents qui mettent en jeu des réseaux d'alliances territoriales et matrimoniales. Il faut dire que le « père » et premier président de la jeune Collectivité de Saint-Martin – héritier du patrimoine politique local, acquis au cours des deux derniers siècles par les Blancs-pays¹ – n'est autre que le plus grand propriétaire terrien de la partie française et le fondateur de la seule société d'économie mixte (SEM) ayant la charge des principaux biens immobiliers et chantiers publics du territoire. Le développement local, dans le contexte de mise en place de la nouvelle institution politique locale, dépendait donc essentiellement des intérêts de cette personnalité locale.

Les premiers mois de vie de la collectivité furent marqués par une politique d'urbanisation orientée dans ce sens. Les projets concernant les futures routes et l'emplacement des réservoirs d'eau potable sur le territoire furent d'abord dirigés selon une logique de constructibilité augmentant la valeur ajoutée des terrains de ce grand propriétaire. Certains élus notaient le passage de ces nouveaux tracés sur les parcelles non constructibles – faute d'accès – du propriétaire. De la sorte, en rendant publiquement accessibles ses parcelles – c'est-à-dire aux frais du domaine public –, ce dernier augmenterait leur valeur future.

¹ - Le terme « Blancs-pays » désigne, dans le contexte saint-martinois, les grandes familles de Blancs implantées depuis plusieurs générations dans les Antilles. Ce terme ne doit pas être confondu avec celui de « Blancs Créoles » qui désigne, dans d'autres îles, notamment à la Martinique et à la Guadeloupe, les descendants des planteurs. Les Blancs-pays, non associés au contexte esclavagiste dans les représentations locales (cf. p.12 du présent article), sont toutefois catégorisés selon plusieurs critères similaires à ceux des Blancs Créoles : le phénotype, le capital de richesse et le foncier.

Destitué de son poste de président de la collectivité, à défaut de l'ouverture d'un compte de campagne, cette personnalité locale a déplacé les rapports de pouvoir en reprenant les rênes de la société d'économie mixte – avec comme principal atout son statut d'actionnaire privé et de fournisseur privilégié de foncier –, tout en cumulant un mandat sénatorial. Les élus de l'opposition, issus de la petite bourgeoisie locale, composée de comptables et de notaires, ont crié au scandale, en référence à l'hégémonie d'un nom, d'une association de familles (parfois appelée « clan »), et de son capital de richesse (foncier). Dans cette dynamique de renversement du pouvoir local en place, l'intéressé fut de nouveau évincé de son poste de président – notamment sous l'impulsion d'un élu de sa majorité siégeant au conseil d'administration de la SEM, également fils du précédent président (un notable de couleur).

On voit bien ici l'imbrication des différents « mondes » locaux, où s'entremêlent les champs du politique, de l'économie, de la parenté et du territoire. Imbriqués, ils font l'objet de conflits hétérogènes mais tout aussi mêlés, observables à l'échelle des différents réseaux d'acteurs qui s'y construisent. Ces champs conflictuels révèlent ainsi des jeux d'alliances et d'oppositions, et les enjeux qui en sont corollaires. La délimitation du territoire, via les grandes propriétés familiales, éclaire notamment cette tension permanente entre des réseaux fortement inscrits dans l'espace. Deux grandes familles de Blancs-pays constituent le noyau dur autour duquel se construisent différents réseaux dynamiques, dans lesquels s'inscrivent contextuellement des acteurs variés issus de catégories sociales hétérogènes. Ces deux familles de grands propriétaires terriens se partagent la majeure partie de la face Nord de l'île (côté français). L'après-guerre fut marqué par le monopole de la représentation politique locale par ces deux puissantes familles. Des noms et des couleurs (le rouge et le vert) leurs étaient associés, afin de solliciter les deux organes privilégiés de la communication sociale locale, fonctionnant de pair : l'oreille et la vue. Au moment de l'enquête, ces couleurs n'étaient plus associées à ces « familles politiques » – l'une d'elles s'en étant retirée. Toutefois, avec la mise en place de conseils de quartier, corollaire du nouveau statut politique de la partie française de Saint-Martin, ces couleurs, ajoutées à d'autres, sont réapparues pour délimiter de nouveaux territoires, symbolisant de ce fait une diversification, voire un renversement possible, des pouvoirs dans le contexte de changement statutaire.

À l'instar du contexte martiniquais décrit par Francis Affergan, « l'identité est topographique » (Affergan, *op.cit.* : 168). Et l'espace, décrit par Édouard Glissant (1997) est théâtral, au sens étymologique du terme. Il est le lieu d'où l'on voit, d'où l'on regarde. Aux Antilles, faute d'un ailleurs immédiat à regarder, le regard se tourne vers le dedans. Il est omniprésent, inévitable, et se lie de façon inextricable à l'espace, et donc à l'être. L'espace construit et dé-construit ainsi le lien social dans et par un rapport conflictuel entre regardant et regardé. Dans une même série, ce couple se transpose dans une catégorie de l'avoir opposant les possédants et les non-possédants. Le regard construit dans l'espace, se construit en avoir dans le territoire. Les conflits qui en découlent relèvent de ce processus de construction de l'être par le regard, c'est-à-dire par l'a-voir. Plus on a, plus on est regardé, plus on est.

À l'échelle des grandes familles, cela se traduit par la construction de réseaux particuliers d'alliances matrimoniales et/ou socio-politiques qui favoriseraient le maintien ou l'acquisition de capitaux. D'un point de vue ethnographique, compte tenu de la prégnance du secret concernant les relations de parenté, notamment au sein du réseau des Blancs-pays, une modélisation ethnologique me paraît inappropriée à l'interprétation de ces processus. En effet, bien que certaines pratiques invitent à penser ces réseaux étendus dans les termes classiques de « segmentarité » et de « clan », l'ethnologue ne doit pas faire

l'économie des dynamiques sociales. D'autant plus que la société créole se joue d'une complexité difficilement intelligible en terme de « structure ». La notion de « clan », évoquée par les locaux, ferait davantage référence à un réseau d'alliances socio-politiques hétérogènes qu'à l'organisation d'un système de parenté. Il s'agirait d'alliances essentiellement politiques, opérées entre des grandes familles de couleur et l'une des familles de Blancs-pays. Le « clan » prend alors l'apparence d'un clan familial par son appellation patronymique. C'est le patronyme de la puissante famille de Blancs-pays qui l'emporte sur ceux de ses alliés. Mais le caractère homogène que confère le nom au « clan » cache, en réalité, des dynamiques de pouvoir opposant ces différentes branches, voire leurs propres membres. Le « clan » peut alors implosé, au profit de la mise en place d'autres alliances, d'autres réseaux. C'est d'ailleurs ce qui a pu être observé dans le contexte de changement statutaire de la partie française de Saint-Martin. Ces alliances politico-familiales participeraient notamment du processus d'acquisition, de maintien, voire de perte des capitaux, eu égard aux rapports de force et compromis mis en œuvre entre les différents acteurs impliqués. Les campagnes électorales sont souvent le lieu de ces transactions, matérielles et symboliques, où se jouent les alliances et les dissensions futures.

Quant au processus interne aux grandes familles de Blancs-pays, il semblerait que les stratégies matrimoniales qui ont fait leur richesse au cours des siècles précédents aient un impact sur les capitaux présents et futurs dans un contexte de renversement socio-politique. À défaut de conserver le pouvoir politique, ces puissantes familles œuvrent pour la conservation du pouvoir foncier qu'elles étendent plus ou moins au-delà des frontières locales. D'après les arbres généalogiques de deux grandes familles de Blancs-pays présentes sur la partie française de Saint-Martin, les alliances matrimoniales mises en œuvre au cours des deux derniers siècles révèlent certaines régularités endogamiques, à l'instar des observations faites par Edith Kovats-Beaudoux au sein du groupe des Blancs Créoles martiniquais (2002). Les alliances se seraient constituées de préférence entre des individus de couleur blanche, issus d'un même rang social, bénéficiant d'un fort capital foncier, socio-économique et symbolique. En mettant en parallèle ces deux arbres généalogiques, on peut constater l'existence d'une souche commune à ces deux grandes familles socio-politiquement opposées. Or, au cours de l'enquête, aucune référence à cet ancêtre commun n'a jamais été faite, comme s'il s'agissait de maintenir une distinction, patronymique, territoriale et politique entre ces deux puissances sociales. Un autre trait commun ressort. Il s'agit d'alliances matrimoniales géographiquement privilégiées. Loin de fonctionner en « isolats », ces groupes diffus se sont construits par des relations extra-locales, notamment avec leurs voisins d'Anguilla et de Guadeloupe. Selon mes sources, certaines familles prescriraient aux plus jeunes des règles de conduite à cet égard, leur interdisant notamment de fréquenter les locaux. Le processus de construction et de pérennisation du capital de richesse de ces familles constituerait également un élément d'observation de ces stratégies matrimoniales. L'un des plus grands propriétaires fonciers actuels de la partie française a construit une grande partie de sa richesse sur l'île anglo-saxonne en y développant un important réseau commercial, en sus de celui développé localement. Pour d'autres, l'île de Saint-Martin constitue, à elle seule, une importante source de richesses, en attribuant des concessions de parcelles acquises au cours de l'histoire aux investisseurs étrangers. En complément d'une étude généalogique, une localisation foncière et commerciale permettrait de mieux appréhender l'organisation et les dynamiques de ces réseaux d'alliances, par l'observation de la mobilité géographique, locale et extra-locale, des biens et des individus.

Dans le contexte étudié, la priorité semble être donnée au foncier, car il est enjeu de pouvoir – politique, économique, mais surtout symbolique – puisque l'espace, ainsi

territorialisé, témoigne d'une position dans la hiérarchie sociale. Le conflit de possession qui en ressort fait émerger certaines alliances, plus ou moins maîtrisées, qui pèsent fortement dans la balance symbolique du pouvoir. Non homogènes, les catégories qui se forment dans ce processus de construction sociale, sont dynamiques et peuvent donc, à tout moment, changer la donne (au sens propre et au sens figuré). C'est notamment le cas lorsque l'endogamie sociale et phénotypique – privilégiée dans les familles de Blancs Créoles et de ses proches voisines Blancs-pays – est altérée par la pratique d'une relation « illégitime » entre le patriarche de la puissante lignée et une femme de couleur, la plupart du temps employée de la maison familiale. Ce type de pratique, commun au système de plantation malgré son interdiction théorique dans le contexte esclavagiste, est susceptible de nuire fortement à l'un des facteurs premiers de maintien du capital symbolique d'une famille : il s'agit de la réputation. Entachée par ce type d'écart vis-à-vis des normes sociales en vigueur, la réputation d'une grande famille de Blancs Créoles peut toutefois être préservée soit par l'exclusion de l'intéressé, soit par la mise en œuvre de stratégies de légitimation des alliances « illégitimes » opérées en son sein. L'intégration du fruit de la transgression ou de la « mésalliance » (Kovats-Beaudoux, *op.cit.* : 78) dans la lignée n'est pas rare. Mais, si elle est acceptée par les autres membres de la famille lors de ce passage, la personne « rapportée » au réseau de parenté conserve une position incertaine qui fragilise la cohésion familiale toute entière, notamment au moment de la succession. À Saint-Martin, lors de l'enquête, des géomètres en charge de délimiter les parcelles familiales dans le cadre des procédures successorales évoquaient ces possibles éclatements familiaux. C'est à ce moment-là que les alliances « illégitimes », légitimées ou non *a posteriori*, sont souvent officiellement évoquées pour la première fois par les différents héritiers, inconnus ou reconnus comme tels, jusqu'au moment critique du partage, dont l'issue, matérielle et symbolique, est indéterminée.

Dans le champ socio-politique, imbriqué au champ de la parenté, ces stratégies de légitimation d'alliances « illégitimes » permettraient de limiter les risques de conflits internes au réseau. Par exemple, au sein du conseil territorial de la Collectivité de Saint-Martin au moment de mon enquête, se confrontait le groupe de la majorité, présidé par le leader de la plus grande famille de Blancs-pays du territoire, au groupe de l'opposition, présidé par un expert comptable issu de la population de couleur. Les deux têtes de listes se sont toujours menées une guerre sans merci dans le contexte d'exercice de leurs fonctions. Et, pour cause, le leader du groupe de l'opposition a été élevé aux côtés de son rival, sa mère ayant été toute sa vie l'employée de maison de cette puissante famille. La rivalité qui se joue ici ne se limite pas à la politique. Elle implique d'autres enjeux, d'autres conflits. Dans ce cas, le processus de légitimation de cette relation conflictuelle, qui relève du politique, passe par sa transposition dans le domaine de la politique. En laissant à son rival le pouvoir de l'opposition, le leader de la majorité minimiserait les risques de conflits liés à la trop grande proximité d'un « outsider » au sein du réseau de parenté, en le replaçant officiellement du côté de l'opposition. Mais la maîtrise n'est jamais parfaite. Cet opposant – qui a dénoncé le monopole des capitaux matériels et, de surcroît, symboliques du puissant réseau local, tout en ayant bénéficié d'une trajectoire commune à ce dernier – gouverne aujourd'hui la partie française de l'île.

Un autre exemple nous montre la multiplicité des stratégies mises en œuvre pour éviter l'éclatement d'un réseau d'alliances. L'ancien maire de Saint-Martin, placé par le même leader et portant le même nom, est en fait une pièce rapportée au réseau familial. Dans ce cas, la légitimation passe par le nom et, donc, par une inscription puissante et légitime, mais fortement contrôlée, au sein du réseau familial, territorial, politique et économique. Mais,

la légitimité accordée ici à l'ancien maire est surtout symbolique et ne lui permet pas d'entrer dans la course à la possession. Il s'agirait davantage d'une parade conflictuelle limitant les pertes symboliques du capital détenu par un réseau.

Au regard de ces diverses situations conflictuelles, ou potentiellement conflictuelles, il semblerait que le conflit de possession qui participe de la construction et de la dé-construction de certains réseaux locaux soit enjeu de pouvoir. Un pouvoir symbolique construit matériellement par une territorialisation de l'espace, qui n'est qu'une forme possible de construction sociale – donc, de rapports de force et de sens – parmi d'autres (comme on l'a vu en illustration empirique). Le changement lui est inhérent et élargit, dès lors, l'interprétation de la réalité sociale locale contextuellement observée, qui ne peut se limiter à l'héritage de la plantation. De la même manière, Christine Chivallon (1996) rappelle les écueils relatifs à la notion de territoire, soulevés par l'expérience antillaise de l'espace. C'est pourquoi il importe, ici, d'insister sur l'aspect hétérogène et dynamique des formes territoriales observées contextuellement.

Les conflits inter-personnels : visibilité et invisibilité

À l'échelle des relations interpersonnelles et du voisinage, cette dynamique conflictuelle construite autour de l'a-voir est tout aussi présente. Le conflit de possession, révélé par une théâtralisation de l'espace et de l'« être-avoir », y apparaît sous d'autres formes, visibles et invisibles, allant de la violence physique à l'invocation et l'évocation du mauvais œil. Et ce qui est caché recèle bien des pouvoirs, aussi redoutés qu'enviés par celui qui découvre et qui croit voir. Dans ce contexte de proximité, le conflit de possession s'inscrit dans la matérialité des corps et des objets, et dans l'immatérialité des morts et des secrets.

Le regard et la parole s'entremêlent dans ce processus conflictuel. La monstration parle et fait parler, et la parole voit et donne à voir. À Saint-Martin, la parole se donne directement à voir sur les véhicules qui affichent des slogans traduisant ce double jeu : « Laisse les parler », « Dieu t'entend. Dieu te voit », « Qu'as-tu à dire maintenant ? ». Souvent, les jeunes locaux affichent également des messages narcissiques corollaires d'une exhibition qui fait être. Associés à cela, les corps, ornés d'objets « tape à l'œil », leur font corps. C'est comme si, dénués de leurs appareils et de leur masque, les êtres n'étaient plus. À Saint-Martin, les femmes ne sortent pas, ne serait-ce dans l'espace du voisinage, sans avoir fait leur manucure, soigner leur coiffure et leur style vestimentaire. Le samedi est un jour d'exception. Elles affichent cette préparation minutieuse, bigoudis dans les cheveux, je suppose pour annoncer l'élégance dont elles feront preuve aux rendez-vous religieux du week-end. Quant aux hommes, ils affichent avec éloquence leur plus belle richesse : la voiture. Importées des États-Unis, comme la majeure partie des biens de consommation à Saint-Martin, les voitures se donnent à voir et à entendre sans pour autant dévoiler leurs chauffeurs.

Dans ce jeu des apparences, l'identification se fait par l'objet, vécu comme inhérent à l'être : témoin de sa réussite, de sa richesse et objet conflictuel par excellence dans la course à la possession. La curiosité et le sentiment de jalousie sont exacerbés par ce cache-cache de l'« être-avoir ». À Saint-Martin, les magasins donnent d'emblée le choix des cartes à jouer aux consommateurs en leur proposant comme unique emballage des sacs plastiques noirs opaques. À chacun de décider de la grosseur des paquets, de ce qui doit être visible ou non.

Ces mises en scènes engendrent un processus conflictuel de surveillance entre des protagonistes qui usent de stratégies diverses pour vaincre leur adversaire dans cette compétition du regard et de l'a-voir. Comme l'a analysé Christiane Bougerol dans *Une ethnographie des conflits aux Antilles* (1997), ce jeu de l'interaction procède de détours

via la pratique de l'imitation, du leurre, des commérages et des adresses indirectes. De cette façon, les acteurs se livrent une guerre froide, dans laquelle la violence exprimée et l'enjeu soulevé sont essentiellement symboliques. Dans ce théâtre en huit-clos, on pourrait dire, à l'instar de Michel Foucault (1975) au sujet du milieu carcéral, que surveiller, c'est punir. À la différence près, qu'ici, le processus est interchangeable : être surveillé, c'est aussi punir celui qui surveille en trompant son regard. Cette dialectique crée une dynamique des rapports de force entre regardant et regardé, dont les possibles sont démultipliés par l'usage de la nuance dans le geste et le discours. Mais, lorsque ces conduites ne suffisent pas à assouvir les désirs du jaloux et à apaiser les craintes du jalosé, le conflit peut prendre des formes extrêmes, très visibles ou tout à fait occultes. Elles touchent souvent le corps – surface fondatrice – de façon médiate ou immédiate.

Les affaires traitées par le tribunal correctionnel de Saint-Martin témoignent de l'issue tragique que peut prendre le conflit entre jaloux et jalosé dans le contexte micro-social. Il arrive que le conflit opposant une femme mariée à la maîtresse officielle du mari se termine en procès – dit « scandaleux » – de destruction charnelle, et donc de l'être tout entier, par brûlure à l'acide ou à l'huile bouillante. Quant aux hommes, « il est dans l'ordre des choses [qu'ils] règlent leurs querelles par des coups » (Bougerol, *op.cit.* : 59). C'est au « coupe-coupe » que cela se conclut le plus souvent, causant des blessures graves qui témoignent de la virilité des adversaires – la fuite ou l'échec étant mal perçus.

Parfois les maux du corps révèlent un autre processus conflictuel qui plonge les acteurs dans un jeu morbide à l'issue incertaine. L'échec, la maladie, la dépossession introduisent une nouvelle forme de conflit de possession auquel participe le mauvais œil. Les jeux de regard prennent alors une forme tout aussi occulte que les pouvoirs auxquels ils sont associés. La sorcellerie antillaise fait intervenir différentes forces surnaturelles dans le processus conflictuel. Les morts y sont invoqués, que ce soit pour faire le mal ou pour le guérir. Dans son enquête, Christiane Bougerol constate que les ensorcelés se plaignent souvent des esprits des morts qui les tourmentent. À Saint-Martin, j'ai également pu constater l'importance accordée au rite funéraire pour empêcher que les morts, insatisfaits, nuisent aux vivants. Dans ce contexte, le prêtre ne peut pas se limiter au seul protocole, à savoir la messe tenue dans l'église. Il est tenu, sur demande de la famille du défunt, de suivre la procession jusqu'au cimetière et de procéder à une dernière bénédiction à l'inhumation.

Hormis les funérailles, publiques aux Antilles, il est difficile pour l'ethnologue d'observer les pratiques et conflits magico-religieux. D'autant plus que l'ensorcelé plonge sa situation dans le secret de peur que ses intentions de contre-attaque soient dévoilées à son malfaiteur, surtout lorsque les proches sont suspectés. Le voyant-guérisseur est souvent le seul confident de la victime qui cherche en lui des moyens de se défendre, voire de prendre le pouvoir sur son agresseur. Aux Antilles, le cumul thérapeutique et magico-religieux étant fortement pratiqué, il n'est pas rare que les récits relatifs aux conflits de sorcellerie soient partagés avec des soignants issus des institutions médicales locales. Ces récits éclairent une dynamique du pouvoir qui impliquerait surtout des femmes. Il semblerait que les rapports de pouvoir se renversent sous l'effet d'une transformation processuelle du regard qui se réalise dans l'interaction des forces en présence. On retrouve dans les différents discours des personnes « prises » un même agent actif, l'œil. C'est à travers lui – interprété sous sa forme biologique ou construite par le regard – que se dévoilent le conflit, ses enjeux et sa dynamique. Deux récits recueillis à Saint-Martin au cours de mon enquête illustrent cette hypothèse.

Après consultation d'une amie voyante, une femme découvrit par des visions qu'elle avait été victime d'un sort l'empêchant d'avoir un enfant avec son conjoint qui la trompait. Après

s'être débarrassée de l'objet du sort (l'homme infidèle et le désir d'enfant), l'ensorcelée cherchait à présent l'immunité car elle avait également vu que sa rivale était protégée. Plus tard, une autre vision lui permit de voir qu'il s'agissait de bons pouvoirs – car sa rivale avait le blanc des yeux jaunes – mais elle n'en avait pas connaissance. Il s'avère que l'ensorcelée découvrit sa fille dans les bras de son conjoint. Atteinte d'une maladie qui touche le foie, sa fille avait les yeux jaunes. Sa mère prit cet inceste comme un acte de protection magique de la part de sa fille, dont la maladie était interprétée comme un pouvoir, légué par un géniteur de la famille pour protéger la mère et ses enfants d'une intrusion nuisible.

Dans le même registre, une femme se dit « prise » par des forces surnaturelles qui lui dictent sa conduite et explique qu'elle refuse toute sortie, y compris dans le cadre du rituel dominical qu'elle pratiquait avec une grande fidélité auparavant, car dit-elle : « L'église, c'est ma chambre, et tout le reste, dont l'église, n'est que théâtre ». Peu inquiétés par la situation – symptomatique pour les médecins –, ses enfants n'ont recours aux soignants que pour protéger leur mère des blessures qu'engendrent ses crises de possession. Pour eux, leur mère bénéficie d'un grand pouvoir, qui lui permettra de contrôler sa « prise » et sa « crise ». Je n'ai pas de détails sur le pouvoir dont il est question, mais je suppose qu'il s'agit du pouvoir de « voir » le théâtre qui se joue à l'extérieur, à l'image du borgne-roi dans le royaume des aveugles.

Dans cette forme particulière du conflit de possession, le regard est également enjeu de pouvoir. Mais il « prend » et ne se laisse prendre que parce que sa puissance symbolique – renforcée par les morts et les secrets – n'est montrée qu'à la personne qui veut ou croit voir.

Le conflit phénotypique : classement et déplacement

Si le regard antillais se joue d'une visibilité occulte, il se joue également d'une visibilité immédiate et primaire : le phénotype. À travers lui, le regard classe, place et déplace selon une logique classificatoire dynamique, inscrite dans différentes temporalités. Les conflits phénotypiques révélés dans la relation ethnographique éclairent cette forme conflictuelle de classification symbolique au centre de laquelle se trouve l'image du Blanc-métropolitain. En tant que Blanche-métropolitaine, je n'échappais pas à cette catégorisation du regard qui me plongeait dans une relation conflictuelle avec les différentes communautés inscrites sur le territoire. Bien qu'il soit difficile de parler de communautés, du fait de l'hétérogénéité sociale et culturelle existante à Saint-Martin, la classification symbolique mise en œuvre localement construit des formes sociales communautaires, au sein desquelles l'ethnologue est inscrit.

À Saint-Martin, île aux 105 nationalités, le préjugé de couleur est particulièrement opérationnel dans les rapports entre la communauté créole (hétérogène) et la communauté blanche-métropolitaine. Le phénotype du Blanc-métropolitain – différencié des nuances du Blanc Créole ou Blanc-pays dans le contexte saint-martinois – connote une appartenance socio-culturelle dévalorisante qui renvoie à un passé-présent colonial. Les différents contextes historico-culturels de l'île ont favorisé cette mise en relation. Pour les Saint-Martinois, la colonisation a commencé avec l'installation des Métropolitains sur l'île dans les années 1970 - 1980, suite au vote de la loi de défiscalisation destinée à relancer l'économie des territoires outre-mer. Avant cela, les Saint-Martinois avaient connu une longue période d'absence de toute administration française sur leur territoire, depuis l'abolition de l'esclavage jusqu'à la mise en place d'une sous-préfecture dans les années 1960. Durant cette période, la population blanche représentait une minorité constituée de Blancs Créoles issus des îles voisines, qui avait racheté les plantations dans le contexte de

crise économique post-esclavagiste. Cette catégorie de Blancs n'était guère associée aux planteurs. Au contraire, ils aidaient la population noire dans sa quête de travail rémunéré. Contre un billet de bateau leur permettant de rejoindre les îles qui connaissaient des jours meilleurs, les anciens esclaves vendaient, à ces grands propriétaires, leurs petites parcelles de terre acquises au cours du processus abolitionniste. Saint-Martin était une île de passage, y compris durant la période esclavagiste. Proche des îles anglaises, les Saint-Martinois profitaient d'une abolition anticipée chez leurs voisins pour fuir l'île. Tandis que ces derniers faisaient le trajet inverse après l'abolition pour remplacer une main d'œuvre locale manquante.

Ces mouvements migratoires incessants ont engendré davantage de ruptures que de continuités socio-culturelles. Saint-Martin fut inscrit dans de multiples temporalités coloniales. Ces processus historiques ne sont donc pas sans effet sur les schèmes de classification observés durant l'enquête. La couleur blanche est associée par les Saint-Martinois à un contexte colonial différent du contexte esclavagiste. C'est autour de ce point de rupture que la société locale s'est réorganisée, d'une part, en intégrant un nouveau schéma sociologique – qui comprend notamment une importante population caribéenne qui servait de main d'œuvre aux chantiers de la défiscalisation – et, d'autre part, en construisant un nouveau schème de classification symbolique, qui associe ces nouvelles catégories sociales à des valeurs et des normes. Cette transformation du paysage socio-culturel de l'île a favorisé l'émergence de conflits inter-communautaires entre les différents groupes créoles et entre ces derniers et les Blancs-métropolitains.

D'un côté, les différentes composantes caribéennes de l'île, comprenant les Saint-Martinois, ne connaissent pas toutes le même passé servile et, donc, ne partageraient pas forcément les mêmes dynamiques de classification sociale. Cette hétérogénéité historico-culturelle favoriserait une hiérarchisation symbolique qui n'intègre pas forcément le préjugé de couleur dans la construction des rapports sociaux, mais qui produirait, toutefois, une distinction communautaire (construite dans l'interaction et dans l'histoire) par valorisation ou dévalorisation des origines. De l'autre, ces multiples temporalités coloniales, et les dynamiques de classification qui en sont corollaires, se rejoignent contextuellement dans la figure du Blanc-métropolitain, à la fois désirée et refoulée, imitée et distinguée. Le regard produit et reproduit ici un préjugé de couleur, qui entre en résonance avec les différents processus coloniaux, et reflète un paradoxe structural intériorisé mais non moins dynamisé par des jeux et des enjeux contextuels.

Dans la relation ethnographique, l'ethnologue, inscrit dans ces processus, est d'abord classé et placé par ce premier regard qui lui confère une position conflictuelle, tantôt inclusive, tantôt exclusive. Pleinement acteur, il peut toutefois déjouer le conflit social, voire racial, induit par cette production symbolique du regard en jouant le jeu local du déguisement et du leurre. Ce n'est qu'à ce prix que l'ethnologue peut contourner les effets d'un a-voir, enjeu de pouvoir, que l'apparence ethnologique seule ne peut occulter. Là encore, la question du territoire entre en jeu. Difficile d'accès, mon terrain était toutefois facilité par le pied-à-terre maternel dont je bénéficiais sur l'île. Mon installation du côté français, au niveau de la frontière Est, me procurait une position stratégique, juste au point de rencontre de la partie hollandaise et de la partie française. Mais, derrière cet aspect pratique, il existait un aspect symbolique qui ne penchait pas en ma faveur. J'étais une Blanche-métropolitaine résidant dans un quartier métropolitain.

Les premiers mois d'enquête, je bénéficiais d'un véhicule « local ». Il s'agissait d'un gros 4x4 d'occasion affichant un certain nombre de témoins visuels qui marquaient mon appartenance à la société locale, et ce malgré ma couleur de peau. Tous les jours, j'arborais

un énorme pare-buffle, des vitres teintées, mais surtout un large autocollant sur le pare-brise arrière qui portait la mention « Ezéchiel 21 ». Ce chapitre de l'Ancien Testament signifiait, aux yeux de tous, mon appartenance – car, dans mon cas, il s'agissait effectivement d'un appareil – appartenance religieuse au sein d'une société fortement christianisée. Pour mener mon enquête au sein de l'institution politique locale, je devais traverser l'île d'Est en Ouest en passant par divers quartiers créoles plus ou moins délimités entre eux (quartiers haïtiens, saint-martinois, espagnols...) mais franchement distincts des quartiers blancs-métropolitains. Cette traversée quotidienne ne me posait guère de problème jusqu'à ce que je sois contrainte de me séparer de mon déguisement mécanique. N'ayant guère le choix – les minibus servant de transports en commun ne se déplaçaient pas jusqu'à mon domicile, considéré comme « le bout du monde » par les insulaires – j'optais pour une petite voiture de location. Dès lors, et ne bénéficiant plus du jeu de cache-cache permis par les vitres fumées, je m'exposais au conflit du regard induit par divers critères visibles : la couleur blanche, mon trajet quotidien de et vers un quartier métropolitain, une voiture transparente et neutre. Les gestes et regards changèrent. Les salutations par klaxons interposés auxquelles j'avais droit avec mon ancien véhicule avaient disparu. Les regards étaient fixes et dénués de tout air sympathique. Lorsque je m'aventurais dans certains quartiers exclusivement noirs, on me demandait ce que je faisais là, en me sommant de partir. Les Blancs-pays que je rencontrais durant mon enquête avaient adopté pendant plusieurs mois une attitude similaire à mon égard. Je ne portais pas un nom reconnu, je résidais dans un quartier métropolitain et, en tant que Blanche-métropolitaine, je reflétais l'image négative du « métro » qu'ils dépeignaient devant moi avec insistance. Quand je n'étais pas ignorée, j'étais visée par de multiples adresses indirectes. Mais le paradoxe était tout aussi observable. L'attitude des hommes et des femmes de couleur envers moi éclairait le désir d'être *comme* tout autant que son contraire. Je ne pouvais créer de relation pérenne avec aucun des deux sexes. Les hommes me faisaient la cour en vue d'une reconnaissance sociale liée à ma couleur. Les femmes jalousaient cet état, auquel je ne participais pourtant pas. Dans ce contexte, je dus mettre en place une double trajectoire d'enquête, engendrée par le préjugé de couleur. L'une, poussive et déguisée, au sein du milieu socio-politique investi. L'autre, socio-culturellement naturalisée et suivie par défaut, au sein de la communauté blanche-métropolitaine, seule à m'autoriser une réelle immersion en m'invitant à partager ses espaces et temporalités, tantôt autonomes, tantôt mêlés aux autres pratiques spatio-temporelles locales.

Ces multiples contraintes d'enquête, liées au phénotype et aux préjugés qui découlent de cette construction symbolique du regard, m'ont conduit à devenir pleinement actrice du jeu local afin de faciliter mon intégration insulaire. Je déguisais en premier lieu mon statut. Je ne me présentais plus comme une étudiante métropolitaine, mais comme la fille d'une infirmière de l'île, étudiante et collaboratrice à la rédaction de l'un des seuls journaux francophones locaux. J'avais une couverture orale efficace, bien que mon usage de la langue française me trahissait. Il ne me manquait qu'une couverture visuelle. Je déguisais alors ma voiture de location. À l'intérieur, je mettais en évidence les journaux locaux signifiant aux regardants mon statut professionnel sur l'île. J'avais suspendu au rétroviseur central un chapelet évoquant mon prétendu statut religieux. Et j'y ajoutais quelques breloques personnalisées exposant mon partage des codes locaux. Au niveau vestimentaire, j'avais déjà fait les frais de mon ignorance en arborant une « apparence ethnologique », sans doute de mauvais goût, qui, hypothétiquement, rappelait à mes hôtes un certain style colonial. Je troquais donc le sac à dos (qui m'avait été dérobé) et le short par le sac à main contrefait et le jean serré (malgré une chaleur accablante).

Si j'ai pu déjouer contextuellement ce premier regard conflictuel par le déguisement, et donc favoriser la réalisation de l'enquête, mais aussi éviter dans certaines situations un conflit direct, je n'ai pas pour autant été autorisée à percer les secrets de cette société, qui se joue des contrastes et des flous, et que seule une « participation observante » sur le long terme aurait rendu lisibles. Mais, c'est sans compter le danger que cette perspective méthodologique recèle pour l'ethnologue qui, de parti pris et pris dans la partie, pourrait perdre le fil de son terrain, englué dans un jeu de relations complexes et difficilement transposables en « regard éloigné », tant la frontière entre le regardant et le regardé serait mince. Et, c'est justement ce point nodal qui confère à la société antillaise son caractère résistant à l'anthropologie, mais surtout le pouvoir de son devenir. « Plus visible que le visible, tel est l'obscène [...] La scène est de l'ordre du visible. L'obscène est la fin de toute scène [...] Mais le regard n'est jamais obscène [...] Est obscène ce qui ne peut plus être regardé. » (Baudrillard, 1983 : 77-83)

Références bibliographiques

Abélès M.,

1986, « L'anthropologue et le politique », *L'Homme* [En ligne], 26/97-98.

Consulté le 25 septembre 2012, URL :

http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/hom_04394216_1986_num_26_97_368683

Affergan F.,

1983, *Anthropologie à la Martinique*, Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques.

Baudrillard J.,

1983, *Les stratégies fatales*, Paris, Grasset.

Benoist J.,

1968, « Types de plantation et groupes sociaux à la Martinique »,

Cahiers des Amériques Latines [En ligne], 2. Consulté le 6 juin 2012, URL :

<http://dx.doi.org/doi:10.1522/030031444>

Bougerol C.,

1998, *Une ethnographie des conflits aux Antilles : jalousie, commérages, sorcellerie*, Paris, PUF

Chivallon C.,

1996, « Repenser le territoire, à propos de l'expérience antillaise »,

Géographie et Cultures, 20 : 45-54.

Foucault M.,

1975, *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard.

Glissant E.,

1997, *Le discours antillais*, Paris, Gallimard.

Kovats-Beaudoux E.,

2002, *Les Blancs Créoles de la Martinique. Une minorité dominante*, Paris, L'Harmattan.

Résumé

Dans le contexte insulaire, le regard omniprésent du dedans se substitue au regard lointain du dehors. Aux Antilles, le fait de « voir » engendre diverses formes de conflits, à la fois visibles et cachés. De l'emprise territoriale à la « prise » magique, le conflit de « possession », soulevé par les jeux de regard, est ici enjeu de pouvoir.

Deuxième Partie

Conflits de mémoires et mémoires de conflit

Doctorante à Paris Descartes sous la direction de Francis Affergan, elle travaille sur les formes du conflit dans la culture guadeloupéenne.

Mots-clés : Histoire – mémoire – esclavage – conflit – transmission culturelle

Mémoires et conflits en Guadeloupe

Rémadjie N'Garoné,
université Paris Descartes

Depuis quelques années, le thème de la mémoire et des conflits de mémoires occupe une place importante dans les débats scientifiques. Les mémoires collectives sont devenues des objets d'étude qui permettent de comprendre comment les entités culturelles se représentent leur genèse, quels types de relations idéelles¹ elles entretiennent avec d'autres groupes et comment, à l'intérieur d'elles-mêmes, s'organisent les rapports de groupes. L'objet de cet article est de rappeler que la mémoire éclaire davantage le présent que le passé des sociétés. La mémoire est avant tout une projection, une formulation des représentations qu'un peuple se fait de lui-même à travers le temps. C'est la raison pour laquelle la mémoire est mouvante : actualisée en permanence, elle répond aux exigences du présent.

La société guadeloupéenne est née d'une situation conflictuelle. La Traite, l'esclavage, la colonisation, ainsi que la situation départementale, sont autant de périodes pendant lesquelles ce que nous pourrions appeler le « conflit colonial » s'est déployé de diverses manières. Nous pensons le conflit dans des termes proches de ceux de Georg Simmel (2003). Pour le sociologue allemand, le conflit suppose la relation et naît de celle-ci. Dans cette perspective, toute relation sociale est marquée par une double dynamique d'unification et de division. Le conflit serait alors l'une des formes possibles de la dynamique fragmentaire. La divergence problématique, l'antagonisme ou l'adversité appelle à trouver une solution dans la négociation, l'affrontement, ou encore la fuite ou la séparation. Mais, le conflit est également le biais par lequel des entités se distinguent les unes des autres, il permet donc l'identité par la différenciation. Dans ce cadre, la résolution du conflit passe nécessairement par l'éclatement des parties adverses et la création de nouvelles entités et allégeances. Le conflit colonial en Guadeloupe n'a pas été résolu avec la départementalisation, celui-ci a changé de forme, devenant sous-jacent à de nombreuses pratiques et représentations.

¹ - L'idéal est une notion développée par M. Godelier dans son article « La part idéale du réel. Essai sur l'idéologique » (1978). Dans le cadre des rapports de groupes, l'idéal se rapporte à l'activité de la pensée, celle-ci accompagne le réel, le représente, l'interprète, l'organise et lui attribue des valeurs. Pour cet auteur : « tout rapport social, quel qu'il soit, comporte à l'intérieur de soi une part *idéelle*, une part de pensée ou de représentations qui ne sont pas seulement la forme que revêt ce rapport pour la conscience mais font partie de son contenu. [...] Ces représentations ne viennent pas rendre présentes à la pensée 'comme après coup' des réalités qui seraient nées avant elles, hors d'elles et sans elles, un peu comme on 'présente' un enfant après sa naissance aux parents, aux amis, et aux voisins. Elles semblent au contraire faire partie des rapports sociaux dès que ceux-ci commencent à se former et sont *une* des conditions de leur formation. » (1978 : 157 ; les italiques sont de l'auteur) Ainsi, l'idéal peut être entendu comme un contexte, un univers de sens, qui serait à la fois produit et producteur de réalités.

Il sera donc question ici de traiter des conflits de mémoires, des contradictions et des divergences entre les différents types de discours mémoriels, mais aussi des mémoires de conflits, c'est-à-dire des récits élaborés par les différentes parties en conflit, cristallisant des représentations, des parties, des rôles, et des schémas d'interprétations, pérennisant ainsi le conflit. Plus généralement, la réflexion présentée dans cet article porte sur les liens entre conflits et mémoires dans le présent. Que nous apprend la mémoire sur l'actualité du conflit et de la société ? Quels rôles joue-t-elle dans sa transmission ou sa pérennisation ?

Ma réflexion s'organise autour de trois axes :

Quelle est la place accordée à la mémoire dans le regard que porte la société sur son passé ? Il s'agit là de s'interroger sur l'articulation entre récit historique et récit mémoriel, ou encore entre la véracité historique et le sens mémoriel.

Autour de quels éléments significatifs pour le groupe se construit la mémoire ? Comment procède-t-elle pour donner du sens à la genèse du collectif, pour permettre aux individus de s'inscrire dans une filiation de groupe ? Et quelles identités de groupe permet-elle de façonner ?

Enfin, je m'intéresserai, d'une part, à la transmission du conflit par le biais de la mémoire non-discursive et, d'autre part, aux moyens par lesquels le conflit se transmet. Nous verrons que la mémoire relève d'une forme latente dans la mesure où elle s'active sous la forme de pratiques et représentations culturelles plutôt qu'elle ne se présente sous la forme discursive.

Histoire ou mémoire ?

Dès lors que l'on s'attache à étudier l'histoire et la mémoire comme champs discursifs de la relation des groupes et des individus au passé, une première difficulté s'établit quant à la distinction de ces deux concepts². L'histoire et la mémoire sont intrinsèquement liées dans leurs fonctions et par certaines caractéristiques communes. Tout d'abord, toutes deux expriment et forment la relation qu'une société donnée, ou un groupe, a avec une réalité qui est entrée dans le domaine du passé. Toutes deux sont des mises en récit de ce passé. Cette qualité discursive induit la vocation à produire de la cohérence et à contenir une valeur explicative des faits. Enfin, ces deux notions répondent à des attentes sociales du présent et opèrent des sélections, des tris, dans les données dont elles disposent. En cela, elles tentent de lutter contre, autant qu'elles utilisent l'oubli.

Cela étant, si histoire et mémoire s'influencent et s'interpénètrent partiellement, elles ne se confondent pas pour autant. L'histoire et la mémoire comme idéaux-types, divergent dans leurs méthodes et leurs objectifs. L'histoire, en tant que discipline scientifique, est une étude critique du passé. Elle a pour objectif de faire émerger la vérité des faits en confrontant les données et les sources, elle déconstruit le passé. La mémoire, quant à elle, a pour objectif premier de construire du sens, l'aspect symbolique prime. Elle répond à des besoins de cohésion et d'identification d'un groupe. La signification sociale des faits est donc davantage recherchée que leur véracité. Selon l'historien F. Régent, « la mémoire est le produit d'une reconstruction identitaire socialement légitime, puisqu'elle répond à la nécessité de donner de la signification au passé d'une communauté humaine » (2006). Elle s'exprime de façon discursive notamment par le biais des commémorations et cérémonies officielles, des fêtes

² - Ici, je me réfère aux articles de J.-C. Martin (2000) et F. Jacquet-Francillon (2008). Ces deux articles présentent deux visions assez proches des concepts d'histoire et de mémoire.

populaires, des messages diffusés par les médias, de discussions interpersonnelles, de discours politiques ou de chansons. Elle comprend également les monuments, plaques commémoratives et statues dont les significations passent par l'élaboration et la transmission de récits. La mémoire collective constitue un ensemble de repères conceptuels sur le passé, qui n'émanent pas directement de travaux scientifiques mais qui s'en nourrissent. Ces repères nous permettent de produire un collectif en nous y reliant et de l'inscrire dans la durée. La mémoire implique donc de penser la filiation de groupe. En ce sens, l'Histoire porte sur les liens entre les faits passés et présents, tandis que la mémoire porte davantage sur les liens entre le corps social présent et ses ancêtres.

Cette conception rejoint celle de M. Halbwachs pour qui la mémoire « ne dépasse pas les limites [du] groupe. Lorsqu'une période cesse d'intéresser la période qui suit, ce n'est pas un même groupe qui oublie une partie de son passé : il y a, en réalité, deux groupes qui se succèdent » (1968 : 70). L'Histoire, pour cet auteur, « se place hors des groupes et au-dessus d'eux [...] ». Il semble qu'elle envisage chaque période comme un tout, indépendant en grande partie de celle qui précède et de celle qui suit » (1968 : 71).

M. Halbwachs distingue l'Histoire et la mémoire selon deux éléments principaux : l'inscription ou non dans un cadre fourni par le groupe d'individus dont il est question, et la continuité ou la rupture qui marque la lecture du passé. La mémoire exprime un lien au passé, un lien qui passe par un corps social, certes renouvelé, mais dont les ramifications entre le passé et le présent suffisent à établir une filiation de groupe. Il y a donc autant de mémoires que de groupes sociaux. L'Histoire, quant à elle, envisage des ruptures entre différentes périodes temporelles, elle est unique et commune à tous les groupes sociaux. Cela étant, l'Histoire ne se situe pas uniquement au-dessus des groupes. Le traitement des documents implique une analyse et une interprétation, et, dans le cas de l'investigation d'un conflit, les frontières entre Histoire et mémoire sont parfois difficiles à percevoir.

L'insuffisance des traces

Lorsque l'on s'intéresse à l'histoire de la Guadeloupe, deux types de difficultés apparaissent. D'une part, le manque de traces est important et, d'autre part, l'objectivité des récits est difficile à réaliser.

Le manque de données se manifeste par la part écrasante des travaux historiques concernant l'histoire de la colonisation, des colons et l'histoire politique. L'ouvrage de P. Butel, *Histoire des Antilles françaises*, paru en 2002, est un exemple témoignant de cette tendance. Cet ouvrage a pour objectif de présenter une histoire complète de la présence française dans les Caraïbes du XVII^e siècle jusqu'à la départementalisation des dernières colonies françaises antillaises. Ce texte présente une documentation précise, et quantitativement très riche, sur les colons. Mais lorsqu'il s'agit de l'histoire des esclaves, des marrons, et par la suite des colonisés, les données fournies dans ce texte sont très réduites. Deux raisons majeures peuvent expliquer ce phénomène. La première réside dans le fait que les esclaves, pour la grande majorité, n'avaient pas accès à l'écriture. Les données servant de base à la recherche historiographique ont donc été consignées par les colons, explorateurs et missionnaires. Certains ouvrages écrits par des affranchis lettrés ont été publiés aux États-Unis ou dans d'autres territoires, mais la Guadeloupe ne compte aucun ouvrage rédigé par un esclave ou un affranchi. Cette partie de la population n'avait pas directement accès à la consignation écrite de son histoire.

La seconde explication pourrait être la clandestinité comme condition essentielle de survie. L'exemple du *nèg' mawon* est typique. Dans les territoires où ceux-ci ont laissé des

traces disponibles pour les historiens, ils étaient organisés en communautés et jouissaient d'une certaine existence institutionnelle et d'une visibilité politique comme en Jamaïque. Mais, dans les petites îles, l'exiguïté du territoire a empêché la formation de groupes organisés, autonomes et dont le poids politique et/ou militaire aurait pu influencer le pouvoir politique. La clandestinité et la dispersion ont donc joué un rôle essentiel dans la survie de ces petits groupes et de ces individus. D'autant plus que, s'ils ont existé en Guadeloupe, ce qu'ont mis en évidence un certain nombre d'historiens, ils étaient relativement peu nombreux en raison de la topographie de l'archipel. Il en va de même pour les esclaves et, dans une moindre mesure, pour les colonisés, dont la vie sociale et culturelle étaient dissimulée au maître, au missionnaire, à l'administrateur, c'est-à-dire aux détenteurs du pouvoir d'écrire et de consigner. Les données historiques qui nous sont parvenues sur la population guadeloupéenne sont donc partielles : les uns, qui écrivaient, n'avaient accès qu'à un pan de la société coloniale, les autres, qui n'avaient pas accès à l'écriture, ne pouvaient pas transcrire leur histoire.

La seconde difficulté découle de la première. L'objectivité semble extrêmement difficile à mettre en œuvre dans le travail d'historien. La demande sociale et mémorielle influence de manière significative la recherche historiographique. Nous distinguerons deux périodes qui correspondent davantage à des positions idéologiques qu'à des temporalités distinctes. La première est la période de la propagande coloniale. L'historiographie de la Guadeloupe est d'abord marquée par la tendance à légitimer l'œuvre coloniale, à valoriser les actions et intentions de la Métropole. Si cette instrumentalisation de l'Histoire a connu son apogée au début du ^{xx}e siècle, celle-ci perdure, plus subtilement, aujourd'hui. Un exemple des plus révélateurs pourrait être l'impressionnante bibliographie disponible sur la seconde abolition de l'esclavage. D'un point de vue mémoriel, cette abolition est, soit excessivement liée à l'œuvre de Victor Schœlcher, représentant des valeurs de la République Française, des Droits de l'Homme et de l'humanisme républicain, soit attribuée, tout aussi excessivement, aux différentes révoltes d'esclaves et de marrons et aux difficultés contextuelles à maintenir le système plantationnaire. De plus, l'insistance historiographique sur cette abolition, comme rupture d'un système, a tendance à masquer les continuités sociétales. La liberté, acquise ou accordée, n'a pas constitué de rupture totale dans l'organisation sociale, culturelle et économique. Les travaux historiques concernant plus particulièrement la première abolition, et surtout le rétablissement de l'esclavage, sont assez récents et jouissent d'une visibilité médiatique et d'une accessibilité bien inférieures.

La seconde période, quant à elle, se distingue par l'émergence de travaux ayant pour objectif la réhabilitation de l'histoire des « subalternes », de la « masse invisible ». Ces travaux sont empreints de militantisme populaire, voire de populisme, en proposant un contre-discours colonial. L'objectif est de rétablir un certain équilibre discursif, de lutter contre des discours biaisés sur l'Histoire. Donc, dans un cas comme dans l'autre, si le travail d'historien se veut être objectif, la production de ces travaux, leur utilisation, leur diffusion et leur promotion répondent avant tout à des attentes sociales.

C'est dans ce contexte que les historiens d'aujourd'hui tentent de mener leurs recherches. Sur le terrain, lorsque je me suis intéressée à la relation qu'entretiennent les Guadeloupéens avec leur histoire, mes observations et entretiens ont mis en évidence une forme récurrente de regard sur le passé. Si, depuis 2001, les programmes d'Histoire ont été quelque peu adaptés en Outre-Mer et de nombreux travaux historiques ont été publiés localement, de nombreuses lacunes concernant la connaissance de l'histoire guadeloupéenne demeurent dans le grand public. Certains événements marquants sont désormais connus, mais il manque encore la connaissance de la continuité historique,

de la logique de l'enchaînement des faits, concourant ainsi à produire une « histoire en pointillés »³.

L'irruption mémorielle et la recherche du sens

De plus, notons le fait que les interprétations de certains événements majeurs de l'histoire guadeloupéenne ne font pas consensus parmi la communauté des historiens. La recherche de la cohérence des faits, de la mise en avant d'une continuité logique, nécessite des interprétations. Certains de ces événements font l'objet de réelles dissensions quand il s'agit de leur donner un sens symbolique pour le groupe, donc un sens mémoriel. C'est notamment le cas des événements de 1801-1802, fondateurs de l'inscription des individus dans la filiation d'un groupe guadeloupéen. Un rapide rappel des faits s'impose⁴, avant de présenter succinctement les analyses fort divergentes de trois historiens guadeloupéens.

En août 1801, le Général Béthencourt, alors à la tête de l'armée en Guadeloupe, meurt. Le commandant Pélage aurait dû, selon le protocole, lui succéder. Mais c'est le Capitaine Général Lacrosse qui prend le commandement de l'armée. Celui-ci se met à dos une grande partie des soldats de couleur en prenant des mesures vexatoires et racistes à leur rencontre. En conséquence de quoi, des officiers de couleur, aidés d'officiers blancs jacobins, se rebellent à Pointe-à-Pitre le 21 octobre 1801. Le 23 octobre, Pélage prend le contrôle de l'armée et le 24, Lacrosse est fait prisonnier et est chassé de la colonie. Un gouvernement provisoire se met en place avec à sa tête trois Sang-mêlés⁵ et deux Blancs. Pélage réclame alors la venue d'un envoyé du Consul et assure la transition. En février 1802, le Général Leclerc, envoyé à Saint-Domingue, entre officiellement en campagne contre Toussaint Louverture. Le 6 mai, ce dernier est capturé. Ce même jour, le Général Richepance débarque en Guadeloupe accueilli par Pélage. Richepance est envoyé par Napoléon Bonaparte en vue de reprendre l'armée de couleur en main et de déporter les néojacobins.

Cette expédition est liée à celle envoyée à Saint-Domingue, à la suite de la proclamation de la nouvelle Constitution de Saint-Domingue par Toussaint Louverture, octroyant à cette colonie une large autonomie et conférant au « Général noir » le statut de Gouverneur à vie avec la possibilité de désigner son successeur. La Guadeloupe et Saint-Domingue sont, à cette époque, les deux seules colonies des Caraïbes possédées par la France, et Saint-Domingue est la plus prospère de toutes les colonies françaises. La Martinique, Sainte-Lucie et Tobago sont alors annexées par la Couronne britannique. Ces entreprises de reprise du contrôle des colonies par la France revêtent donc une importance géostratégique de premier plan. L'expédition de Leclerc à Saint-Domingue et la capture de Toussaint Louverture en 1802 débouchent, en 1804, sur la lutte d'indépendance et la création au prix fort de l'État Haïtien⁶.

³ - Selon la formule utilisée par R. Gama lors de notre entretien réalisé à Port-Louis (Guadeloupe) le 1er septembre 2011. Cet entretien a été réalisé dans le cadre de ma thèse.

⁴ - Voir Bélénus R., non daté, « Le combat de Delgrès », La médiathèque Caraïbe - Basse-Terre, en ligne : www.lameca.org/dossiers/1802/articles/delgrès.htm et non daté, « 6 mai 1802, le général Richepance arrive en Guadeloupe pour y rétablir l'ordre », *Ibid*, en ligne : www.lameca.org/dossiers/1802/dates/1802_05_06.htm; Régent F., non daté, « 21 octobre 1801, les hommes de couleur prennent le pouvoir en Guadeloupe », La Médiathèque Caraïbe - Basse-Terre, en ligne : www.lameca.org/dossiers/1802/dates/1801_10_21.htm

⁵ - Dans le système de classification racialisée des individus en cours en 1802 dans les Antilles françaises, les Sang-mêlés étaient des individus issus, à divers degrés, d'unions entre Blancs et Noirs.

⁶ - Le pays subit un embargo dès sa création, tandis que la France exige de lourdes réparations financières en échange de la reconnaissance de son indépendance.

En Guadeloupe, avec l'arrivée de Richepance, commence alors le désarmement des soldats de couleur qui sont conduits dans les navires de l'expédition de Richepance. C'est ainsi que la révolte débute au sein de l'armée menée par Ignace, Palerme, Massoteau, puis Delgrès. Après de violents combats, les troupes d'Ignace, réfugiées à Baimbridge (Nord de Pointe-à-Pitre) sont massacrées le 26 mai 1802, celles de Delgrès, réfugiées dans les hauteurs de Matouba (Nord de Basse-Terre), sont décimées le 28 mai 1802. Certains survivants s'échappent dans les montagnes et continuent la lutte quelques mois durant. Une série de répressions meurtrières s'abat sur la population (exécutions sommaires, pendaisons sur la place publique, déportations en vue de la revente d'esclaves, condamnations au bagne, chasse aux *nèg' mawon*,...). Selon N. Schmidt, « plus de 10 000 Guadeloupéens furent exécutés ou déportés » (2005 : 99). Le décret du 17 juillet 1802, porté par Richepance, destitue les Libres de couleur de leur citoyenneté française et une série de mesures rétablissent l'esclavage de fait, mais pas de droit. En septembre 1802, à la mort de Richepance, Lacrosse reprend le pouvoir en Guadeloupe.

La version de l'historien R. Gama, présentée lors d'un entretien que j'ai effectué avec lui, fait état d'une révolution nationale échouée. Ce conflit aurait opposé une armée locale à l'armée républicaine napoléonienne, l'objectif de la rébellion étant égalitariste et découlant de la volonté de constituer un réel pouvoir local. Cette analyse relie des phénomènes ayant eu lieu dans des espaces différents mais liés historiquement. Les événements en Guadeloupe et à Saint-Domingue sont intrinsèquement liés. C'est la transversalité historique qui est mise en avant dans cette perspective. Cette interprétation des faits doit être mise en lien avec l'engagement syndical et politique de cet historien. R. Gama est un militant indépendantiste depuis de nombreuses années. Les organisations indépendantistes et nationalistes se sont très souvent appuyées sur la référence aux événements de 1801-1802, entre autres, pour asseoir l'idée d'une nation guadeloupéenne, nous y reviendrons.

La version de l'historien F. Régent est plus nuancée, mais découle aussi d'une vision plus localisée des événements (2006). Celui-ci met en avant le fait que la plupart des officiers de couleur qui se sont insurgés étaient métissés et déjà libres avant le décret d'abolition du 4 février 1794. Certains auraient même été propriétaires d'esclaves. De plus, la particularité des combattants est, selon cet historien, la diversité de leurs origines. S'ils sont tous originaires de la Caraïbe, ils ne sont pas tous de la Guadeloupe, en plus que d'être de couleurs différentes. Pour cet auteur, la révolte était essentiellement militaire et non populaire. Les militaires auraient davantage lutté pour conserver les droits que leur avait conférés le décret de 1794, en particulier la nationalité française accordée aux Libres de couleur, et donc l'égalité juridique entre eux et les Blancs. La décision de rétablir l'esclavage n'aurait pas encore été prise par Napoléon au moment des insurrections.

La version de R. Bélénus, présentée dans la documentation de LAMECA (La Médiathèque Caraïbe, Basse-Terre), semble mettre en avant des dissensions politiques au sein de l'armée, des hostilités entre soldats de couleur et des commandants d'armée racistes et discriminants. Son point de vue se rapproche de celui de F. Régent, mais il réduit encore son échelle d'analyse. Delgrès était un républicain et un néojacobin convaincu, aussi pensait-il défendre les idéaux de la République et la volonté de Bonaparte. À la fin de l'année 1801, pour ce dernier, la liberté était définitivement acquise. Or Bonaparte aurait changé de politique dans les colonies en envoyant ces expéditions en Guadeloupe et à Saint-Domingue. Les insurgés auraient tenté de rester fidèles aux idéaux républicains, en combattant contre ce qu'ils pensaient être une trahison vis-à-vis de Bonaparte. Les relations interpersonnelles conflictuelles au sein d'une élite politique, mais aussi les divergences idéologiques au sein des Républicains, auraient largement contribué au

soulèvement de 1801-1802.

Combat de libération nationale, lutte pour la défense de droits d'une classe particulière ou divisions politiques au sein de l'armée et de l'élite politique, les interprétations de ces événements sont nombreuses et n'impliquent pas les mêmes représentations et instrumentalisation du passé. La figure de Delgrès est importante dans la mesure où celui-ci est considéré comme un martyr. Pour certains, Delgrès a défendu les idéaux humanistes républicains bafoués par Bonaparte. Pour d'autres, ce héros a défendu la nation guadeloupéenne contre le pouvoir colonial français. Pour d'autres encore, celui-ci a lutté contre les rumeurs de rétablissement de l'esclavage et donc pour la liberté. Ces trois versions se retrouvent dans l'ensemble du corps social, mais ne sont pas exclusives les unes des autres. Notons, par ailleurs, que l'origine martiniquaise de Delgrès n'influe pas sur le fait que ces trois interprétations du passé ont fait de lui un héros de la résistance guadeloupéenne. Quoi qu'il en soit, la menace d'une déportation a probablement joué un rôle majeur dans la prise de décision de lutter jusqu'à la mort contre les troupes de Richelieu, même si l'intérêt personnel n'a probablement pas été le seul mobilisé.

En ce sens, les interprétations qui nous permettent de nous représenter l'histoire, d'établir des liens de cohérence entre les événements et de comprendre les intentions des protagonistes ou le sens de leurs actes, sont fortement marquées par les usages politiques du passé. De nombreux historiens et idéologues divergent dans leurs analyses des motivations des protagonistes comme dans le déroulement précis des événements. Ainsi, les différentes sensibilités politiques des individus présents influent sur les récits du passé, qu'ils soient élaborés par des historiens ou non.

Mais de nombreux éléments entrent en compte dans la lecture présente du passé, par exemple l'échelle d'analyse. La question de l'échelle se pose forcément de façon problématique dans une société comme celle qui nous occupe, caractérisée par son extrême porosité aux influences extérieures. Le premier historien situe son analyse dans une perspective intercontinentale, plaçant comme enjeu principal la gestion de la relation entre l'Europe et les Amériques. Le deuxième adopte une analyse plus locale, à l'échelle de la société concernée, se concentrant sur des stratégies de classes dans un système fortement hiérarchisé et ségrégué. Le troisième, enfin, centre sa réflexion sur l'élite politico-militaire en Guadeloupe et les conflits de pouvoir qui émergent dans sa relation à la Métropole.

Il y a donc un ensemble de facteurs qui pose un certain nombre de difficultés à la recherche historique. De là, nous assistons à un mélange de registres, à une situation dans laquelle il n'est pas aisé de distinguer le discours historique du discours mémoriel. Ainsi, les mises en récits de la genèse de cette société produisent un ensemble de discours dont les implications et instrumentalisation idéologiques divergent totalement. L'historiographie présente des lacunes en termes de traces, les discours mémoriels s'immiscent alors dans cette brèche pour compléter le discours historique, pour y construire du sens et de la cohérence. La production de travaux historiques se voit ainsi parasitée par des demandes socioculturelles.

La disjonction des mémoires nationales

Les discours mémoriels permettant l'inscription des individus et des groupes dans un ensemble national sont de deux ordres en Guadeloupe. Il y a, d'une part, un ensemble de discours véhiculés notamment par les institutions qui inscrit la société guadeloupéenne dans la nation française. Cette inscription s'effectue davantage au plan individuel que collectif. D'autre part, je distinguerai un autre ensemble, plus hétérogène, qui inscrit les Guadeloupéens dans une nation guadeloupéenne. Ici, le concept de nation s'entend au

sens de sentiment d'appartenance à un même peuple, une même unité sociale et culturelle construite dans le temps. Ces deux types de discours se retrouvent dans l'ensemble du corps social. Les interprétations du passé qu'ils sous-tendent sont a priori incompatibles. Pourtant, il est fréquent de retrouver ces deux types de discours dans la parole d'un même individu. Pour illustrer cette idée, je discuterai ici du traitement mémoriel de l'esclavage.

Mémoire de l'abolition et oubli de l'esclavage

Le discours produit par l'État-nation, en ce qui concerne l'esclavage, est tout à fait révélateur de la tentative d'unification idéologique autour des valeurs de la République, créant ainsi une mémoire nationale en décalage avec la réalité historique. La loi Taubira, remaniée et adoptée en 2001 par le Parlement, indique que l'esclavage est reconnu comme un crime contre l'Humanité, mais un crime imprescriptible. De nombreux travaux scientifiques ont commencé à cette période sous l'impulsion de l'ONU mais, pour l'instant, le traitement de cette part de l'histoire française reste presque uniquement mémoriel. De nombreux débats ont eu lieu, depuis les années 1980, afin de fixer une date de commémoration de l'abolition de l'esclavage. Finalement, chaque territoire fête l'abolition le jour où le décret y a été appliqué. Le 10 mai 2008, j'ai assisté à la marche de l'abolition à Paris, il y avait alors des associations et de nombreux participants, mais nulle trace de représentants officiels de l'État. Cette fête ne présentait pas les caractéristiques d'une fête nationale, célébrée par l'ensemble de la nation dans un esprit de cohésion à l'image du 14 juillet.

Le discours de l'État-nation, véhiculé par ses institutions, tente d'établir une continuité, une cohérence entre les valeurs républicaines humanistes prônées en Métropole (liberté, égalité, fraternité, justice) et le régime d'exception appliqué dans les colonies. Ce propos occulte cette dualité fondatrice de la République par des procédés de sélection et d'oubli. L'opération de sélection-oubli survalorise les effets des valeurs humanistes et les perceptions du passé élaborées en Métropole et, par conséquent, minimise les effets du contexte et des acteurs locaux sur les événements historiques. Le fait que seule la seconde abolition soit officiellement commémorée, et soit amputée de l'adjectif « seconde », place l'oubli sur la première abolition de 1794 qu'imposât Saint-Domingue à la Convention de Paris. Le contexte de convergence entre différents phénomènes se déroulant à Saint-Domingue tient une place significative dans la décision d'abolir une première fois l'esclavage dans les colonies. De profondes divisions internes entre Royalistes et Républicains et entre les différentes classes socio-ethniques, une révolte importante d'esclaves et de marrons perdurant depuis plusieurs années et des menaces d'invasion de l'Espagne et de l'Angleterre ont largement contribué à cette prise de décision. Par la même occasion, le rétablissement, de fait et non de droit, de l'esclavage par Napoléon Bonaparte au nom de la République Française est lui aussi relégué au silence dans le discours de l'État-nation. L'État revêt ainsi le rôle de l'émancipateur en 1848, insistant sur la rupture juridique et la victoire des idéaux républicains et humanistes auxquels adhère, dans l'idée, la population guadeloupéenne.

Par ailleurs, ce discours a tendance à couper l'histoire guadeloupéenne de l'histoire des Caraïbes, en privilégiant l'influence française dans les luttes d'émancipation. Mais, surtout, ce discours a pour effet de masquer les continuités qui ont subsisté après la seconde abolition, comme la mise en place du travail forcé des nouveaux Libres, la législation sur le vagabondage, l'importation de main d'œuvre remplaçant les nouveaux Libres sur les plantations et leurs conditions de vie très similaires à la période servile, l'usage de la coercition ou encore l'indemnisation des propriétaires d'esclaves permettant la pérennisation de la classe des planteurs. Le discours étatique ne permet pas de saisir les

rapports entre les groupes sociaux, les réalités historiques particulières et l'inscription historico-spatiale du collectif local. C'est un discours sur le passé commun élaboré en Métropole, pour les habitants de Métropole. Celui-ci relie la population guadeloupéenne au peuple français, en taisant l'impact de son emprise sur cette histoire commune.

Ce type de discours ne traite pas des problématiques particulières du système économique, politique et sociétal plantationnaire, de la Traite et des autres migrations coloniales organisées pour répondre aux besoins de fonctionnement de ce système. De plus, il n'élabore pas de lien avec les autres récits sur le passé national. Le traitement mémoriel de l'abolition semble avoir relégué le traitement de l'esclavage dans l'oubli. Si la mémoire de l'abolition a pu être intégrée au récit national républicain, l'esclavage, en tant qu'institution exercée sur le territoire, reste un impensé national.

Mémoire de l'esclavage et genèse de la société

En Guadeloupe, la loi Taubira, qui initialement ne comportait pas la mention « crime imprescriptible », est assez mal perçue. Elle est souvent interprétée comme une preuve d'hypocrisie de la part de l'État. L'esclavage est le système fondateur de la société guadeloupéenne post-colombienne. C'est un système politique, économique, social et culturel qui a façonné durablement le peuplement de l'archipel, les rapports sociaux, le modèle économique et politique, la culture. La seconde abolition a effectivement constitué une certaine rupture dans la société guadeloupéenne, mais elle n'a pas reconfiguré l'organisation et la structure de la société. La mémoire populaire guadeloupéenne est plurielle, mais elle trouve une certaine unité dans son caractère d'opposition à cette mémoire d'État-nation. En Guadeloupe, le fait que la République ait indemnisé les propriétaires d'esclaves à la seconde abolition, ou qu'elle ait institué l'ordre colonial, est connu de tout le monde. Les références historiques et mémorielles sont autres. La République, dans l'imaginaire guadeloupéen, n'est pas réellement garante des principes de liberté, d'égalité ou de fraternité, encore moins de justice. Les mémoires populaires expriment et pérennisent ces représentations. La société adhère à ces valeurs, mais ces principes s'adressent aux individus, aux citoyens et ne reconnaissent pas aux Guadeloupéens leur caractère de peuple particulier.

Le parlement français a adopté un projet de loi mémorielle : il a établi un crime imprescriptible, sans enquête, sans procès, sans responsables et sans victimes. Il y a donc reconnaissance d'un crime sans intervention d'une procédure judiciaire, ce qui constitue une injustice aux yeux de nombreux Guadeloupéens. Le sentiment d'injustice sociale est l'un des principaux objets de transmission des mémoires guadeloupéennes. Ce sentiment constitue même un liant entre les divers éléments sélectionnés par les mémoires populaires. De plus, cette loi ne prévoit aucune action, elle a pour objet la reconnaissance et se veut donc essentiellement symbolique. Dans son article « Les troubles de la mémoire. Traite négrière, esclavage et écriture de l'histoire », F. Vergès cite l'article concernant l'esclavage dans le *Dictionnaire de philosophie politique*, dans lequel il est écrit : « L'esclavage subsiste aujourd'hui dans certaines régions du monde mais sous des formes à la fois organisées et clandestines, ce qui montre qu'à défaut d'avoir disparu dans les faits, il a été intellectuellement éradiqué et que son étude philosophique revêt un intérêt essentiellement historique. » (Seve cité par Vergès, 2005 : 1149) Ce que l'auteure commente en ces termes : « L'éradication intellectuelle de l'esclavage n'a pas été effectuée, comme il est écrit, sa condamnation certes, mais ce qui *reste*, cette capacité à fabriquer des individus qui ne comptent pas perdue, et cette permanence exige un effort de réflexion. » (Vergès, *Ibid.* : 1150 ; l'italique est de l'auteure) Par là, F. Vergès exprime la nécessité de penser

l'esclave au cœur de la modernité, et non seulement dans ce qu'il peut présenter de pré-moderne ou d'archaïque. Le sentiment d'injustice que l'adoption de cette loi a suscité est lié à la relégation dans le silence du débat sur les « restes » de l'esclavage, les permanences et prolongements d'un système social, économique, politique et culturel. La procédure d'adoption de cette loi, au lieu de permettre l'ouverture d'un débat concernant les conséquences et prolongements sociétaux du système plantationnaire qui touchent, dans le présent, les sociétés post-plantationnaires comme leur Métropole, a tendance à fermer tout dialogue sur ces questions.

La seconde abolition est fêtée en Guadeloupe comme une fête nationale. Ce jour est chômé, tout le monde y participe. C'est l'occasion de conférences, de débats, de concerts et de diverses manifestations. Le 28 mai, date à laquelle le second décret d'abolition est arrivé en Guadeloupe, est également la date à laquelle Louis Delgrès et ses troupes sont morts en martyrs. Cette date est donc hautement symbolique. Le 14 juillet, par contre, n'est pas fêté. Il y a bien un défilé militaire à Basse-Terre avec la présence de représentants officiels de l'État, mais il y a très peu de participation civile. En un sens, la fête de l'abolition de l'esclavage est la plus significative et la plus mobilisatrice des fêtes non religieuses.

L'héritage et la mémoire du système esclavagiste, des luttes contre ce système et des abolitions ont été appropriés par l'ensemble des Guadeloupéens. C'est ce qui a fondé cette société, c'est ce qui a réuni tous ces fragments de populations « immigrées » ou « importées ». C'est le système plantationnaire qui a organisé leur mise en contact, fondant ainsi la société guadeloupéenne post-colombienne. L'esclavage est la matrice de cette société, une matrice qui la relie aux Amériques, puisque c'est un système international impliquant des flux matériels, immatériels et humains à long terme. C'est en même temps une matrice qui a produit des sociétés particulières sur chaque territoire. Le 28 mai guadeloupéen rejoint le 14 juillet français symbolisant tous deux les aspirations à la liberté et à l'égalité des populations concernées. Mais l'abolition de l'esclavage est plus évocatrice de sens en Guadeloupe, parce que cette date véhicule également l'idée d'un non-achèvement, le sens d'un combat qui perdure. Tandis que la prise de la Bastille est définitive car elle symbolise un combat national définitivement remporté.

En Guadeloupe, le découpage séquentiel du temps est fondamentalement différent du découpage séquentiel du temps français. Lors d'un entretien avec le journaliste R. Dieupart à la radio Guadeloupe Première diffusé en novembre 2011, la sociologue guadeloupéenne Ama Mazama, avait expliqué l'idée selon laquelle l'ère dans laquelle nous vivons aujourd'hui avait pris naissance en 1492. Les paradigmes, les cadres de pensée qui se mondialisent, les rapports entre les peuples, les modèles économiques, les idéologies, avec lesquels nous fonctionnons aujourd'hui, s'inscriraient dans la continuité de cette période de bouleversement du monde. S'interroger sur l'impact local, sociétal et international, du système esclavagiste et plantationnaire, c'est interroger la genèse du capitalisme contemporain, de la mondialisation, c'est aussi questionner les fondements idéologiques et historiques des façons dont l'Europe, puis l'Occident moderne, se sont construits dans leurs rapports à l'Autre. L'étude anthropologique de l'esclavage et, surtout, de ses prolongements permet d'envisager le phénomène de globalisation contemporaine dans sa continuité avec un premier mouvement de mondialisation initié par l'arrivée des Européens dans ce qu'ils nommèrent le « Nouveau Monde ». L'esclavage et la Traite, ainsi que les phénomènes ultérieurs de colonisation de nouveaux territoires par les puissances européennes, ont impliqué la mise en place de systèmes économiques, politiques et culturels interdépendants, reliant plusieurs continents. Ce type de découpage séquentiel du temps met donc en avant les continuités et prolongements au-delà des ruptures, mais

insiste surtout sur la contradiction fondatrice de la modernité. Cette conception, qui dépasse le simple aspect temporel, est récurrente dans de nombreux travaux sur les sociétés post-plantationnaires. Dans son ouvrage *L'Atlantique noir, modernité et double conscience*, P. Gilroy (2010) insiste sur le fait que ces cultures nées de la Traite se sont constituées à la fois dans et hors de la modernité, mais aussi en réflexion constante sur la modernité vécue de façon particulière, façonnant ainsi des contre-cultures de la modernité. S. Bessis, quant à elle, insiste sur la dualité de l'Occident moderne qui, selon elle, a pris naissance à la Renaissance, période d'intense création artistique et de renouveau philosophique en Europe, mais aussi de grandes conquêtes et d'exterminations à l'extérieur de ses frontières (2003). En fait, ce découpage séquentiel semble émerger, le plus souvent, de l'intérêt porté aux critiques et aux contre-cultures de la modernité occidentale.

Les discours mémoriels produits localement ont pour objectif de rétablir l'action des populations dans l'histoire de la Guadeloupe. Ils insistent sur les différentes révoltes d'esclaves, de Marrons ou de Libres de couleur, de travailleurs, de militants et sur les connexions et les influences réciproques des différentes îles caribéennes. Mais ceux-ci traitent aussi abondamment du rôle de certains acteurs locaux érigés en héros de la nation guadeloupéenne et des permanences sociétales, au-delà des ruptures qu'ont pu constituer les passages de la Royauté à la République, de l'esclavage colonial à la colonie puis au département.

Selon C. Chivallon, ce qui caractérise la mémoire populaire aux Antilles, « c'est l'absence d'un méta-discours communautaire » (2002 : 602), selon le principe d'a-centralité qu'elle attribue à la volonté d'échapper au danger de l'hégémonisme que peuvent représenter les logiques communautaires. La dispersion serait alors créatrice d'unité dans la mesure où le refus de l'hégémonisme servirait de socle commun au partage des récits mémoriels. Ces discours mémoriels comprennent essentiellement des récits de luttes contre l'esclavage, contre le système colonial, pour la revalorisation des salaires, pour l'accession à la nationalité de la population « importée » d'Inde, pour l'égalité des citoyens français sans distinction, etc. C'est une mémoire discursive plurielle qui s'élabore toujours plus ou moins contre un système pensé comme hégémonique et externe, donc subi. L'adversité sert ainsi de socle au partage des mémoires. Le conflit autour duquel s'articule cette adversité porte davantage sur la légitimité des discours que sur leur contenu, les mémoires guadeloupéennes et la mémoire de l'État-nation pourraient être conciliables. Ces mémoires ne se situent pas au même plan : les premières sont populaires, la seconde est institutionnelle. Pourtant, lorsqu'il est question de hiérarchisation des mémoires, ou de légitimité des discours, c'est à ce moment que les conflits de mémoires apparaissent. La mémoire de l'État-nation tend à s'imposer comme un récit surpassant tous les autres, intégrant ou excluant les autres discours. Le processus de production de discours mémoriels officiels vise à établir une cohérence entre divers épisodes épars de la vie passée de la nation. Le mythe national sert alors de cadre d'unification entre les discours officiels. Les mémoires populaires, quant à elles, sont multiples et parfois contradictoires. Ces discours ne s'excluent pas les uns les autres et offrent une vue partielle du passé. L'absence d'unité apparente entre les différents discours mémoriels populaires est liée au fait que ceux-ci n'ont pas vocation à produire un cadre de compréhension global sur le passé. La mémoire concerne les groupes sociaux et est donc multiple, partielle et partiale. Il y a, en conséquence, une opposition dans la démarche de production et de diffusion de ces deux types de récits. Le premier type tente de gommer les différends et les objets de discorde passés entre la population guadeloupéenne et l'État-nation français. Tandis que le second type, construit en réaction au premier, a tendance à transmettre une adversité commune envers l'hégémonisme, souvent incarné par l'État. C'est dans cette adversité que se construisent les récits mémoriels

guadeloupéens. L'affiliation à un collectif historiquement produit est donc toute autre et ces mémoires permettent une inscription dans une nation guadeloupéenne.

Quelques figures guadeloupéennes : mémoires de lutte

Les différentes figures mises en avant dans les mémoires guadeloupéennes sont assez méconnues en France métropolitaine et ne correspondent pas aux événements historiques vécus dans l'hexagone. Au mois de juin 2011, j'ai assisté à la visite guidée, organisée par la mairie, de la place de la Victoire à Pointe-à-Pitre sur le thème des grands noms. Les monuments érigés en l'honneur d'hommes de Guadeloupe ont été commentés par la guide. Cette place forme un espace piéton rectangulaire entouré de rues ouvertes à la circulation routière dans le centre de la ville. L'une des largeurs se trouve face à la mer. Un monument a été érigé en face de cette place, sur un trottoir situé à l'un de ses angles près de la mer, en mémoire des Indiens « importés » et d'Henri Sidambarom. Cet avocat guadeloupéen est connu pour avoir mené la bataille juridique des Indiens pour obtenir la nationalité française en 1923. Situés sur l'autre coin proche de la mer, dans un espace ombragé avec des bancs, les mémoriaux Delgrès, Ignace et Jacques Nestor rappellent les moments forts de la lutte anti-esclavagiste et anti-coloniale. Ces trois personnages font figure de martyrs, victimes de la répression de l'État. Deux bustes, plus anciennement installés, sont dressés dans l'espace central. Le premier est le buste du Général Charles Victor Frébault, gouverneur de la Guadeloupe (1859-1863), qui a effectué de grands travaux d'aménagement du port de Pointe-à-Pitre. Il a donc fortement contribué à faire de la ville le centre économique et culturel de la Guadeloupe. Le second est le buste du gouverneur Félix Éboué. Ce personnage est connu pour avoir été le premier gouverneur noir en Guadeloupe, pour s'être engagé auprès de la jeunesse et pour avoir été le premier gouverneur colonial (en poste au Tchad) à apporter son soutien à de Gaulle. La guide a expliqué qu'il croyait profondément en l'égalité des hommes, idée qui lui viendrait de son origine guyanaise. En effet, la présence d'un bain en Guyane aurait permis de démystifier quelque peu l'image du Blanc associée à la liberté et au pouvoir. Ces personnages, qui ont œuvré pour la Guadeloupe, proviennent de différents milieux et ont des origines différentes. Mais ils sont, à l'exception peut-être de Félix Éboué, inconnus dans les mémoires populaires françaises et n'évoquent pas réellement l'histoire nationale française.

Les figures des mémoires populaires guadeloupéennes appartiennent, pour la grande majorité, à trois types de héros : les martyrs (Delgrès, Ignace, la mulâtresse Solitude, Jacques Nestor...), les militants culturels (Vélo, Sonny Rupaïre,...) et les militants politiques (Gerty Archimède, première femme noire à devenir avocate, Henri Sidambarom...). Mais, une partie de ces héros ne sont pas guadeloupéens, à l'exemple de Félix Éboué qui était guyanais, et de Delgrès qui était martiniquais. Le « boulevard des héros », rebaptisé ainsi en 2002 à l'occasion du bicentenaire de la révolte de 1802, reliant Baimbridge à Pointe-à-Pitre, comporte les statues de Delgrès, d'Ignace et de la mulâtresse Solitude. Si Delgrès et Ignace faisaient partie de l'armée, la mulâtresse Solitude est l'une des figures les plus importantes de la résistance civile ou populaire. Il est, ici, nécessaire de saisir les significations de la mémoire de cette figure, si particulière, pour comprendre les éléments autour desquels se construisent les mémoires populaires.

La mulâtresse Solitude est un personnage connu de tous, et son utilisation politique est assez commune. Après une manifestation organisée par le *Lyannaj Kont Pwofitasyon* (LKP) du 26 octobre 2010 à Pointe-à-Pitre, le premier intervenant du meeting y a fait

référence lors de son discours. Le LKP avait volontairement choisi un jour différent de celui choisi par les syndicalistes français pour manifester contre la réforme des retraites. Les manifestants ont défilé contre la politique du gouvernement de façon générale, contre la politique de la Région et du Département et pour l'application de l'accord Binot⁷, accord dont les signatures ont mis fin à la grève générale en 2009, en particulier.

La mulâtresse Solitude⁸ est une héroïne et une martyre de l'histoire guadeloupéenne. Née de la pariaade – pratique qui consistait, dans les bateaux négriers, environ un mois avant d'arriver aux Antilles, au viol des femmes esclaves par les marins –, elle fut élevée, dans les premières années de sa vie, par sa mère nouvellement esclave qui partit rapidement en marronnage. La mulâtresse rejoignit très jeune la maison du Maître pour recevoir une éducation et devenir esclave domestique, « privilège » réservé aux mulâtres et aux esclaves à la peau claire. Elle connut plusieurs maîtres. Obéissante, sans vie, éteinte, c'est à la première abolition de l'esclavage en 1794 qu'elle goûta à la vie et à la « liberté relative » (car il fut aussitôt instauré un système de travail forcé, de couvre-feu, de limitation de circulation et de réunions, etc.). D'abord, comme beaucoup, elle ne comprit pas cette liberté, elle fut désorientée. Puis elle décida de partir retrouver sa mère parmi les Marrons. C'est là qu'elle fit la véritable expérience de la liberté, elle choisit de vivre parmi eux. Beaucoup dans le groupe étaient nés en Afrique, elle était la seule mulâtresse. Peu à peu, elle prit part aux combats contre les milices qui organisaient des battues contre les Marrons, aux vols et aux pillages sur les plantations pour subvenir aux besoins du groupe. Puis, quand le camp fut attaqué, le chef et de nombreux membres furent tués, elle prit la tête du groupe des survivants. Ils s'enfoncèrent plus haut dans les montagnes au-dessus de Matouba (sud de Basse-Terre) et rencontrèrent un Marron qui vivait seul. Il lui fit un enfant. Lorsque la révolution des Guadeloupéens éclata, elle était enceinte.

En 1802, après avoir signé un traité de paix avec les Anglais, Napoléon Bonaparte entreprit la reconquête des Antilles françaises et envoya le général Richépance en Guadeloupe. Des révoltes éclatèrent dans l'archipel mais la répression était très violente envers la population. Pélage, colonel mulâtre martiniquais, qui depuis les mutineries de 1801 était à la tête de l'armée guadeloupéenne composée de Blancs et d'« hommes de couleur », est considéré aujourd'hui en Guadeloupe comme un traître. Il ne s'est pas rebellé contre le désarmement d'une partie de ses hommes et s'est joint aux bonapartistes dans les combats de 1802. À ce moment, Ignace, un officier « nègre » et ses troupes partirent à Pointe-à-Pitre où ils ne tardèrent pas à se faire écraser par l'ennemi. Ignace et son armée se suicidèrent plutôt que de se rendre. Tous les révoltés faits prisonniers furent exécutés. Delgrès, un Libre de couleur d'origine martiniquaise, se retrancha avec son armée sur les hauteurs de Basse-Terre. Cerné aux alentours de l'habitation Danglemont à Saint-Claude, ils livrèrent leur dernière bataille avant de se faire exploser pour ne pas

⁷ - L'accord Jacques Binot porte le nom du syndicaliste membre du LKP tué pendant le mouvement de 2009 dans des circonstances encore non-élucidées à ce jour. C'est un accord salarial interprofessionnel engageant une partie du patronat, l'État et le LKP. Cet accord a été joint en annexe de l'accord du 4 mars 2009, portant sur les revendications plus générales du LKP (pouvoir d'achat, transport, aménagement du territoire, éducation, etc.). Ce dernier accord a été signé entre l'État, les collectivités territoriales et le LKP.

⁸ - Je me réfère, ici, au roman d'A. Schwartz-Barth, *La mulâtresse Solitude*, qui a écrit la légende de cette figure. Il n'existe pas réellement de données historiographiques sur elle. Aussi, sa mémoire passe essentiellement par la construction d'un univers de sens. Rappelons que la mémoire collective n'acquiert pas sa valeur, son efficience par sa véracité, mais par la pertinence analogique et symbolique qu'elle présente dans le présent. Un Mulâtre, dans la classification racialisée en cours en 1802, est une personne issue d'une union entre deux individus imaginés de « race pure », l'un noir et l'autre blanc.

être pris vivants le 28 mai 1802. Le slogan d'Ignace et Delgrès qui fera toute la force de ces personnages dans la mémoire populaire fut « Vivre libre ou mourir ! ». La répression contre les insurgés fut extrêmement meurtrière.

La mulâtresse qui, avec son groupe, voyait la dernière bataille de Delgrès depuis les hauteurs où ils vivaient, prit part au combat. Elle tua un officier et se fit capturer. Condamnée à la pendaison sur la place centrale qui est aujourd'hui celle de la Victoire à Pointe-à-Pitre, les autorités attendirent qu'elle accouche pour donner l'enfant au Maître, à qui il appartenait désormais en raison du rétablissement de l'esclavage.

L'histoire de la mulâtresse Solitude fait partie des lieux communs de la mémoire collective et de la littérature orale. L'écrivain André Schwartz-Barth l'a consignée par écrit dans sa nouvelle éponyme. L'histoire qui circule est extrêmement riche de symboles. Dans cette histoire, les thèmes de la liberté et de l'Afrique sont intrinsèquement liés. La mulâtresse a choisi son camp, qui n'était pas celui auquel sa couleur la prédisposait, mais celui de l'unité faite sur la base du combat pour la liberté collective et non sur la couleur ou le rang social. On retrouve ici l'aspect central de l'unification autour de valeurs morales, de choix de société, au-delà des divisions de couleurs et d'origines sociales ou culturelles, aujourd'hui fortement présent dans l'idée de nation guadeloupéenne.

La référence au mythe du viol fondateur étudié par S. Mulot (2007) évoque la difficulté, dans les sociétés antillaises, à penser, de façon pacifiée, la rencontre originelle et fondatrice de ces peuples. Le viol indique que le Blanc est entré de force dans la filiation de cette mulâtresse, c'est donc une sorte de mise en scène de la dépossession originelle. Cette auteure explique que le négrier traversant l'Atlantique symbolise la matrice du peuple antillais, c'est un non-lieu s'inscrivant dans une temporalité indéfinie, une transition entre la capture et la mise en esclavage. Le négrier fait référence à la violence de la rencontre avec l'Europe et de la déportation de l'Afrique vers les Amériques. Dès lors, ce mythe du viol fondateur met en scène la conflictualité et la violence des rapports de groupes établis selon leur filiation biologique et culturelle, en situant le métissage originel dans un rapport de violence. D'autre part, ce mythe met en évidence la place problématique de l'« homme noir » et de l'« homme blanc » dans la filiation de ces sociétés matrifocales. La femme-mère tient alors le rôle de martyr, fidèle à l'« homme noir » même si celui-ci n'est pas en mesure de la protéger du pouvoir des puissants. La mère de la mulâtresse, insoumise depuis sa capture, violée, enfantant l'enfant d'un Blanc, finit par partir en marronnage. Cette histoire vise donc également à rendre hommage aux femmes esclaves et à leur insoumission malgré les métissages. Par la même occasion, l'« homme noir » est réhabilité en tant que sujet de désir et compagnon choisi. Le mythe du viol fondateur permet ainsi de reprendre une partie du pouvoir symbolique confisqué par le maître. S. Mulot explique, par ailleurs, que la représentation du viol fondateur s'accompagne souvent d'une recherche de pères fondateurs dans des figures d'ancêtres africains et, pourrions-nous ajouter, dans des figures de meneurs de luttes contre l'ordre établi. À partir de l'étude des conséquences de cette représentation du métissage originel, S. Mulot soutient que ce mythe « contribue à l'enfermement mémoriel plus qu'à l'émancipation individuelle et collective » (*Ibid.* : 518). Ceci est un aspect de la question. Il est vrai que la mémoire tend à cristalliser, en imageant, des idées et des schémas d'interprétations sur le présent, ainsi qu'à les transmettre. Mais, comme elle le mentionne par ailleurs, ces représentations sont aussi révélatrices de la conflictualité dans les processus identitaires présents. La mémoire semble alors être un lieu de conjugaison des différentes temporalités, inspirée du passé, élaborée dans le présent et transmise pour l'avenir.

Lorsque la mulâtresse grandit, celle-ci rejoignit les Marrons, même si ce n'est pas en tant qu'esclave en fuite qu'elle le fit. C'est en marronnage qu'elle apprit à vivre, qu'elle

trouva une place dans un groupe social choisi et qu'elle rencontra l'amour. Elle s'est libérée des chaînes qu'elle gardait dans son esprit après l'abolition. Elle a renoué avec l'Afrique et, par là, avec l'Humanité. Elle a découvert ce que peuvent être la dignité et le prix de la vie. C'est donc sans peur et spontanément qu'elle s'est jointe à la bataille. Le marronnage, pour traiter du thème de la liberté, doit être replacé dans le contexte de 1802, année du rétablissement de l'esclavage. Il était un acte définitif dans la mesure où la loi prévoyait un ensemble de châtements punissant le vagabondage. Aussi, l'engagement sans hésitation de la mulâtresse dans la bataille pourrait évoquer l'impossibilité, pour ces nouveaux Libres, de renoncer à leur liberté. La mise en parallèle du marronnage et de la liberté permet d'insister sur la volonté de faire de cette dernière, un acquis définitif.

Mais cette histoire attire également l'attention sur l'injustice du système esclavagiste : l'enfant de Marrons est arraché à l'Humanité pour en faire un esclave avant que sa mère, insurgée, ne soit pendue. Dans la mémoire populaire, la mulâtresse est érigée au rang de martyr au même titre que Delgrès et Ignace : ils sont, tous trois, emblématiques des idées de liberté et de révolution contre l'injustice et la domination qui commencent à émerger à cette période. Mais ils figurent également le courage personnel, le sens du sacrifice au service des morts, des vivants et de la postérité et le dévouement total à un collectif intemporel.

La référence à la mulâtresse Solitude, dont le nom fut prononcé à deux reprises lors de l'amorce du discours du LKP le 26 octobre 2010, comme pour « chauffer la foule », a suscité un tonnerre d'applaudissements et d'approbations. Faire allusion à cette période de l'histoire, qui fut marquée par la plus importante révolte armée des Guadeloupéens contre le pouvoir métropolitain et à cette figure héroïque, n'est pas anodin. Le LKP s'appuie sur un fort sentiment identitaire et une relation affective avec cette identité. Pour illustrer cette idée, il est nécessaire de comprendre le sens des termes « *Lyannaj kont pwofitasyon* ». Un *lyannaj* n'est pas une simple association. Pour la psychanalyste guadeloupéenne H. Migerel, « *Lyannaj* correspond à l'idée d'un tissage, d'une intrication des liens – entre ces partis politiques, associations, syndicats formant le LKP – renvoyant à l'affectif mais aussi au sentiment d'appartenance. Ce qui est tissé ne peut plus être détissé, à moins d'être déchiré. » (2009 : 101) L'écrivain et metteur en scène G. Dambury introduit, quant à lui, l'idée d'adversité dans la notion de *lyannaj* : « il signifie aussi que l'on encercle l'ennemi ; il se rattache également à l'expression 'fouté lyann' (mettre en difficulté, frapper durement, serrer la vis à quelqu'un). 'Nou an lyannaj' signifie que nous sommes ensemble dans la lutte mais aussi dans le quotidien » (*Ibid.* : 133). La *pwofitasyon*, quant à elle, exprime une domination abusive, inacceptable, c'est un jugement moral. Ce terme renvoie à l'idée d'une domination excessive. Il n'est pas seulement question d'exercer son pouvoir sur l'autre mais d'« écraser » la victime, une volonté de la soumettre totalement, avec un certain plaisir. La *pwofitasyon* est un abus de la faiblesse de l'autre, une exploitation excessive dans une relation déjà inégalitaire. En cela, le *Lyannaj kont pwofitasyon* mobilise sur une base identitaire et morale : le choix des termes appelle à se positionner, à ne pas rester neutre.

Lorsque l'on assiste à l'un des meetings du LKP, on sent cette fédération autour d'un combat identitaire tant dans les paroles choisies par les intervenants que dans les réactions de la foule. La lutte du LKP et de ses sympathisants était aussi une lutte pour l'honneur d'un peuple et à la mémoire de leurs ancêtres résistants. L'idée d'unité dans le combat à mener contre la domination et pour l'égalité entre les Hommes semble, à travers l'histoire et dans la mémoire collective, être à la base de la conscience d'appartenance à un collectif guadeloupéen. L'aspect identitaire apparaît donc intrinsèquement lié à l'aspect politique dans l'affiliation identitaire. La mémoire peut être réactivée, instrumentalisée en vue d'une

mobilisation générale autour de valeurs morales dans le champ politique. Mais, à l'inverse, les nécessités de la mobilisation politique peuvent également concourir à produire de la mémoire discursive. C'est notamment le cas de l'émergence en 2009 de la mémoire discursive des événements de mai 1967.

La construction de l'adversité

Pendant le mouvement social de 2009, le LKP a fait émerger un ensemble de discours mémoriels sur les événements de 1967. En 2007, une fresque, représentant une scène dans laquelle l'armée française tire sur une foule désarmée lui faisant face, a été inaugurée à côté de la place de la Victoire à Pointe-à-Pitre. C'était alors le quarantenaire des événements. Depuis 2009, de nombreux discours à propos d'une mémoire vécue émergent dans le débat public. Les années 1960 constituent une période complexe que je ne peux exposer totalement ici. La population était alors touchée par une extrême pauvreté, des fermetures d'usines, un chômage important, de fortes tensions « raciales », tandis que le nationalisme se popularisait à la faveur de la révolution castriste, de la guerre du Vietnam et des indépendances coloniales. Deux mois avant les événements des 26 et 27 mai 1967, le 20 mars, un propriétaire de magasin de la commune de Basse-Terre nommé Snrski a déclenché une importante émeute populaire.

Selon R. Gama et J. P. Sainton, seuls historiens à l'heure actuelle à avoir retracé précisément ces événements, Balzinc, un nèg infirme, a expliqué aux passants, qui l'ont trouvé à terre blessé, que « le propriétaire du magasin, un Blanc nommé 'Snrski' (Snrski) avec qui il 'est en affaire' depuis plusieurs semaines parce qu'il veut le chasser de sa devanture, a lâché son chien en lui disant : 'Dis bonjour au nègre... !' » (cité par Gama, Sainton, 2011 : 62). Une foule s'est formée rapidement, la police est arrivée sur les lieux, mais Snrski a continué à insulter la foule et à provoquer les policiers. La situation a dégénéré, Snrski s'est enfui par le toit pendant que la foule saccageait son magasin, brûlait sa voiture et celle de sa femme et les jetait à la mer. La foule grossit durant la journée dans les rues de Basse-Terre, des militants anti-colonialistes et des militants du GONG (organisation clandestine de lutte nationaliste) étaient présents au milieu des manifestants. Des manifestants ont veillé toute la nuit et le lendemain matin la foule s'est reformée. Le Préfet ordonna alors aux CRS de faire dégager les rues de Basse-Terre, des agents de l'État chargèrent la foule, une quincaillerie fut dévalisée, des fusils circulèrent dans les rangs des manifestants. Les manifestants réclamaient un châtimement pour Snrski et du travail pour les jeunes. Le Préfet lança un appel au calme et à la discussion, tandis que sa hiérarchie organisait secrètement, avec sa complicité, la fuite de Snrski vers Saint-Martin à bord d'un avion officiel. Les choses semblèrent se calmer mais, dans la nuit du 23 au 24 mars, une bombe explosa à l'entrée du magasin du frère de Snrski, dans la rue Frébault à Pointe-à-Pitre. L'attentat n'a pas été revendiqué, mais un tract du GONG du 25 mars laissait supposer que l'organisation en était à l'origine. Le GONG fut dès lors considéré comme une organisation dangereuse pour l'ordre public et la sûreté de l'État français en Guadeloupe. Cette organisation fut, par ailleurs, soupçonnée d'avoir organisé les émeutes de Basse-Terre et fit l'objet d'une enquête lancée par le Procureur général de Basse-Terre pour établir la responsabilité du GONG dans les événements des 20 et 21 mars. Ce sentiment était aussi partagé par le Préfet, le GONG étant alors assimilé à une milice populaire, armée et indépendantiste.

C'est dans ce contexte que se sont déroulés les événements de mai 1967. Les 26 et 27 mai 1967, alors que la Guadeloupe était départementalisée depuis vingt et un ans, une grève d'ouvriers du bâtiment déboucha sur des jets de pierres et de conques de lambis

tandis que la police répondait par des balles réelles. C'est ainsi qu'une grève d'ouvriers, accompagnés de chômeurs et de militants, s'est transformée en affrontement meurtrier entre les forces de l'ordre et la foule dont les autorités supposaient qu'elle obéissait aux mots d'ordre du GONG. Les autorités soupçonnaient le GONG d'avoir organisé cette manifestation. En réalité, l'organisation était certes populaire, mais elle n'en n'avait ni le pouvoir ni la force. Les autorités firent état de 7 morts, dont 3 supposés appartenir au GONG. Aujourd'hui, le nombre de morts sur ces deux journées est estimé, par ceux qui contestent le bilan officiel, à environ 87 civils, quelques militaires ont également été tués. Un certain nombre d'archives permettant d'établir un bilan des morts et des blessés ont disparu, et certaines archives officielles sont encore classées « secret-défense ». Aucun bilan objectif des victimes ne peut être établi aujourd'hui. Selon les témoignages recueillis, des militaires ont tiré dans la foule, sur des passants et pratiqué des exécutions sommaires aux barrages qu'ils avaient dressés aux entrées de Pointe-à-Pitre. Ces événements ont été tus, hormis dans un livre d'histoire-mémoire qui est paru en 1989, jusqu'aux événements de 2009, lorsque le LKP les ont rappelés à la mémoire et a replacé cet épisode dans la filiation des luttes guadeloupéennes. Si la Guadeloupe était déjà un département, ce conflit meurtrier s'est déroulé sur le mode de rapports coloniaux.

Là encore, la mémoire collective se construit autour d'enjeux politiques puisqu'il s'agit de la mémoire d'un conflit. Les mémoires populaires guadeloupéennes comportent aussi un aspect qui vise à transmettre une méfiance ou une vigilance envers l'État français. Ces événements ont eu lieu dans un département, et le fait de s'en souvenir équivaut à pérenniser l'idée que l'État français est toujours susceptible de trahison des idéaux qu'il porte, d'une part, et de faire usage de la violence à l'encontre de la population à des degrés plus élevés que sur le sol métropolitain, d'autre part. Cet épisode historique s'inscrit dans une mémoire vécue. R. Gama et J. P. Sainton ont vécu ces événements, l'un à titre de militant politique et syndical, l'autre en tant que fils de militant du GONG et collégien à Pointe-à-Pitre où se sont déroulés les faits. La parole s'est libérée dans le contexte du mouvement de 2009, puisque diverses personnes présentes en mai 1967 se sont exprimées, dans la sphère publique ou privée, par écrit ou à l'oral.

Mai 1967, comme mai 1802, cristallise ces représentations de la capacité de trahison de l'État. Ces mémoires véhiculent des idéaux d'insoumission, de révolte et de résistance qui semblent former un terrain propice à l'élaboration d'un sentiment d'appartenance à un collectif guadeloupéen. Ces idéaux permettent l'élaboration d'une continuité, d'une cohérence, dans la construction d'une *nasyon gwadloup* (peuple guadeloupéen, historiquement constitué et culturellement singulier), d'un peuple en conflit avec l'État dont il dépend. C'est donc essentiellement dans l'adversité que se conçoit l'unité culturelle. Mais il n'est pas question d'une opposition symétrique entre les nations guadeloupéenne et française, celles-ci sont pensées en tant qu'altérités sans qu'il y ait d'opposition ou de rejet. C'est l'État français, et non la population française, qui fait office d'adversaire dans la constitution d'une nation guadeloupéenne. Il ne s'agit pas ici d'une « société contre l'État », pour reprendre l'expression de P. Clastres (1974), d'une société qui se voudrait acéphale. Il est question d'une société qui perçoit l'État qui l'administre comme un agent exogène et potentiellement nuisible pour le collectif.

Lorsque l'on s'attache à chercher la présence des différents groupes sociaux actuels dans les discours mémoriels, il est possible de distinguer certaines caractéristiques récurrentes. La présence de figures métropolitaines est extrêmement faible. Certains se distinguent pour leur participation active à la cause des couches populaires, mais il est toujours question d'exploit ou d'engagement individuel. Leur engagement personnel les

située en marge de leur groupe assigné, ces Métropolitains font figure d'exception. Les personnes que l'on désigne en Guadeloupe comme « métropolitaines » ou, dans certains cas, « françaises », sont des personnes à qui l'on reconnaît leur provenance de l'extérieur. Les cultures française et guadeloupéenne sont envisagées comme deux entités distinctes, ce qui n'exclut pas des perméabilités. Considérer quelque chose comme « culturellement français » dans le langage courant revient à marquer le caractère exogène de l'objet.

Les figures du Maître, et leurs prolongements dans les figures de Béké⁹ ou celles de grands patrons du XX^e siècle, ne représentent pas seulement des adversaires, relatifs à une situation, mais ils font figure d'ennemis plus intemporels du groupe que véhiculent les contes, les chansons ou d'autres expressions mémorielles. Elles sont donc exclues de la filiation imaginée de ce groupe de façon permanente, hormis par le recours à la violence ou, à titre individuel, comme les figures métropolitaines. J'ai entendu de façon récurrente sur le terrain des personnes me dire : « ce n'est pas nous qui considérons les Békés comme extérieurs à la communauté guadeloupéenne, c'est eux qui pensent ne pas appartenir au même corps socioculturel ». Même si le rejet est attribué à l'autre, l'absence de communication et la marque de la différenciation soulignent une exclusion, un caractère exogène.

L'État français est également envisagé comme un agent externe et entretenant des relations ambivalentes avec le groupe. Les événements de 1801-1802 et ceux de mai 1967 sont, nous l'avons vu, parmi les dates les plus chargées de sens dans la constitution d'un collectif historique et culturel. Mais, il y a tout de même une forte attache aux principes d'égalité et de liberté véhiculés tant dans les mémoires populaires que dans les récits émanant des institutions. C'est ce qui permet d'établir un lien entre ces deux ordres de récits. Ce lien est pourtant fragile dans la mesure où les contextes métropolitain et guadeloupéen, dans lesquels se sont forgés ses idéaux, sont liés et pourtant fort divergents. Les mémoires populaires, comme d'autres aspects de la vie socioculturelle, ont tendance à transmettre les structures d'un conflit historique, plaçant très souvent l'État dans le rôle du dominant, de l'agent exogène s'imposant par la force, prônant des valeurs auxquelles la population adhère, mais tout aussi capable de les trahir. La figure de l'État est marquée par une forte ambivalence, revêtant les rôles de protecteur, d'administrateur neutre ou de bourreau, et ce de façon alternative ou simultanée. L'ambivalence est le principe qui permet d'articuler les différents discours véhiculés dans les mémoires populaires et la mémoire officielle.

Les figures caribéennes sont relativement peu nombreuses et témoignent d'une certaine disjonction entre la population guadeloupéenne et les populations environnantes. La mémoire de certaines figures ayant œuvré dans d'autres espaces de la Caraïbe est cultivée mais il y a peu de mise en relation entre les mémoires guadeloupéennes et d'autres mémoires caribéennes. Ces mémoires permettent de saisir les tensions dans les rapports sociaux internes et externes actuels. Elles sont essentiellement des mémoires populaires voire populistes. Elles s'adressent prioritairement aux sentiments et aspirations des couches populaires assimilées à la masse, aux « individus qui ne comptent pas » pour reprendre l'expression de F. Vergès. Elles tendent donc à cristalliser des images et des

⁹ - Un Béké désigne, à l'origine, une personne descendant de planteurs. Dans le langage courant, ce n'est pas simplement cela. Ce terme s'applique, plus spécifiquement, à un descendant de planteur qui reproduit les comportements et représentations du planteur dans le contexte contemporain (lignée aristocratique, pouvoir économique important, connivence avec le pouvoir d'État, comportement ouvertement raciste). Le terme est donc marqué d'une condamnation morale envers l'individu désigné comme tel.

significations élaborées dans les milieux populaires, qui sont considérés comme plus authentiques, parce que moins francisés, pour dégager des discours appelant à une résistance active, à continuer une lutte engagée contre la dissolution culturelle et la disparition du collectif culturel.

La mémoire en actes. Transmission et culture

Lorsque j'ai interrogé R. Gama, co-auteur du premier livre paru sur le sujet, *Mé 67*, je lui ai demandé pourquoi ce n'est qu'en 2009 que les discours mémoriels ont commencé à émerger. Celui-ci m'a répondu :

« Et bien ici beaucoup de personnes ont traité cette question avec une telle violence dans la nuit du 26 au 27 mai, ils ont fait voir aux gens que tu fermes ta gueule ! Tu prends ton mort, tu l'enterres toi-même, pas même l'état civil, pas même le bureau. À partir du moment où tu peux avoir un État qui lui-même, apparemment c'est lui qui a ôté les fers de l'esclavage, c'est lui qui a institué les nouvelles choses et qu'il marche sur ses propres choses, il n'y a plus de Dieu ! [...] Je suis rentré chez ma mère le lundi. Je l'ai trouvée qui brûlait tous les papiers que j'avais ! J'étais militant, j'avais un petit journal, et pourquoi elle a brûlé ça, parce qu'elle savait qu'il y aurait la répression judiciaire. C'est-à-dire que ces gens avaient la mémoire des enchaînements répressifs. Et c'est comme ça que se construit le silence ! Dans la mémoire, c'est transmis. J'avais 21 ans, j'étais un militant, etc. Dans la rue d'accord. Mais quand il a fallu traiter de cette question sur le plan de l'intérieur des êtres, ils m'ont pris la main, ma maman parce qu'elle me protégeait, avec d'autres gens dans le quartier qui brûlaient ce qu'ils avaient [...]. Donc il faut que tu comprennes ça, c'est sorti de notre histoire, et c'est transmis de génération en génération comme ça, il faut fermer ta gueule, avoir peur ! Et d'un point de vue proprement militant, il y a une formule qui peut résumer la situation en 67 pour justifier un tel silence : c'est une opération chirurgicale au plan sociologique, au plan anthropologique, c'est-à-dire une chose coupée d'humain dans le rapport à l'événement, au scalpel, avec le fusil, avec une balle ! Tu fais une césure ! Tu sacrifies ça de façon définitive, c'est une opération politique classique de l'espace colonial français »¹⁰.

Cet extrait d'entretien permet de comprendre que la mémoire collective n'est pas uniquement discursive, elle peut se manifester dans des gestes, des interprétations du social, d'une situation donnée. Ici, la mémoire des événements passés a été réactivée et transparaît dans la façon d'interpréter le réel et d'agir dessus. La mémoire permet de savoir comment réagir dans une situation donnée. « La mémoire de l'enchaînement des éléments répressifs » a ainsi permis de mettre en œuvre des comportements dans cette situation. La dissimulation et le silence favorisent l'oubli discursif, mais la compréhension et les représentations sont mises en actes. Les gestes et le sens que l'on projetait sur le passé peuvent être réactivés dans le présent face à des situations que l'on juge analogues. Dans son article « Les usages publics de la mémoire de l'esclavage colonial », J.-L. Bonniol note la présence d'une mémoire « de bas niveau », qu'il définit comme « une mémoire de l'empreinte, latente, non consciente et non verbalisée, agissant sur les sujets à leur insu, correspondant à des schèmes de pensée et de comportements transmis de génération en génération » (2007 : 18). Les éléments dénotant la présence de ce type de mémoire, de l'ordre des pratiques aussi bien que des représentations sont transmis et intégrés dans la culture. Ainsi, la culture transmet certains paramètres d'interprétation de conflits et des outils permettant aux individus et aux groupes de penser et d'agir dans le moment présent.

¹⁰ - Entretien réalisé le 1er septembre 2011, à Port-Louis, Guadeloupe.

La culture transmet des modèles qui permettent aux individus de savoir comment réagir dans des situations par analogie à d'autres.

Cette mémoire en actes peut donc se traduire de diverses manières. La pratique du marronnage peut alors être entendue comme la mise en actes de la mémoire du marronnage. Aujourd'hui, le marronnage peut être compris dans son sens moderne : c'est une fuite spirituelle ou, dans son sens originel, une fuite physique du social. J'ai rencontré, sur mon terrain, un rasta, joueur de *gwoka*¹¹ et effectuant des *djòb*¹² à l'occasion dans le bâtiment. Celui-ci m'a expliqué être parti vivre dans les montagnes, sans avoir averti son entourage et sans donner de nouvelles pendant environ un an. Il souhaitait fuir une société qu'il vivait comme une oppression et se retrouver seul dans la forêt, face à Dieu. À aucun moment, il ne m'a parlé de marronnage. Pourtant c'en est un, dans la mesure où il a fui physiquement la société vécue comme une contrainte et où il n'a pu compter que sur ses propres forces. Un autre homme m'a également raconté un jour avoir brûlé tous ses papiers il y a de cela trois ans, devenant ainsi, selon son idée, un clandestin pour l'État. La mémoire des *nèg' mawon*, très prégnante en Guadeloupe, influence les imaginaires et les comportements sans nécessairement passer par les discours. Là encore, ces individus ont puisé dans des éléments culturels transmis pour réagir à des situations jugées analogues.

La mémoire en actes se distingue alors de la mémoire discursive, la première se rapprochant davantage de la culture comme pratique et, la seconde, de l'histoire comme récit. Toutes deux découlent d'une mise en cohérence et d'une élaboration de sens du passé et du présent. Mais la mémoire en actes est plus fixe et plus profondément ancrée. L'investigation historique peut remettre en question les discours mémoriels, ceux-ci concernant l'expression publique de lectures du passé. La mémoire en actes, quant à elle, a trait à des comportements et à des représentations culturelles : elle est bien plus vaste et n'est pas toujours formulable en mots ; elle se situe hors de la parole et touche à l'être des individus culturels. Lorsque le silence se fait sur des événements importants pour la collectivité, la mémoire de ces événements investit alors d'autres canaux, plus souterrains et plus implicites. La mémoire sélectionne des éléments significatifs. Comme nous l'avons vu, la mémoire discursive transmet des outils de compréhension et d'interprétation de la genèse du présent. La mémoire en actes transmet des représentations et des comportements culturels par lesquels les différentes temporalités se confondent, matérialisant ainsi la continuité de la communauté culturelle. La dissimulation comme condition de survie et le marronnage recouvrent diverses formes selon les époques et les individus. Mais ces deux éléments constituent des marqueurs intemporels d'un collectif culturel guadeloupéen. Tous deux sont relativement peu présents dans le champ discursif, mais au niveau de la culture, ils sont extrêmement prégnants. Ainsi, la mémoire rejoint la culture, toutes deux sont transmises sans nécessairement passer par les discours. Elles permettent à l'individu de s'inscrire dans un collectif culturel historiquement constitué et proposent des outils qui lui permettent de gérer sa relation au monde. Le silence ne signifie donc pas l'oubli, bien au contraire.

¹¹ - Le *gwoka* est le tambour guadeloupéen. C'est aussi le nom du style musical joué par cet instrument. La pratique de cette musique a longtemps été interdite par la loi. Dans les années 1960, la montée des mouvements indépendantistes s'est accompagnée d'une réhabilitation du *gwoka* comme production culturelle singulière. Aujourd'hui, le *gwoka* a perdu de son caractère subversif et marginal pour acquérir une valeur de trait culturel et identitaire partagé par l'ensemble de la population.

¹² - Les *djòb* sont des emplois non déclarés, de durée variable, rétribués en monnaie et/ou en nature. C'est une forme de travail très répandue qui fait partie intégrante de l'histoire et de la culture guadeloupéenne et qui nécessite des relations sociales autant qu'elle en crée.

Pour conclure, nous avons donc un conflit qui se déploie dans le processus de formation et de diffusion des mémoires collectives. La culture guadeloupéenne est plurielle, issue du syncrétisme de divers éléments européens, africains, amérindiens, indiens, syro-libanais, caribéens, etc. Parallèlement à cela, divers éléments culturels de classes – issus des esclaves, des Maîtres, des Libres, des Marrons, des colonisés, des colons, des assimilés et des Métropolitains – se sont également mélangés dans cette culture, brouillant ainsi les frontières entre dominants et dominés, tout en maintenant les paramètres de l'adversité et des schèmes de comportements. Ainsi, tous ces éléments, originellement distincts, se sont imparfaitement mélangés et ont disparu en tant que tels. Mais, une part de chaque groupe continue à exister dans cette culture composite.

Nous avons vu que la dissimulation et le silence immanents au contexte de répression favorisent le silence discursif, mais la compréhension et les représentations se manifestent en actes. Il y a donc intériorisation de la mémoire du conflit, de la distribution des rôles, des points de discorde et de certaines stratégies. Ainsi, le conflit historique est transmis, de génération en génération, sans être apaisé, désamorcé, sans qu'il n'y ait de réconciliation. De cette façon, se sont développées une culture du conflit et une communauté culturelle rassemblant ses membres autour d'un esprit de résistance et procédant par exclusion des éléments antagonistes. Ces mémoires, qu'elles soient discursives ou en actes, tendent à construire une image intemporelle d'un groupe culturel constitué en réaction à une menace pensée comme extérieure. Ainsi, cette résistance se transmet dans la mémoire et, plus généralement, dans la culture et les identités guadeloupéennes. Elle constitue le moyen privilégié par lequel les individus s'inscrivent dans un groupe, dans une filiation culturelle. S'inscrire dans cette filiation de groupe, n'englobant que les victimes et les résistants, en somme les dominés de la situation conflictuelle, devient alors, à l'image des grandes figures des mémoires populaires, une preuve de loyauté, envers les morts, les vivants, et la postérité.

La transmission culturelle est alors centrée autour de cette problématique du conflit éternellement reproduit, dont les formes changent selon le contexte, mais dont le fond reste plus ou moins stable. Cependant, les protagonistes de ce conflit ne sont pas des acteurs sociaux réels, ce sont des projections imaginaires et ambivalentes, représentant des systèmes de pensée internes et transversaux à la société. L'ennemi peut être la figure de l'Occident, l'État français, le Béké, le patron, le « Blanc » ou encore les élites locales. Mais il est toujours question d'un ennemi intime, qui n'est extériorisable que de façon idéale. Cet ennemi n'est pas une personne, un groupe ou une quelconque entité physique. Il s'agit davantage d'un système sociétal produit localement, d'une figure, ou encore un système de représentations et de valeurs imaginées comme externes et hégémoniques. Les mémoires populaires permettent alors l'extériorisation de cet ennemi sur le plan de l'imaginaire, son expulsion hors de soi. Elles ont pour fonction de cristalliser et d'imager ce conflit historique et de rétablir certaines frontières entre dominants et dominés. Car, si la départementalisation a introduit une labilité des frontières entre dominants et dominés supprimant les protagonistes réels du conflit, l'objet de discorde, cette opposition problématique entre l'hégémonisme et la dispersion, semble toujours structurer les mémoires et la culture.

Références bibliographiques

Bélénus R.,

Non daté, « Le combat de Delgrès », La médiathèque Caraïbe – Basse-Terre, en ligne, consulté le 28 mars 2009. URL : www.lameca.org/dossiers/1802/delgrès.htm

Non daté, « 6 mai 1802, le général Richépance arrive en Guadeloupe pour y rétablir l'ordre »,

La médiathèque Caraïbe – Basse-Terre, en ligne, consulté le 28 mars. URL :

www.lameca.org/dossiers/1802/dates/1802_05_06.htm

Bessis S.,

2003 (2001), *L'Occident et les autres. Histoire d'une suprématie*, Paris, La Découverte.

Bonniol J.-L.,

2007, « Les usages publics de la mémoire de l'esclavage colonial », *Matériaux pour l'histoire de notre temps*, 1/85 : 14-21.

Butel P.,

2007 (2002), *Histoire des Antilles françaises, XVII^e - XX^e siècles*, Perrin.

Chivallon C.,

2002, « Mémoires antillaises de l'esclavage », *Ethnologie française*, 32/ 4 : 601-612.

Clastres P.,

1974, *La société contre l'État*, Paris, Éditions de Minuit.

Dambury G.,

2009, « On mobilise en créole » in Bonniol J.-L. et alli, *La Guadeloupe en bouleverse*, Pointe-à-Pitre, Jasor : 132-134.

Gama R., Sainton J.-P.,

2011 (1985), *Mé 67... Mémoire d'un événement*, Port-Louis (Guadeloupe), Éditions Lespwisavann.

Gilroy P.,

2010 (1993), *L'Atlantique noir, modernité et double conscience*, Paris, Éditions Amsterdam.

Godelier M.,

1978, « La part idéelle du réel. Essai sur l'idéologique », *L'Homme*, 18/3-4 : 155-188.

Halbwachs M.,

1968, *La mémoire collective*, Paris, PUF.

Jacquets-Francillon F.,

2008, « Le discours de la mémoire », *Revue française de pédagogie*, 165 : 5-15.

Martin J.-C.,

2000, « Histoire, mémoire et oubli pour un autre régime d'historicité », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 4/47 : 783-804.

Migerel H.,

2009, « Négociations : décryptage » in Bonniol J.-L. et alli, *La Guadeloupe en bouleverse*, Pointe-à-Pitre, Jasor : 101-116.

Mulot S.,

2007, « Le mythe du viol fondateur aux Antilles françaises », *Ethnologie française*, 3/37 : 517-524.

Régent F.,

Non daté, « 21 octobre 1801, les hommes de couleur prennent le pouvoir en Guadeloupe

La médiathèque Caraïbe – Basse-Terre, en ligne, consulté le 28 mars 2009. URL :

www.lameca.org/dossiers/1802/dates/1801_10_21.htm

2006, « Le rétablissement de l'esclavage en Guadeloupe, mémoire, histoire et 'révisionnisme', 1802-2002 », *Cahiers d'histoire. Revue d'histoire critique*, 99 : 31-36.

Schmidt N.,

2005, *L'abolition de l'esclavage. Cinq siècles de combats (XVI^e - XX^e siècle)*, Paris, Fayard.

Simmel G.,

2003 (1992), *Le conflit*, Paris, Éditions Circé (1^{ère} édition 1908 dans *Soziologie*).

Vergès F.,

2005 « Les troubles de la mémoire. Traite négrière, esclavage et écriture de l'histoire », *Cahiers d'études africaines*, 3-4/179-180 : 1143-1177.

Ouvrage non scientifique

Schwartz-Barth A.,

1972, *La mulâtresse Solitude*, Paris, Éditions du Seuil.

Résumé

Les mémoires collectives nous renseignent davantage sur le présent que sur le passé. À partir de ce constat, cet article traite, dans le contexte guadeloupéen, des façons dont la mémoire mêle les différentes temporalités permettant ainsi des affiliations de groupes construits dans le temps. L'étude des processus de production des mémoires pose la question de l'agencement entre la recherche de la véracité, la pratique historienne, la recherche de sens et la construction mémorielle. Dans un deuxième temps, cet article tente de dégager certains paramètres transmis dans ces mémoires, pour mettre en évidence les façons dont celles-ci structurent les identités de groupes et par quels moyens celles-ci sont créatrices d'unité. Enfin, les mémoires sont intrinsèquement liées à la culture, toutes deux sont transmises, et pérennisent des représentations. Ce lien entre mémoire et culture nous permet alors d'envisager la mémoire comme fondamentalement présente.

Docteur en Ethnologie et Sociologie comparative, avec une thèse intitulée « Les conflits de mémoire : Espagne, Chili, Argentine » réalisée sous la direction de Francis Affergan. Depuis 2010, il est membre affilié du CANTHEL. Il participe aussi au groupe international de jeunes chercheurs « Memoria en Red ». Ses recherches portent principalement sur les traces historiques, les conflits et les politiques de la mémoire, ainsi que sur la construction des identités en relation aux traumatismes collectifs infligés par les régimes totalitaires. Il s'intéresse également aux mémoires de ceux qui se sont exilés sous ces mêmes dictatures en Belgique et en France.

Mots-clés : conflits – mémoire – Espagne – Chili

Introduction à une anthropologie des conflits de mémoire : une approche comparative des cas espagnol et chilien

Jean-François Macé,
université Paris Descartes

Par rapport à d'autres disciplines des sciences humaines et sociales, l'intérêt porté par l'anthropologie aux questions touchant aux « régimes d'historicités », c'est-à-dire « à la nature, à la place, au rôle et aux effets que le passé joue dans le présent des sociétés, en un lieu donné et à un moment donné » (Rousso, 2007 : 4), a été relativement tardif. Si ce concept a surtout intéressé les historiens (Hartog, 2003), il convient toutefois de rappeler qu'il est issu, paradoxalement, d'une réflexion de l'anthropologue Claude Lévi-Strauss, largement discutée par ailleurs, qui soutenait que bien qu'un degré universel d'historicité soit indéniable, celle-ci diffère et varie en fonction de la manière dont elle est signifiée et articulée dans les cultures (Lévi-Strauss, 1962).

Toutes les sociétés portent des réflexions sur leur passé et gardent en mémoire certains faits de leur histoire. Cependant, cela ne saurait signifier qu'il existe toujours la possibilité d'établir une image du passé susceptible d'être reconnue, acceptée et partagée par tous les membres d'une communauté. De telles situations impliquent des divisions et des luttes culturelles plus ou moins explicites autour de la gestion du passé mettant en évidence diverses formes d'orientation sociale du souvenir et de pratiques mémorielles. Entre ces deux dimensions apparaissent généralement de nombreux obstacles pour mettre en place une histoire cohérente avec ce qui s'est réellement passé et combler les espaces vides, autrement dit les oublis.

Dans les pays où ont été vécus des processus internes de violences politiques, où l'histoire est, de ce fait, particulièrement traumatisée, et où les différences idéologiques sont fortement marquées, il est rare que les mémoires trouvent à s'accorder sur une interprétation historique commune. La mémoire du conflit devient alors conflit de mémoire, c'est-à-dire une situation où des interprétations du passé s'opposent, où la question de la hiérarchisation du souvenir est posée, et où s'articulent dans l'espace public des discours de légitimation et de « dé-légitimation » en rapport à l'histoire.

L'intérêt particulier et spécifique de cette thèse réside évidemment dans sa démarche comparatiste et multiple. Les termes de l'analyse proposée ici portent sur les conflits de mémoire découlant de l'histoire récente des dictatures en Espagne et au Chili. Ce choix de comparaison repose d'abord sur une proximité évidente : le caractère politique, répressif et idéologique de ces régimes d'exception forme une matrice historique commune entre ces deux pays. Il s'agit donc de deux terrains qui nous permettent d'établir des recoupements concernant les diverses formes de règlement de comptes avec le passé. Toutefois, même si ces traits communs peuvent expliquer

certaines similitudes, les décalages temporels, la distance géographique et les différences culturelles qui séparent ces processus historiques et mémoriels sont suffisamment significatifs pour que la comparaison offre un intérêt heuristique quant à la manière dont se développent ces conflits de mémoire. Chaque pays a ses propres moyens de construction de la mémoire et d'affirmation de sa visibilité en fonction de son histoire.

Le nombre restreint de travaux sur cette problématique de confrontation des mémoires, qui choisissent cette démarche comparative, montre qu'il s'agit d'un champ d'étude encore en construction dans les sciences sociales. Ce constat se fait encore plus évident au niveau de l'anthropologie si l'on tient compte du fait que, juste à côté d'une utilisation intensive de toutes les sources possibles (historiques, philosophiques, sociologiques, orales...), peu de recherches sur les mémoires incorporent des données ethnographiques et ethnologiques. Ces deux éléments sont pourtant essentiels pour écouter et comprendre sur le long terme la dynamique des échanges entre les multiples mémoires en conflit dans nos deux pays.

En Espagne, les batailles de mémoires autour du bilan de la guerre civile et du franquisme se développent de plus en plus. Au Chili, les luttes mémorielles liées à la période Pinochet n'ont cessé de s'amplifier. On voit l'histoire des dictatures être réinvestie de significations et de pratiques mémorielles multiformes, revendiquée de différentes manières dans l'espace public ou chassée de cet espace, réactivée ou réactualisée par les nouvelles générations, et devenir finalement un enjeu important de la « chose » publique. États et institutions multiplient les gestes politiques pour construire une histoire officielle souvent en opposition à des mémoires divergentes elles-mêmes fortement politisées. Dans ce contexte, tout se passe comme si les rapports sociaux se conjugaient au présent mais en se nourrissant d'un passé réel, construit ou imaginé, comme si la mémoire collective tissait des liens avec l'histoire et jouait un rôle prépondérant dans la construction des identités de groupe. Dans cette perspective, s'intéresser aux conflits de mémoire à partir d'un questionnement anthropologique, c'est chercher à comprendre, à partir d'enquêtes de terrain, comment se déploient et s'articulent les relations solidaires existantes entre la mémoire, l'histoire, le politique et l'identité.

Pour ce faire, je propose, dans un premier temps, d'ouvrir une réflexion sur le cas espagnol en portant une attention toute particulière aux conflits de mémoire autour de lieux renvoyant à la version historique des « deux Espagnes » imposée par le franquisme, ainsi qu'au souvenir mythifié de la guerre civile qui en résulte : les ruines de Belchite et les plaques phalangistes sur les murs des églises. Puis j'examinerai le cas chilien, en centrant mes observations sur des processus politiques de domestication de la mémoire de la dictature de Pinochet ainsi que sur les mécanismes de rejet mis en place par les familles de victimes en relation à deux espaces : le mémorial des détenus-disparus et exécutés politiques du cimetière général de Santiago et Londres 38.

Le cas espagnol : des ruines de Belchite aux plaques de la Phalange

Les ruines de Belchite

Selon Maurice Halbwachs, l'histoire se constitue comme un point de référence qui coordonne des souvenirs dans l'espace et le temps (Halbwachs, 1997). Dans ce sens, il ne peut y avoir d'histoire sans mémorisation et la mémoire s'inscrit toujours en rapport à un processus historique. Plus concrètement, le genre historique se définit par son objet, c'est-à-dire le récit ou l'image d'événements passés, et, généralement, seul le passé mémorable est convoqué ou conservé (Carfantan, 2002), ou plutôt ce qui est jugé comme tel et fait figure de modèle dans

un temps et une société donnés. Il convient alors, pour penser la présence de l'événement dans la mémoire, de ne plus le considérer comme une chose abstraite et idéale, mais de l'envisager à partir des traces qu'il grave chez l'individu, dans nos sociétés et nos cultures. Évoquer un passé, c'est se référer à ce qui subsiste de lui (Boursier, 2002) : des ruines, des vestiges... Ces espaces physiques et symboliques « matérialisent ce qui a disparu, lui donnent une image permettant de se le représenter, de l'étudier, de se souvenir, de commémorer, de montrer une évolution en remontant le temps » (Boursier, 2002).

À environ 50 kilomètres au Sud de Zaragoza, se trouvent les ruines de Belchite. Ce village fantôme, que ce soit en raison du souvenir de ceux qui y sont morts, de son paysage désolé, ou de ce qu'il symbolise, constitue sans aucun doute l'un des vestiges mémoriels les plus marquants de l'histoire récente de l'Espagne. Un an après le coup d'État manqué du 17 Juillet 1936 qui fait sombrer le pays dans une guerre civile dévastatrice, les troupes « nationales » de Franco ont déjà conquis la majeure partie du territoire et se préparent à entrer dans Santander. Durant l'été 1937, les forces républicaines de l'Est tentent une offensive avec la consigne de récupérer Zaragoza. Mais, à la fin du mois d'août, leur avancée est bloquée dans les localités de Mediana, Quinto et Codo, où elles doivent affronter trois régiments Carlistes¹ (« Requetés »), et principalement devant le village fortifié de Belchite aux mains d'une garnison franquiste. Finalement, le 7 septembre, après 12 jours de violents combats, les troupes républicaines réussissent à prendre possession du village. Toutefois, le retard accumulé dans ces batailles permet aux franquistes d'organiser d'importants renforts dans la capitale aragonaise et le contrôle des républicains sur la zone durera peu de temps. Le 10 mars 1938, au terme d'une grande offensive en Aragon, la « bande nationale² » redevient maîtresse des lieux, ou plutôt de ce qu'il en reste : après les bombardements de la première bataille, le village n'est plus qu'un champ de ruines. Franco ordonne alors de ne pas le reconstruire afin de le transformer en « monument vivant » du passé, supposé

démontrer la démence naturelle des républicains, et l'érige en symbole héroïque de victoire. C'est dans cette perspective qu'il fait élever le mémorial de la rue San Juan où se célèbrent, encore aujourd'hui, des commémorations phalangistes.



© Jean-François Macé, 2005

● Fig. 1: ruines du vieux Belchite et son mémorial franquiste



© Jean-François Macé, 2005

¹ - Le carlisme est un mouvement politique apparu dans les années 1830, revendiquant le trône d'Espagne pour une branche alternative des Bourbons. Les Requetés sont des carlistes navarrais. Sur leur participation à la bataille de Belchite, voir Maria Resa, 1968.

² - « Bande nationale » est le nom que les rebelles du coup d'État du 18 juillet 1936 se sont donnés. Ce terme trouve son origine dans une radicalisation des partis de droite suscitée par les débats autour des statuts régionaux d'autonomie de la Catalogne (1932), de la Galice et du Pays Basque (1936). Après la guerre civile, le gouvernement franquiste implante ladite « unité nationale de l'Espagne » et supprime les autonomies. L'appropriation de l'adjectif « national » est convertie en stratégie d'exclusion contre les républicains accusés d'être responsables des divisions de la guerre civile.

Installé sur un ancien puits de stockage d'huile, utilisé par les franquistes comme fosse commune pour enterrer plus rapidement leurs morts, le monument forme une rotonde au fond de laquelle a été posée verticalement une dalle de trois mètres de haut comportant une croix noire et une inscription : « Sur ces terres héroïques se sont unis pour toujours dans la mort : l'Armée, la Phalange, le Requeté et le peuple de Belchite, au service de Dieu et pour une Espagne grande et libre ».

Un monument commémoratif est un lieu « immatériel » où s'organise le souvenir, une manière de marquer un territoire et de sacrifier l'espace public (Nora, 1984-1992). Dans ce sens, cette épigraphie émet un message dont le contenu mérite d'être analysé. De toute évidence, l'idée de Franco était de construire une « mémoire dominante » (Rousso, 1994 : 4) reléguant les autres mémoires alternatives ou discordantes à un rang subalterne. La nature répressive de cette mémoire s'exprime, notamment, par sa recherche d'unification avec d'autres mémoires dans une représentation canonique du passé et des présupposés qui leurs sont propres ou connexes. Ce qui prédomine ici, c'est l'utilisation du passé et l'invention d'une tradition : la « bande nationale » vient incarner le véritable « être espagnol », un geste qui tend à lui donner une valeur éternelle en soi ; en revanche, les républicains sont, de ce fait, désignés comme ceux qui ont menacé l'intégrité et l'unité. Ainsi, parallèlement à la construction d'une mémoire mythique incorporant une lutte entre le Bien et le Mal, apparaît aussi celle d'un mythe des origines. Bien que justifiée par Franco par une volonté divine, cette mythologie visera avant tout à consolider une doctrine qui, loin d'être guidée par le respect, le dialogue et l'interaction avec d'autres mémoires, fera plutôt la part belle à l'intolérance, à la confrontation et à une violence narrative et symbolique œuvrant à rendre la mémoire franquiste dominante et incontestable. Afin de réduire au silence les rares et faibles foyers possibles de dissidence et de résistance, la construction de cette mémoire dogmatique se verra, bien sûr, accompagnée de solides mécanismes de censure et de répression.

Ainsi, dans son souci de perpétuation de son ordre cognitif despotique³ – à travers l'imposition dans l'espace public de l'image d'une Espagne unie dans ses valeurs catholiques et une version historique basée sur l'idée que le coup d'État était nécessaire et inévitable – Franco décide, après la guerre, de faire construire un nouveau village à côté de l'ancien. En punition ou comme vengeance⁴, il le fait édifier par plus de 1000 prisonniers politiques provenant, pour la grande majorité, du « camp pénal » que la Direction Générale des Régions Dévastées et des Réparations du nouveau régime installe près de Belchite entre 1940 et 1945⁵.

De nos jours, dans ce terrible endroit, subsistent les vestiges d'une tour de vigilance, quelques baraques où dormaient les prisonniers et qui servaient en même temps à entreposer le matériel de construction, le mur en ruines de l'enceinte et les souvenirs douloureux de quelques survivants. Ces derniers n'ont jamais pu oublier l'odeur et le goût de l'eau sale du café et de la nourriture, la sensation de faim et de froid jour et nuit, le bruit de la trompette qui les réveillait chaque jour à six heures du matin pour aller travailler,

³ - Le système culturel au sens large (les religions, les symboles, les valeurs, les croyances, les coutumes, les mythes...) fonctionne comme un instrument cognitif de contrôle devant l'incertitude découlant d'événements historiques et sociaux marquants. La mémoire est un facteur décisif dans ce processus car elle permet de produire une perception sociale particulière de l'événement et de maintenir, sur le long terme, un système de références culturelles.

⁴ - Voir le premier « Mémoire du Patronat pour la Rédemption des Peines » envoyé à Franco en 1939.

⁵ - Sur le camp pénal de Belchite, voir Lafuente, 2002.

les mauvais traitements des militaires⁶... Leurs familles, à l'exception de quelques-unes qui ont eu la chance d'être accueillies par des habitants du village, ont survécu dans des conditions extrêmes. Elles étaient installées dans les vergers alentours ou dans des baraques agricoles, ironiquement appelées « Russie » dans le jargon franquiste dans la mesure où ces dernières étaient aussi occupées par des prisonniers des Brigades Internationales. À la fermeture du camp, l'entreprise Dragados y Construcciones se charge de terminer les travaux en profitant de la main d'œuvre des « Rouges » systématiquement écartés du marché de l'emploi. Les premiers à s'installer dans le nouveau village, en 1946, et à occuper les meilleures maisons, sont des habitants partisans du régime ; les derniers viennent en 1964. Pour l'inauguration du nouveau village le 13 octobre 1954, Franco avait remis lui-même en mains propres les titres de propriété de 250 logements aux « bons » Espagnols, avant de participer à une procession religieuse⁷ et de prononcer un discours dans lequel il n'avait pas manqué de vanter, à nouveau, l'héroïsme de Belchite. Mais, cette fois, en justifiant le nécessaire recours à la violence et le maintien d'une terreur qu'il rationalise politiquement et idéologiquement dans son idée de « salvation nationale » face à un ennemi marxiste trompé par l'influence de l'appareil communiste international :

« Belchite a été la forteresse qui a résisté à la furie rouge-communiste [...]. C'est pourquoi la bataille de Belchite a une place d'honneur dans l'histoire de notre croisade [...]. Aujourd'hui, nous savons par les récits des étrangers rouges enrôlés par le communisme international qu'il y avait, pour la défense de Belchite, un plan organisé depuis Moscou et supervisé par Staline [...]. Le paradis et la justice sont offerts, des services et des sacrifices sont demandés et, sous le terrorisme rouge, les nations se convertissent en d'énormes prisons [...]. Nous devons unir les espagnols dans une même marche et direction : pour la grandeur de la patrie et pour la poursuite de nos idéaux [...]. Aujourd'hui, nous marchons vers des formes nouvelles, croyez-le ou non : l'ancien est inutile. Nous avons besoin d'efficacité, que tous les idéaux qui sont dans nos cœurs et les vôtres deviennent des réalités. » (la traduction est la mienne⁸)

Quelle que soit la forme idéologique qu'il prend, tout pouvoir totalitaire tente d'établir et de maintenir un ordre cognitif de référence contre l'ennemi parce que celui-ci n'est jamais réellement présent en tant que tel dans la population d'un pays. Malgré la guerre civile, il a fallu aller le chercher, le créer, le nommer et le construire à travers une révision et une réécriture de l'Histoire. Ainsi, dans son discours, après avoir démasqué l'ennemi « rouge-communiste » comme s'il s'agissait d'un événement mythique, Franco octroie à la bataille de Belchite une signification sacrée, celle d'une « croisade ». En effet, extraire un ennemi du « passé historique » n'est pas suffisant pour qu'il puisse jouer son rôle

⁶ - Voir le récit de M. Vaquero, « Belchite ¿ Monumento o dolor ? », *La Vanguardia*, 9 octobre 2002. Fils de Belchite, il est militant de l'UGT (Union générale des travailleurs) quand éclate la guerre civile. Son père est fusillé en 1938 et lui même condamné à 20 ans de prison. Il reste prisonnier trois années à Zaragoza avant de passer un an au camp de Belchite.

⁷ - J. Baró Quesada, « El generalísimo hace entrega en Belchite de los títulos de propiedad de 250 viviendas », *ABC*, le 14 octobre 1954.

⁸ - « Belchite fue bastión que aguantó la furia rojo comunista [...]. Por esto la batalla de Belchite tiene un puesto de honor en la historia de nuestra Cruzada [...]. Hoy se sabe por los relatos escritos por los rojos extranjeros que el comunismo internacional enroló en las filas rojas, defensa de Belchite hubo un plan mandado desde Moscú y que pregonaba supervisado por Stalin. Se ofrece el paraíso y la justicia, se piden servicios y sacrificios, y bajo el terrorismo rojo se convierte a las naciones en unas enormes cárceles [...]. Teníamos que unir a los españoles en una misma marcha y dirección : en la grandeza de la Patria, en la consecución de nuestros ideales [...]. Hoy se camina hacia formas nuevas, quieranlo o no : lo antiguo es inservible. E necesita la eficacia, que todos los ideales que están en nuestros corazones y en los vuestros se plasmen en realidades. »

créateur de division et rendre plausible sa permanence. Sa construction doit aussi être assimilée par la mémoire collective. L'invention d'une conspiration communiste internationale contre Belchite en prémisses de la Guerre froide, effective au moment de l'énonciation, peut être entendue non seulement comme une justification de la violence et de la terreur mais aussi comme un avertissement ayant pour objectif de compromettre la mémoire : la victoire de l'ennemi inaugurerait un processus de conversion de la nation en « colonie soviétique ». Comme Harry Pross le souligne, « avoir un symbole d'ennemi extérieur est indispensable pour un régime qui prétend mener en paix ses affaires internes parce qu'il met en évidence une démarcation entre l'intérieur et l'extérieur. L'absence de négation extérieure prive d'une grande part de sa splendeur l'ordre interne » (Pross, 1983 : 63 ; la traduction est la mienne). Ainsi, dans les années d'isolement international qui suivent la Deuxième Guerre Mondiale, parallèlement aux récits sur l'esprit de la « croisade », la propagande sur l'ennemi extérieur s'intensifie. De cette façon, Franco refuse de reconnaître le caractère « civil » de la guerre déclenchée par sa tentative ratée de coup d'État. En outre, l'utilisation du terme officiel de « croisade » crée une sorte d'« hyper codification » (Eco, 1985) de l'ennemi qui, à travers la reproduction constante d'une rhétorique connotative et dichotomique, entrave toute autre interprétation des faits : paradis, justice/services, sacrifices. En même temps que le mythe de la nécessité du soulèvement militaire construit par les vainqueurs est maintenu actif, Franco installe une hiérarchie idéologique de valeurs, depuis laquelle il attribue à la « mémoire commune » de Belchite des qualités particulières qui la convertissent en un élément de référence dans la construction de l'identité collective de la nation. De cette manière, il impose une interprétation des faits consistant à légitimer son régime comme instaurateur d'une nouvelle ère historique nécessaire et inévitable pour sauver la souveraineté nationale.

De toute évidence, la mémoire de Belchite illustre parfaitement la volonté de Franco de perpétuer le souvenir glorieux de la guerre civile et de légitimer son pouvoir derrière une instrumentalisation symbolique de la terreur. Visible et omniprésente dans tous les coins de la localité, elle doit absolument faire partie intégrante de la vie quotidienne de la population. Durant la transition, par manque de conviction ou par peur de réactions, aucune autorité institutionnelle espagnole n'interviendra sur cet héritage du passé. Par la suite, aucune action politique forte n'a essayé de réduire sa portée.

Aujourd'hui encore, les ruines du vieux Belchite sont à l'abandon, comme si l'on attendait que le temps fasse par lui-même le travail de mémoire ou d'oubli. Face à la mairie du nouveau village, on pouvait voir encore récemment un monument où était inscrit : « Moi, je vous jure que sur les ruines de Belchite sera édifiée une belle et grande ville en hommage à son héroïsme sans égal. Franco, 1937-1954 ». Mais ce symbole ayant été détruit à plusieurs reprises, non sans polémiques, la mairie a finalement renoncé définitivement à le conserver. De même, avant l'application par la mairesse socialiste de la loi controversée de « mémoire historique », votée au Congrès en 2007, toutes les rues du « Belchite nouveau » maintenaient la nomenclature franquiste : place du « généralissime », rue de la victoire, rue du 18 juillet, rue de Calvo Sotelo, avenue José Antonio Primo de Rivera... Et, en réponse aux suppressions effectuées, une reproduction forgée de l'emblème de la phalange espagnole de près deux mètres avait été accrochée sur la façade d'un immeuble face à l'église et à la mairie, sans que cette dernière puisse intervenir légalement dans la mesure où il s'agissait d'une propriété privée⁹. Ce contexte politique de la mémoire replace les relations de pouvoir et d'hégémonie sur le terrain privilégié de la définition et de la circulation des souvenirs et met en évidence une projection des luttes

⁹ - F.V.L., « Un símbolo franquista en zona privada », *El Periódico de Aragón*, 21 février 2012.

passées dans le présent.

Au-delà du caractère purement local du phénomène dû à l'importante charge symbolique et mythique déposée par Franco à Belchite, il convient de préciser qu'il ne s'agit nullement d'un fait isolé en Espagne. En réalité, Belchite a été voulu et laissé par le franquisme comme un espace supplémentaire de socialisation politique et idéologique, au même titre que de nombreux autres marqueurs dont la persistance témoigne aujourd'hui d'une mémoire collective souvent confondue avec celle des « deux Espagnes » (Aguilar Fernández, 1996).

De fait, au début même de la guerre, Franco met en place un plan discriminatoire de construction d'espaces symboliques sur toute la péninsule ibérique afin de conférer le statut de « héros » ou de « martyrs » aux morts de la « bande nationale » de la guerre civile et cultiver par la suite les signes de sa victoire : monuments se référant à la mémoire d'importantes personnalités militaires, politiques et idéologiques du régime comme, par exemple, celui du Général Mola à Alcocero (Burgos) ; monolithes dédiés aux morts locaux de la « bande nationale » durant la guerre civile, toujours conservés dans de nombreux villages d'Espagne ; grands édifices militaires et patriotiques tels que le Llano Amarillo à Ceuta ou l'Arc de la victoire à Madrid ; et, surtout, le Valle de los Caídos qui est, par excellence, la consécration symbolique du franquisme.



● Fig.2 : vue extérieure du monument du Valle de los Caídos

© Jean-François Macé, 2006

Cette « patrimonialisation », destinée à fixer et à entretenir dans le temps une perception historique unilatérale du franquisme et à propager « l'illusion d'une mémoire commune » (Young, 1993), sera entretenue, dans une proportion moindre (petits bustes et statues surgissent ça et là¹⁰), après la mort de Franco en 1975. Pour les milieux sociaux et politiques les plus conservateurs, l'implantation de ces monuments est une manière de résister aux changements qu'ils perçoivent comme un affront à leur puissance passée, un moyen de conserver l'illusion pérenne de leurs idéaux. Cette défense des symboles de la dictature, et, à travers eux, de la mémoire de ses principes légitimateurs, profite alors d'une transition politique n'impliquant aucune rupture radicale avec le régime antérieur. En effet, l'ancien prétoire de la dictature régule sa propre dissolution en s'assurant un minimum de contrôle sur le pouvoir. Il faut attendre l'adoption de la Constitution en 1978, et surtout les premières élections municipales de 1979, pour voir se réaliser les premières interventions. Cette ouverture favorise naturellement un mouvement de démocratisation de la relation au passé, d'où surgissent des discours jusqu'alors censurés, ce qui, dans la réécriture de l'histoire (Capdevila et Langue, 2009), provoque des luttes symboliques autour du sens que chacun veut lui donner. Mais ce mouvement est rapidement freiné par la peur que réactive la tentative de coup d'État du 23 février 1981 ainsi que par

¹⁰ - Par exemple, une statue de Franco sera élevée à Melilla en 1977.

l'instrumentalisation qu'en fait la classe politique. La question des symboles franquistes ne ressurgit avec force dans le débat public qu'au début des années 2000 : au moment où les premières exhumations des fosses communes de la guerre civile, réalisées par l'Association pour la Récupération de la Mémoire Historique, mettent en évidence la relève générationnelle des petits-fils de victimes du franquisme dans le mouvement mémoriel et où se crée la Fondation Franco sous les auspices économiques du gouvernement Aznar (Parti Populaire). En réponse à ce renouveau mémoriel, le gouvernement socialiste de J.-L. Rodriguez Zapatero crée en 2006 une « Commission pour les situations des victimes » et réussit à promulguer en 2007, non sans moult polémiques et disputes, une loi dite de « mémoire historique ». Cependant, la persistance d'inégalités institutionnelles et un réel déséquilibre autour de la mémoire de cette délicate période historique de la guerre civile et de sa représentation matérielle restent flagrants. Elles mettent en évidence les déficiences et les contradictions de cette loi.

À Belchite, et sur presque tout le territoire national, la permanence des reliques franquistes amène à poser la question du processus de continuité des héritages du passé récent, et à s'interroger sur les blocages politiques qui leur permettent d'exister encore et de se maintenir (Macé, 2012). Car, en plus d'être des objets de mémoire, ces restes du franquisme répondent aussi à des intérêts idéologiques et, en premier lieu, à ceux des deux piliers du régime dictatorial, la Phalange espagnole et l'Église catholique. Un travail ethnographique ciblé sur les plaques phalangistes des nombreuses façades d'église et du Valle de los Caídos, qui symbolisent encore l'âge d'or de l'alliance entre les deux protagonistes, va nous permettre d'illustrer notre propos.

Autour des plaques phalangistes sur les murs des églises

De toute évidence, la société espagnole actuelle reste profondément et durablement marquée par la guerre civile et par le franquisme. Les mémoires et les esprits s'échauffent encore autour de cette période historique, dont l'interprétation continue de générer d'incessantes controverses sociales, politiques, universitaires et juridiques. Parallèlement, l'attitude de résistance et de « boycott » des groupes conservateurs se fait de plus en plus explicite. Les obstacles qu'ils mettent à toute condamnation de la dictature, leur opposition systématique à l'élimination des symboles du régime franquiste, et plus spécifiquement ceux impliquant ses protagonistes politiques et religieux, sont manifestes. À ce titre, la permanence des plaques phalangistes sur les façades des églises est véritablement significative.

Comme le rappellent plusieurs historiens, la recherche d'assises légitimatrices a été une préoccupation constante au sein de l'appareil étatique franquiste. C'est bien dans ce souci que s'est faite l'unification de la Phalange et des Carlistes et que s'est constitué le Mouvement National, devenu ensuite le parti politique unique du « nouvel État ». Grâce à ce dernier, la dictature a pu construire, dans divers secteurs de la société, les coalitions et les ramifications nécessaires à sa survie et entretenir les contributions humaines et financières indispensables à sa stabilité. Et, comme nous l'enseigne la littérature politique, les régimes durent plus longtemps lorsqu'ils réussissent à se concilier des groupes politiques puissants. En leur promettant récompenses et association aux négociations et aux décisions, ils évitent ainsi de les verser dans l'opposition (Brownlee, 2004).

Bien que cela n'apparaisse pas comme une obligation dans le décret du 16 novembre 1938 proclamant le 20 novembre « jour de deuil national » en mémoire de José Antonio Primo de Rivera¹¹, la majorité des inscriptions en lien avec la guerre civile sont estampillées

¹¹ - Fondateur de la Phalange fusillé en 1936 pour rébellion militaire.

de son nom. De même, la décision d'inscrire les noms des morts de la « bande nationale » juste à côté du sien sur les plaques « morts pour Dieu et l'Espagne », apposées sur toutes les façades d'église, est prise en 1939 par la junte politique de la Phalange. Au début des années 1940, alors qu'il s'agit de renforcer le contrôle sur la population, plusieurs accords avec les autorités ecclésiastiques sont conclus par la même Phalange : « l'interprétation catholique de la vie est la vérité ». Les plaques installées sur tous les murs des églises – en représailles à la politique laïque de la Deuxième République et à la fameuse phrase du président Manuel Azaña « l'Espagne a cessé d'être catholique » – démontrent la disposition du clergé de l'époque à collaborer avec le régime pour faire admettre à la société que la guerre est rendue nécessaire par une lutte légitime contre les « Rouges athées ». Ces plaques témoignent de la connivence et de l'appui de l'Église à la stabilisation de la dictature. Certains curés participent activement à la répression en dénonçant aux tribunaux ceux de leurs fidèles qui sont républicains. D'autres jouent également un rôle important dans l'approvisionnement humain des centres pénitenciers, en particulier en direction des prisons de femmes et des établissements préventifs de jeunes. Les enfants sont tenus d'expié les « pêchés » de leurs parents et sont soumis aux mauvais traitements. Pendant mes enquêtes de terrain, j'ai pu relever plusieurs témoignages sur la violence physique et psychologique exercée par des personnels religieux.

Convertie en agence de désarmement de la « désobéissance » et de l'« insubordination », aveugle devant les morts et les tortures, l'Église a su tirer parti politiquement et historiquement de son alliance avec Franco. De fait, le Concordat de 1953 signé avec le Vatican indique une sorte de remerciement officiel pour son aide dans la « gestion de la paix » et pour son labeur dans « l'éducation » du peuple auquel elle inculque ses valeurs morales et ses principes dogmatiques. Aujourd'hui, il semble que ce soit l'Église qui s'estime redevable. Le 28 octobre 2007, trois jours avant l'approbation par le Parlement de la loi sur la « mémoire historique », on assiste à Rome à la béatification massive de 498 prêtres espagnols « bienveillants » choisis parmi les 7000 exécutés par les Républicains pendant la guerre civile¹². De même, si, durant la transition, quelques plaques associées au nom de José Primo de Rivera seront décrochées des murs au cours de travaux, aujourd'hui, certaines sont restaurées. C'est ainsi qu'en 2010, les deux plaques et le monument aux morts de l'église de Ciempozuelos font l'objet d'une nouvelle jeunesse. La mairesse (Parti Populaire) allègue que le nettoyage de la peinture rouge dont il était entaché a été effectué, gracieusement, par l'entreprise privée qui a enlevé le marché pour l'entretien des jardins de la municipalité. On voit bien comment les actions de nostalgie du franquisme réussissent encore à se fondre dans l'actuel État de droit.



● Fig.3 : monument de l'église de Ciempozuelos (Madrid), avant sa restauration

À cet égard, la loi sur la « mémoire historique » paraît comporter quelques faiblesses. Elle prévoit, par exemple, le retrait des monuments et des symboles franquistes par les autorités responsables de leur conservation qui en ont la propriété, si ceux-ci exaltent « une seule des factions ennemies » de la guerre civile, « s'identifient » à la dictature, s'ils ne représentent aucune valeur artistique ou culturelle. Dans de telles conditions, le destin de ces monuments reste entre les mains des réseaux

¹² - Cette béatification est numériquement la plus importante de l'histoire de l'Église et vient s'ajouter aux 479 réalisées durant la dictature.

et des majorités politiques locales. L'importante marge d'interprétation proposée par ce texte de loi tend, en définitive, à ne pas ouvrir la porte à un processus général de démantèlement des symboles franquistes. Enfin, cette loi n'empêche en rien leur réhabilitation.

Le sens des indices et des signes déposés par le franquisme est ainsi régulièrement réactivé par des acteurs sociaux et institutionnels qui se le réapproprient en fonction des circonstances et de la scène politique dans lesquelles ils développent leurs stratégies et leurs projets (Jelin, 2002 : 2). En d'autres termes, en l'absence d'une condamnation officielle ferme du franquisme, les instrumentalisation politiques finissent par donner raison aux nostalgiques de la dictature. Le souvenir de la guerre civile reste le support essentiel de la recherche de légitimité et du processus de socialisation politique et idéologique du régime franquiste. Son influence et ses effets sur la mémoire de cette période ont formé une temporalité historique et un paysage mémoriel dont les représentations symboliques et matérielles restent toujours actives dans l'actualité.

La présence de ces marques revient sans cesse questionner la dimension historique de la mémoire du franquisme et confirme qu'un corpus tenace de la culture dominante qu'il a longtemps imposé a infiltré la société. On ne saurait passer ici au peigne fin toutes les manifestations. Mais on peut aisément comprendre comment elles opèrent et fonctionnent ensemble. Que ce soit par la manière de présenter les faits à la population ou par l'implantation d'une symbolique racoleuse, ce ne sont que manœuvres délibérées de mémoire contrainte ou d'oubli arrangé, destinées à donner un sens historique particulier au « nouvel État ». Mais combien de temps va encore perdurer cette situation conflictuelle de soumission de la mémoire collective dans la représentation officielle du passé découlant des déformations et des silences du franquisme ? Le pays, partagé entre doute et vérité, ne souffrirait-il pas d'une sorte de schizophrénie mémorielle définitive, intraitable, alimentée de résistances aux changements, comme de controverses autour des symboles de la dictature ? Les défenseurs du franquisme veulent conserver la mémoire de leur pouvoir pour essayer d'en prolonger l'impact dans le futur et les victimes tentent de défendre leur dignité par la recherche d'une estime sociale et d'une réhabilitation dont elles se sentent injustement privées.

Les traces, lorsqu'elles échappent à l'oubli ou lorsqu'elles sont investies par l'émotion collective (Nora, 1984-1992), se voient converties en marques d'organisation sociale et politique de la mémoire. C'est précisément autour de ces modes de construction/déconstruction/reconstruction de la mémoire que je centrerai mon analyse sur le cas chilien.

Le cas chilien : le mémorial du cimetière général de Santiago et Londres 38

Le mémorial des détenus-disparus et exécutés politiques du cimetière général de Santiago

Au Chili, dans le cadre du retour à la démocratie en 1990, l'une des premières initiatives du gouvernement de Patricio Aylwin a été de convoquer la Commission Nationale pour la Vérité et la Réconciliation, plus connue sous le nom de « Commission Rettig ». Celle-ci peut être considérée comme le premier pas officiel vers une reconnaissance du droit des familles à connaître la vérité sur la détention et la disparition de leurs proches durant la dictature de Pinochet et à obtenir des réparations matérielles et symboliques en compensation de la répression subie pendant 17 ans. Le premier rapport

de cette commission, qui ne manque pas d'ambiguïté, propose deux mesures : « élever un monument qui énumère toutes les victimes et les morts de chaque côté » et « construire un parc public en mémoire des victimes qui soit un lieu de commémoration »¹³. En d'autres termes, le rapport Rettig préconise que la mémoire institutionnalisée par l'État soit en mesure de produire une narration commune du passé dictatorial pour tous les Chiliens, tout en réhabilitant symboliquement les victimes du régime militaire. Alors que l'opposition de droite insiste pour élever un monument comme symbole de réconciliation, les familles de détenus-disparus s'indignent à l'idée de voir les noms de leurs victimes figurer aux côtés de ceux de leurs « bourreaux »¹⁴. C'est dans ce contexte tendu que se décide, sous la responsabilité du sous-secrétaire de l'intérieur, Belisario Velasco, la construction du mémorial des détenus-disparus et exécutés politiques du cimetière général de la Recoleta à Santiago.

Le projet de monument, auquel participent plusieurs artistes de renom¹⁵, est préparé en étroite concertation avec l'Association de Familles de Détenus-Disparus et celle des Exécutés Politiques. Dans le rapport Rettig, il apparaît comme une proposition des familles retenue par la Commission en tant que réparation symbolique. Cependant, comme le souligne Antonia Garcia Castro, pour ces familles, « le monument aura une fonction pratique, celle de constituer un espace où pourront être enterrés les corps de leurs disparus, une fois qu'ils auront été retrouvés » (Garcia Castro, 2002 : 153).

La première pierre du monument est posée le 9 septembre 1990, mais l'inauguration n'aura lieu que le 26 février 1994, juste un mois avant la passation du pouvoir entre les présidents Aylwin et Frei, durant les vacances d'été et en l'absence de hauts fonctionnaires ministériels. Ce retard trouve sa principale explication dans les fortes polémiques entre les familles de victimes et les forces armées et/ou leurs alliés politiques autour de sa configuration historique et symbolique (Wilde, 1999 ; Cavallo, 1998). Par la suite, le projet du monument fera encore l'objet de nombreux déboires et amendements ayant trait, par exemple, aux 3000 noms qui y sont consignés. Les additions et suppressions régulièrement effectuées sous prétexte de travaux – les dernières en janvier 2006 – peuvent être considérées comme un archétype de la difficile reconstruction sociale et politique de la mémoire historique au Chili. D'ailleurs, la plaquette touristique du cimetière, publiée la même année par la commune de la Recoleta, insiste sur « la réparation nationale que rend possible le rapport Rettig » et sur « toutes les initiatives qui permettront que les divisions du passé s'estompent, et qu'aujourd'hui le futur puisse se déployer dans l'unité nationale ». Ce n'est finalement qu'en deux lignes que sont évoqués, à propos du mémorial, les droits de l'homme et le droit au deuil.

Le monument se présente comme un grand mur de marbre d'environ dix mètres de haut et huit de large, où sont gravées deux listes distinctes de noms. À gauche, la colonne des détenus-disparus avec leur nom, leur date de détention et leur âge au moment de la disparition. À droite, celle des exécutés politiques avec leur nom, leur date d'exécution et leur âge au moment des faits. Entre ces deux listes apparaît le nom de Salvador Allende et, au-dessus, en grandes lettres, une phrase du poète Raúl Zurita : « Tout mon amour est ici et il est resté suspendu aux roches, à la mer et aux montagnes ». À la base du mur, s'amassent de petits arbustes et des rochers entre lesquels coule une petite cascade. Les

¹³ - Rapport CNVR, Ed. del diario La Nación, Santiago, 1991, pp. 185-186.

¹⁴ - Un refus qui émane de « Renovación Nacional ».

¹⁵ - Comme, par exemple, Claudio Di Girólamo, Nemesio Antúnez ou Francisco Gacitúa.

zones libres servent à déposer des fleurs, des lettres, des photographies de détenus-disparus et autres souvenirs. Cette installation débouche sur une petite place autour de laquelle se trouvent des bancs pour que les familles puissent venir méditer devant le mémorial et prendre possession, pour un moment, de cet espace. Au centre de cette rotonde, reposent quatre statues de granit représentant les visages d'un homme, d'une femme, d'un enfant et d'un vieillard. Elles symbolisent la connexion entre la mémoire des familles de victimes et la dignité volée du peuple chilien. Elles matérialisent ainsi le transfert de la douleur de l'espace privé des familles vers la reconnaissance publique du deuil. De fait, ce mémorial constitue autant un support de dévotion personnelle pour les familles que d'évocation de la mémoire historique du Chili. De chaque côté du mur, 200 niches funéraires ont été construites pour permettre aux familles d'y déposer des urnes, lorsque les restes de leurs proches auront été retrouvés. En avril 2008, plus de 215 niches restaient vides. Ce chiffre contraste aujourd'hui avec les promesses des gouvernements démocratiques pour clarifier les 1200 disparitions durant la dictature. Dans ces conditions, inéluctablement, la mémoire de la disparition vient remettre en question l'identité historique du pays et met en évidence les tensions existantes entre le poids et les rejets du passé.



© Jean-François Macé, 2007

● Fig. 4 : mémorial du cimetière général de Santiago et ses niches funéraires



© Jean-François Macé, 2007

La volonté des familles de maintenir vivant le souvenir de leurs détenus-disparus se reflète dans leurs tentatives, maintes fois réitérées, d'attirer l'attention et d'obtenir suffisamment d'appuis pour pouvoir donner une conscience institutionnelle à leur recherche de vérité et de justice. Le mémorial possède cette vertu spécifique de catharsis où la solidarité s'exprime. Depuis 1995, une partie des commémorations anniversaires du coup d'État du 11 septembre s'y célèbrent, en dépit des habituels affrontements de rues avec les carabiniers profitant de la situation pour essayer de dissoudre l'ensemble de la marche en provenance du Palais de la Moneda avant qu'elle n'arrive au cimetière. Les commémorations de 1998, lorsque Pinochet abandonne son poste de Commandant en chef des forces armées, seront les plus explosives. Celles de 1999, tandis que Pinochet est détenu à Londres, se révèlent manifestement beaucoup plus pacifiques, malgré le grand nombre de Chiliens venus s'unir ce jour-là aux associations et organismes habituels.



● Fig. 5 : intervention policière
à l'entrée du cimetière général
de Santiago le 11 septembre 2008

Par la suite, les revendications contre les violations des droits de l'Homme prendront une dimension collective, bien au-delà du traumatisme exclusif des familles et amis de détenus-disparus. Cependant, avec le temps, le mémorial semble perdre progressivement cette capacité militante. Plusieurs explications peuvent être avancées : l'effet générationnel, la dispersion naturelle des témoins, la permanence d'une société fortement segmentée en classes sociales et politiquement subdivisée, une politique publique de réaffirmation des droits de l'homme peu convaincante... Enfin, il faut prendre en considération la multiplication des commémorations officielles ces dernières années ainsi que l'augmentation des « monuments historiques » qui, en définitive, dispersent la mémoire dans le grand Santiago mais aussi sur tout le territoire national¹⁶ : les mines de Lonquén en 1996, le centre clandestin de torture et de disparition au 1367 de la rue José Domingo Cañas en 2002, le Stade national en 2003, le parc pour la paix Villa Grimaldi en 2004, Nido 20 et 38 en 2005, le Patio 29 en 2006, le camp de Pisagua en 2008... Tous ces lieux constituent des registres visibles, des marques territoriales qui symbolisent le passé récent de la ville, et du pays en général, des espaces de mémoire se proposant de contrer les formes historiques du silence et de l'oubli. Toutefois, dans leurs projections politiques et sociales comme dans leurs configurations, tous n'impliquent pas les mêmes degrés de développement, de présence et d'interaction. En réalité, bien qu'ils participent à une condamnation légitime des violations des droits de l'Homme, ils réunissent rarement les conditions nécessaires pour prétendre penser *dans* et *avec* l'histoire et, encore moins, pour s'établir comme des cadres durables de compréhension du passé permettant à la mémoire de faire l'exercice d'une réflexion critique sur les origines et les conséquences de la dictature. Sur cet aspect, le cas de Londres 38 nous apparaît particulièrement intéressant.

Londres 38 et sa mémoire alternative

Bien qu'également classé « monument historique » depuis 2005, dans son élaboration et sa configuration en tant que lieu de mémoire, Londres 38 constitue une proposition entièrement nouvelle et alternative dans la façon d'intervenir sur le sens du passé dans l'espace public. En effet, Londres 38 est bien plus qu'un lieu d'institutionnalisation et de commémoration, le poids de sa signification symbolique est avant tout lié à sa capacité de convoquer, de manière réflexive, critique et dynamique, la mémoire des personnes qui le parcourent. En plus de transporter dans le présent une conscience du passé, il contribue aussi à ouvrir les débats sur ce qui a été fait et ce qu'il reste encore à faire. Sa valeur historique et son importance symbolique renvoient à plusieurs « strates » mémorielles.

Tout d'abord, Londres 38, fait partie du premier maillon de la chaîne des centres illégaux de détention et de torture utilisés par le personnel de la DINA (Dirección de inteligencia nacional, la police secrète de Pinochet) dans la région métropolitaine de

¹⁶ - Ministerio de los Bienes Nacionales, « Un catastro para la memoria, la lista de más de 500 centros de detención y tortura bajo la dictadura », 2007 : http://www.bienes.cl/memorial.asp?seccion=39&contenido=1346&ID_PADRE=1



© Jean-François Macé, 2006

● Fig. 6 : la maison Londres 38

Santiago. Il a fonctionné de novembre 1973 jusqu'aux derniers jours de septembre 1974. Les prisonniers y arrivent en camion réfrigéré et hermétique, pendus par les pieds, tête en bas, comme des quartiers de viande, avant d'être fichés, enregistrés et interrogés sous la torture au troisième étage de la maison. Ils conservent, jour et nuit, les yeux bandés ainsi que les pieds et poings liés. Leurs uniques points de repère spatio-temporels sont les cris des autres torturés et le son caractéristique des cloches de l'église San Francisco toute proche, qui permettra ensuite à quelques survivants de localiser le lieu¹⁷. Londres 38 s'offre ainsi à la fois comme une scène, une marque et un témoignage du mode opératif de la violence politique et de la disparition forcée. Il atteste aussi du passage de l'exercice d'une répression sociale et politique indiscriminée de masse, mise en place dès septembre 1973, à une autre, plus sélective et systématique, contre les partis de gauche à partir de mai 1974. Dans ce centre, selon les rapports Rettig et Valech, entre mai et septembre 1974, près de 1100 personnes sont détenues et torturées et 96 disparaissent.

Par ailleurs, ce n'est sans doute pas une coïncidence si, avant le coup d'État, à cette même adresse, le Parti socialiste avait son bureau de la huitième circonscription de Santiago. Cet endroit ne porte donc pas seulement les traces de l'anéantissement physique de « l'ennemi », mais aussi celui de sa destruction symbolique. Il matérialise les souffrances et les frustrations infligées par un régime autoritaire, destructeur des droits individuels, et, avec eux, des projets de vie.

Enfin, si Londres 38 symbolise le fonctionnement répressif occulte du régime, il révèle aussi sa volonté de brouiller les pistes dans sa tentative de cacher, puis ultérieurement, d'effacer toute trace mémorielle. En effet, juste après la fermeture du centre de réclusion, en réponse à plusieurs plaintes pour enlèvements et tortures déposées dans des tribunaux étrangers, le régime fait changer le numéro 38 de la maison par le 40. Cette nouvelle numérotation complique sa localisation et discrédite les plaintes. Cependant, afin de s'assurer de ne laisser aucune preuve, Pinochet signe lui-même le décret n° 964 du 29 novembre 1978, cédant l'immeuble à l'Institut O'Higgins¹⁸, un organisme militaire associatif dirigé par son ancien Ministre de la Défense, le général Washington Carrasco¹⁹.

¹⁷ - Londres 38 est également appelé « maison de l'horreur » ou « des cloches » par les familles et « Yucatan » dans le jargon militaire (Sepúlveda, 2008).

¹⁸ - Officiellement, celui-ci s'occupe de promouvoir la bibliographie, les valeurs et l'œuvre de Bernardo O'Higgins, considéré comme l'un des « Pères de la Patrie chilienne » pour avoir été l'un des militaires à l'origine de son indépendance et son premier chef d'État.

¹⁹ - Parmi les personnalités militaires et intellectuelles de l'Institut O'Higgins, connues pour leur participation au coup d'État, se trouvent aussi : Jorge Ibáñez Vergara, Jorge Iturriaga Moreira, Germán Sepúlveda Durán, Yerko Torrejón Koscina, Miguel Hauma Hananías ou Francisca Rosenfeld Morales.

Il convient ici de souligner le bon état de conservation de l'immeuble qui, à la différence d'autres lieux de mémoire volontairement détruits, comme par exemple la maison Grimaldi, cherche à mettre en évidence la signalisation matérielle mémorielle tout en l'inscrivant dans la durée. Une stratégie abandonnée par le régime à la fin des années 1980 pour une politique de destruction des traces qui risqueraient de le faire incriminer dans le futur et qui se prolongera, de manière discrète et illégale, durant la transition démocratique.

Mais, dans le cas de Londres 38, même si le régime est pris la main dans le sac, l'idée de le faire disparaître ne vient que plus tard. Pourtant, dès 1979, une enquête sur la disparition de Jaime Buzio avait confirmé son utilisation comme centre de répression et, l'année suivante, l'ex-chef de la DINA, Manuel Contreras, l'un des rares militaires condamnés par la justice chilienne, admet publiquement les faits. À l'heure de l'ouverture du Chili à la démocratie, d'autres procès sont lancés. En 1992, dans le cadre de l'enquête sur la mort d'Alfonso Chanfreau, la justice requiert une reconstitution des faits reposant sur plusieurs témoignages²⁰. Au même moment, le Parti socialiste débat de la récupération de ses locaux. Mais, en 2001, il y renonce en acceptant la compensation financière prévue par la loi sur les biens confisqués durant la dictature. C'est dans ce contexte que des survivants et des familles de victimes découvrent que l'Institut O'Higgins planifie de démolir l'immeuble et décident de créer le Collectif Londres 38²¹ et de se mobiliser, avec le « Collectif 119 : familles et amis »²², pour obtenir sa préservation et sa protection officielle.

Alléguant qu'il doit continuer à fonctionner, l'Institut réclame 250 millions de pesos (335 000 euros) à l'État pour quitter le bâtiment. En mars 2005, la Ministre des Biens Nationaux du gouvernement Lagos, Sonia Tchorne, cherche à résoudre le problème en proposant un échange de propriétés. Mais, l'Institut réclame des immeubles bien au-dessus de la valeur de Londres 38. Cette situation accroît évidemment le mécontentement des familles. En août 2005, le Collectif 119 décide d'agir en organisant les premiers *velatones*²³. Tous les jeudis, vers huit heures du soir, des centaines de personnes se rassemblent devant le 38 de la rue de Londres. Les volets métalliques de l'Institut se ferment rapidement et des banderoles réclamant « justice, mémoire, et vérité » ou « procès à Pinochet, sanction pour les coupables » sont déployées. Des participants portent au cou ou brandissent des photographies de leurs disparus. Les interrogations sur leur disparition et des revendications sont transmises par mégaphone. Le numéro 38 est peint sur le 40 de la maison et la façade se voit recouverte d'inscriptions tel que « ici on a torturé et assassiné ». Des photos de disparus, ainsi que des bougies, sont déposées sur les rebords de l'édifice. Il arrive que des artistes interviennent en interprétant, par exemple, des chansons de Victor Jara²⁴ ou en mettant en scène l'histoire de la disparition.

²⁰ - Parmi eux, 10 ex-prisonniers et trois ex-agents de la DINA.

²¹ - Regroupant d'anciens détenus, des proches de disparus et des militants de gauche non encartés, le Collectif Londres 38 a pour objectif de contribuer à la connaissance et à la transmission des mémoires et de l'histoire du lieu, de ses protagonistes et de l'expérience de lutte et de résistance.

²² - Regroupant des familles et des amis de 119 disparus dans le cadre de « l'opération colombo », ce collectif se donne pour objectifs l'établissement de la « vérité » historique, l'identification des criminels du régime militaire, l'établissement d'un sens non restrictif au concept de « violence politique » en dénonçant publiquement les silences officiels d'hier et d'aujourd'hui. On retrouverait 47 des 96 disparus de Londres 38 dans la liste des « 119 ».

²³ - Manifestation ou commémoration durant laquelle sont allumées des bougies.

²⁴ - Victor Jara était musicien, chanteur, directeur de théâtre et activiste politique du Parti communiste chilien. Il sera torturé et assassiné le 16 septembre 1973, quelques jours après le coup d'État, par les forces répressives de la dictature dans l'ancien stade Chile qui porte aujourd'hui son nom.



© Jean-François Macé, 2006

● Fig. 7: un velatón à Londres 38



© Jean-François Macé, 2006

Comme l'explique le président du Collectif 119, Roberto D'Orival, l'objectif de ces *velatones* est de « convaincre la communauté de la justesse » de la lutte et de « contribuer à la transformation de cet espace en maison de la mémoire afin d'attirer son attention sur les Droits de l'Homme ». En d'autres termes, il s'agit de « gagner l'adhésion et de réveiller la conscience des habitants de Santiago » ainsi que de « convaincre le gouvernement d'être plus honnête sur le thème de la mémoire historique [...] pour éviter que ne se reproduisent les faits des 17 ans de dictature, et créer des espaces où les futures générations pourront savoir ce qui s'est réellement passé » (La traduction est la mienne²⁵). La stratégie du Collectif 119 se révèle payante puisque, le 11 octobre 2005, la maison Londres 38 est classée « monument historique », une plaque commémorative est posée et un nouvel « espace de commémoration de la mémoire historique », contrôlé par la Commission Nationale des Monuments et la Direction du Budget, est annoncé²⁶. Mais les collectifs des familles continuent d'exiger sa récupération pour pouvoir la convertir en « maison de mémoire » et décident de poursuivre leurs *velatones*. Le rituel se répète ainsi plusieurs mois pacifiquement. Le ton monte. À la suite d'une annonce de vente aux enchères de la maison publiée le 5 février 2006 par l'Institut dans le journal *El Mercurio* et l'intervention des avocats pour déjouer cette tentative, les carabiniers commencent à intervenir régulièrement et de plus en plus violemment. Les responsables du mouvement sont maintes fois arrêtés et menacés physiquement et verbalement. Après l'échec de deux nouvelles négociations gouvernementales et une autre tentative illégale de vente, les associations continuent de dénoncer le fait que, dans le cadre de la loi des Monuments Nationaux, le gouvernement ayant priorité pour acquérir la maison, il se montre trop conciliant avec ceux qui détiennent « une part de responsabilité dans les crimes commis par le régime dictatorial »²⁸.

²⁵ - Entretien informel avec Roberto D'Orival le 18 février 2006 : « convencer a la comunidad de la justeza de nuestra lucha » ; « contribuir a la transformación de este espacio en casa a la memoria con el fin de llamar la atención sobre los Derechos Humanos » ; « lograr la adhesión y despertar la conciencia de los habitantes de Santiago » ; « convencer al gobierno de ser más honesto sobre el tema de la memoria histórica [...] para evitar que se repite los acontecimientos de los 17 años de dictadura y crear espacios donde las futuras generaciones sepan lo que realmente sucedió ».

²⁶ - P. Hidalgo, « Centro de tortura Londres 38 ya es monumento nacional », *La Nación*, 12 octobre 2005.

²⁷ - « Londres 38 : Consejo de Monumentos impide remate de excentro de torturas DINA », publié en ligne le 16 février 2006 : www.elmostrador.cl

²⁸ - « AFDD, Londres 38 debería transformarse en un centro de la memoria », publié en ligne le 20 février 2006 : www.elmostrador.cl



● Fig. 8 : intervention policière devant Londres 38

Finalement, en août 2007, le gouvernement cède et procède à l'acquisition de la propriété. Cependant, bien que les associations lui remettent leurs projets détaillés pour l'utilisation publique qu'elles souhaitent donner à Londres 38, le Ministère des Biens Nationaux annonce sa décision d'y installer ses bureaux des Droits de l'Homme. Une fois de plus, les collectifs se mobilisent pour protester²⁹ contre ce qu'ils considèrent comme un nouvel « effacement » de la mémoire. Pour Gloria Elgueta, membre du Collectif Londres 38 : « cela démontre, qu'au Chili, il n'existe pas de politique gouvernementale qui respecte la douleur du passé. La preuve en est que toutes les maisons de tortures ont été récupérées grâce à des initiatives personnelles, et non à celles de l'État » (La traduction est la mienne³⁰).

Pour Gloria Elgueta, le gouvernement ne tient pas compte de la dimension historique des revendications des familles à l'origine de la récupération de Londres 38 : « Les bureaux sont seulement des bureaux, et nous trouvons légitime de nous questionner sur ce qui va se passer maintenant avec le lieu où on torturait, où dormaient les détenus, où on les rassemblait chaque matin... L'idée d'un Institut des Droits de l'Homme a une dimension beaucoup trop vague pour un espace marqué tout entier par une histoire collective ! » (La traduction est la mienne³¹).

Les familles envoient une lettre à la Présidente Bachelet le 17 août 2008 dans laquelle elles signalent leur désaccord et sollicitent une rencontre qui n'aura jamais lieu. Parallèlement, de longs débats politiques sur l'installation ou non d'un Institut gouvernemental des Droits de l'Homme s'ouvrent au Parlement. Le 9 septembre, le

²⁹ - L.N.D., « La pugna por Londres 38 », *La Nación*, 26 août 2007.

³⁰ - Entretien informel avec Gloria Elgueta, le 28 août 2007 : « Esto demuestra que en Chile no existe una política del gobierno que respete el dolor del pasado. La prueba es que todas las casas de torturas fueron recuperados a través de iniciativas personales, y no del Estado ».

³¹ - Entretien informel avec Gloria Elgueta, le 28 août 2007 : « Los despachos son sólo despachos, y creamos legítimo preguntarnos sobre lo qué va a pasar ahora con el lugar donde se torturaba, donde los reclusos dormaban, donde se los reunían todas las mañanas... La idea de un Instituto de Derechos Humanos tiene una dimensión demasiado confusa para un espacio marcado entero por una historia colectiva ! »

gouvernement annonce finalement la création d'un groupe de travail incluant les Collectifs Londres 38 et 119, une cellule gouvernementale des Droits de l'Homme, le Conseil des Monuments Nationaux, des experts financiers et des muséographes, pour organiser le futur « espace de mémoire Londres 38 ».

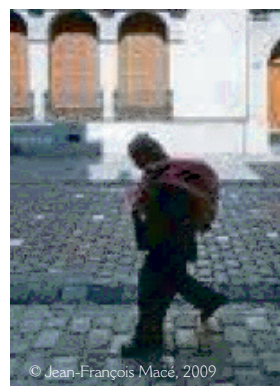
Une autre raison de l'importance symbolique de Londres 38 est qu'il constitue, pour le moment, le seul espace de mémoire au Chili dont la projection s'est réalisée de bas en haut, même si le centre Londres 38 s'est concrétisé en 2010, grâce à une aide gouvernementale de 270 millions de pesos débloquée à travers les Fonds pour la Récupération des Biens Patrimoniaux de la Banque Interaméricaine au Développement et le gouvernement régional. Mais, maintenant avec aplomb leurs exigences et s'opposant à toute forme de représentation et de narration vide ou simplificatrice du passé, les collectifs ont su éviter de se soumettre au schéma hiérarchique communicationnel et conceptuel de la mémoire officielle. Ce rejet se traduit, par exemple, par le maintien du numéro 38 au-dessus du 40 posé durant la dictature, afin de conserver non seulement la marque de l'occultation mais aussi de signaler le long processus de récupération du lieu. Celui-ci se présente maintenant comme un espace invitant à une réflexion active autour de l'histoire récente du pays, ouvert aux multiples témoignages et récits, et où une mémoire à la fois dynamique et socialisante est entretenue. La maison n'a été soumise à aucune forme de « muséologisation ». Il n'existe aucun guide explicatif préparé à cet effet mais, plutôt, un discours assez peu structuré laissant place aux interrogations, aux dialogues et même parfois à la polémique. Des conférences, des ateliers de recherche, des performances artistiques y sont régulièrement organisés. En réalité, la seule installation artistique et patrimoniale permanente du lieu est son mémorial des détenus-disparus et exécutés politiques, dont la construction a été terminée en septembre 2008 grâce à la participation financière du Programme des Droits de l'Homme du Ministère de l'Intérieur, du Conseil des Monuments Nationaux, du Ministère de Œuvres Publiques et de la Municipalité de Santiago.

Créé par l'artiste María Fernanda Rojas et plusieurs architectes, à partir d'un ensemble d'exigences définies par les familles, ce mémorial est une mosaïque de 100 pierres de marbre blanc et de 180 pavés de granit noir, posée comme revêtement sur deux cents mètres de la rue de Londres, devenue piétonne depuis l'avenue Alameda jusqu'à la rue de Paris. Ces éléments dispersés se concentrent progressivement vers l'entrée du numéro 38 de la maison. Cette scénographie vient rappeler le carrelage noir et blanc que les détenus entrevoyaient parfois sous leur bandeau en entrant dans le centre de détention et de torture. De cette manière, le visiteur est conduit à imaginer les conditions de détention et d'humiliation des détenus. Face à la maison, 96 plaques métalliques, sur lesquelles sont gravées les noms, l'âge et l'appartenance militante des 83 hommes et 13 femmes détenus-disparus dans cet endroit, ont aussi été installées au sol. Elles sont disposées dans l'ordre chronologique des dates de détention. L'idée consiste à fonder l'identité sociale, générationnelle et politique des victimes dans l'histoire nationale tragique réaction du passant, au moment d'emprunter la rue, est intéressante. En effet, la contemplation ou le respect que ces plaques provoquent, ainsi que la manière dont elles ont été disposées, font qu'il est presque impossible de les piétiner ou de les éviter avec indifférence : le faire ou non, pour un court instant au moins, requiert une réflexion qui implique une décision. Ainsi, non seulement le piéton est conduit à s'interroger sur les signifiants au sol mais il est aussi invité à se questionner sur l'attitude du voisinage d'alors qui, par peur ou conviction, a choisi de fermer les yeux sur les allées et venues constantes des camions, d'ignorer les cris des torturés et de garder le silence...



● Fig. 9 : pavement devant la maison de Londres 38

● Fig. 10 : le mémorial de Londres 38



Londres 38, proche des quartiers de la finance, de la Bourse, des banques, des Ministères et, surtout, du Palais de la Moneda, se trouve ainsi chargé d'une symbolique particulière. Le hiatus est puissant car, à la différence de la majorité des lieux de mémoire se trouvant dans les cimetières ou en périphérie des villes, il met non seulement en évidence la « centralité symbolique de la violence » (Lazzara, 2011 : 78) exercée pendant la dictature, mais il établit aussi la culpabilité de ceux qui n'ont pas voulu voir ou savoir, y compris durant la transition démocratique. Dans cette logique, Londres 38 peut être considéré comme une marque puissante dans le centre de la capitale, permettant de suivre la piste d'une histoire pleine de manipulations et de silences. En plus de se constituer en témoignage de l'expérience vécue, il conduit à remettre en question l'expérience traumatisante de la perpétuation des effets de la terreur.

Au Chili, l'oubli et la mémoire de la dictature habitent des marques territoriales parfaitement identifiables dans la ville. Elles font partie de son architecture et de son paysage urbain et permettent de reconstruire une narration dans laquelle le rôle de l'État se révèle aussi important que celui du citoyen. Du côté du premier, l'inscription publique de la mémoire n'aspire pas à garantir la permanence du souvenir, mais s'apparente plutôt à un intérêt politique de positionner le passé dans une exigence éthique du « jamais plus ». Transportant une certaine idée implicite de finalisation, cette éthique finit par vider la mémoire de son contenu historique. Pour les familles de détenus-disparus, il s'agit précisément de rendre visible cette histoire incomplète, en s'opposant aux oublis et aux silences officiels, afin de donner suite à la mémoire de ceux qui, aujourd'hui, ne peuvent plus parler, qui n'ont ni un espace d'écoute ni une représentation active possible (Levi, 1989). En ce sens, l'histoire récente du Chili continue de s'écrire. Les individus et les groupes tentent toujours de se la réapproprier par l'image et le récit. Selon Arendt, cette transformation des événements est constitutive de la condition humaine (Arendt, 1994). Dans sa représentation et dans sa narration, l'événement change de cadre ontologique : il ne se réfère plus uniquement à une réalité « objective » de ce qui a eu lieu, ni à une réalité « subjective » de ce qui a été vécu, mais plutôt à l'idée que, pour un même événement, il existe différentes histoires ouvrant la porte aux « possibles » de la mémoire.

Conclusion

La mémoire collective se construit à partir de souvenirs, essentiellement de ceux qui marquent des étapes historiques. On peut, cependant, aussi assister à des tactiques d'effacement du souvenir et à des stratégies mémorielles particulièrement actives sous les régimes totalitaires. La mémoire ne reflète donc pas toujours les registres historiques de ce qui s'est passé et ne correspond pas nécessairement à la vérité des faits. En Espagne comme au Chili, les dictatures ont cherché à imposer une interprétation de l'événement et de leurs actions. La répression et l'oppression ont fonctionné comme des mécanismes de démobilisation des processus sociaux et des luttes politiques. Les souvenirs de ces expériences de terreur ont forgé des mémoires comme instruments de contrôle social impliquant des interprétations partielles, des silences et des oublis, et des tentatives d'historisation de l'événement. Dans ces deux pays, les dictatures ont fait entrer en opposition la notion de mémoire avec la notion même d'histoire.

En réalité, les conflits sur le sens du passé débutent dès que l'événement commence. Ainsi, pour pouvoir les comprendre, il faut tenir compte des faits que recouvre la mémoire depuis le commencement de l'événement, même si, par la suite, les messages qu'elle contient sont révisés et leurs significations actualisées en fonction de la configuration des forces sociales et politiques dans les espaces en dispute. En effet, l'avènement de la démocratie et les transitions politiques habilitent une sphère publique, jusqu'alors monopolisée par la force, à débattre de certaines versions contenues ou censurées durant les dictatures. Cette ouverture donne lieu à des luttes sur le sens du passé entre une pluralité d'acteurs, avec des expériences et des attentes politiques différentes et opposées, impliquant une vision du passé et un programme, souvent implicite, de traitement de l'histoire. Dans ce processus, les divers acteurs sociaux et politiques cohabitent plus ou moins difficilement dans le cadre des nouvelles règles du fonctionnement démocratique. Les factions responsables de graves violations des Droits de l'Homme cherchent à imposer l'oubli comme socle de base de la reconstruction nationale. Les États, eux, cherchent à promouvoir une répartition des responsabilités entre les différentes mémoires afin d'atténuer les différences et les confrontations. Les élites politiques adoptent des formes d'oubli intentionnel, ou plutôt des silences stratégiques, en évitant de remettre officiellement en cause la version historique imposée par les dictatures. Durant un temps, les mémoires des victimes sont tuées au nom de la réconciliation.

Lorsque le passé est laissé de côté avant d'avoir été éclairci, discuté et pleinement assumé, il finit invariablement par faire irruption dans les mémoires collectives. Des interprétations opposées et rivales du passé viennent s'interposer dans les débats politiques et culturels, se changeant en questions publiques démocratiquement incontournables. Des luttes s'engagent entre les acteurs pour réclamer une reconnaissance de légitimité de leurs propos et de leurs revendications. La mémoire se convertit alors en registre d'histoires collectives, partagé en significations distinctes qui

agissent sur le comportement et la pensée des groupes. Le passé, à travers ces mémoires collectives, se fait présent et s'entretient de plusieurs manières : par la commémoration, les rituels, les monuments... Les traces conservées par les mémoires permettent ainsi de redonner une texture historique à ce qui a été détruit, oublié ou effacé, et d'établir des continuités dans le temps et l'espace. Chaque groupe élabore de cette manière une représentation du passé en accord avec ses intérêts. Ces marques deviennent des éléments d'organisation mémorielle pour le collectif, et lui permettent un minimum de cohérence et de continuité pour maintenir un sentiment identitaire. Dans ce sens, la reconstruction du passé fait partie intégrante des processus identitaires des groupes. Comme l'explique Gillis (1994), pouvoir se rappeler et se remémorer quelque chose du passé, c'est soutenir l'identité. Notre travail ethnographique nous permet de relever au moins trois fonctions identitaires de la mémoire.

En premier lieu, elle contribue à définir les valeurs du groupe qui se mesurent par comparaison à celles d'autres groupes. Ainsi, les mémoires de ceux qui furent opprimés et marginalisés, de ceux qui furent affectés par la mort de leur proches, par la disparition, la torture, la réclusion, surgiront avec une double ambition : rétablir des « vérités » historiques à partir de leur mémoire et réclamer justice. Dans ce sens, pour les victimes d'une dictature, faire mémoire, c'est d'abord se donner la possibilité de raconter leur histoire comme alternative à celle de leurs « bourreaux ». Dès lors, leurs réussites et leurs échecs contribuent à définir les valeurs des divers groupes d'appartenance.

En deuxième lieu, la fonction identitaire de la mémoire collective a trait à la justification groupale. À travers le choix d'une représentation du passé, les groupes cherchent à légitimer leurs pratiques passées, présentes ou futures.

En dernier lieu, le passé peut constituer une ressource rhétorique efficace pour les acteurs, en particulier politiques, soucieux de mobiliser une collectivité. L'histoire se constitue ainsi souvent en « un remède miracle » s'opposant au subjectif de la mémoire. C'est pour cette raison qu'il paraît important de différencier la capacité de la mémoire à transcender l'expérience vécue, unique et intransférable, d'avec les conditions qui lui permettent de lui donner sens et de la rendre communicable. Cela explique aussi les conflits de mémoires : du fait de la diversité des expériences, il y a, de même, diversité de récits qui ne peuvent être que différents et contradictoires, opposés et ennemis. Le sens du passé pour lequel il y a lutte dans le présent est, en réalité, une partie du futur : les conflits de mémoire sont aussi des conflits d'identité.

Il n'y a d'histoire possible que si individus et groupes sont capables de s'approprier ce qu'ils vivent dans des récits. Par rapport aux mêmes événements passés, plusieurs histoires existent. Toutefois, cela n'exclut pas nécessairement la possibilité d'un avenir commun car la gestion de la mémoire conflictuelle implique, non pas une uniformisation des récits, mais que l'on permette à ces récits et à ces gestes identitaires bien distincts de s'élaborer et de se rencontrer autour d'un certain enjeu commun, celui d'un passé à assumer.

Références bibliographiques

- Aguilar Fernández P.**,
1996, *Memoria y olvido de la Guerra Civil española*, Madrid, Alianza Editorial.
- Arendt H.**,
1994 (1972), *La crise de la culture*, Paris, Gallimard.
- Boursier J.-Y.**,
« La mémoire comme trace des possibles », *Socio-anthropologie* [En ligne],
12 | 2002, mis en ligne le 15 mai 2004, Consulté le 07 juin 2012. URL :
<http://socio-anthropologie.revues.org/index145.html>
- Brownlee J.**,
2004, *Rulings Parties and Durable Authoritarianism*, Stanford Institute of
International Studies, Working Paper, CDDRLH, 23 : 1-34.
- Capdevila L., Langue F. (dir.)**,
2009, *Entre mémoire collective et histoire officielle. L'histoire du temps présent
en Amérique Latine*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes.
- Carfantan S.**,
2002, « Leçon 21 : la définition de l'histoire », en ligne. URL :
<http://sergecar.perso.neuf.fr/cours/histoire1.htm>
- Cavallo A.**,
1998, *La historia oculta de la transición. Memoria de una época, 1990-1998*,
Santiago de Chile, Grijalbo.
- Eco U.**,
1985, *Tratado de semiótica general*, Barcelona, Lumen.
- Garcia Castro A.**,
2002, *La mort lente des disparus au Chili sous la négociation civils-militaires
(1973-2002)*, Paris, Maisonneuve & Larose.
- Gillis J.**,
1994, « Memory and Identity: The History of a Relationship » in Gillis J. (ed.),
Commemorations: The Politics of National Identity, Princeton, Princeton
University Press : 3-24.
- Halbwachs M.**,
1997, *La mémoire collective*, Paris, Albin Michel.
- Hartog F.**,
2003, *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*, Paris,
Éditions du Seuil.
- Jelin E. (dir.)**,
2002, *Las conmemoraciones : las disputas en fechas in-felices*, Madrid,
Siglo veintiuno.
- Lafuente I.**,
2002, *Esclavos por la patria : la explotación de los presos bajo el franquismo*,
Madrid, Temas de hoy.
- Lazzara M.-J.**,
2011, « Dos propuestas de conmemoración publica : Londres 38 y el Museo de
la Memoria y los Derechos Humanos », *Revista de historia social y literatura
de América Latina*, 8/3 : 55-90

Levi P.,

1989, *Les naufragés et les rescapés. Quarante ans après Auschwitz*, Paris, Gallimard.

Lévi-Strauss C.,

1962, *La pensée sauvage*, Paris, Plon.

Macé J.-F.,

2012, « Los conflictos de memoria en la España post-franquista (1976-2010) : entre políticas de la memoria y memorias de la política », *Bulletin Hispanique*, 114/2 : 749-774.

Madalena Calvo J.-I., Escudero M.-C., Prieto Altamira A., Reguillo J.-F.,

1998, « Los lugares de la memoria de la guerra civil en un centro de poder : Salamanca, 1936-39 » in Arostegui J. (dir.), *Historia y memoria de la Guerra Civil*, Junta de Castilla y León, 3 : 487-512.

Maria Resa J.,

1968, *Memorias de un Requeté*, Barcelona, Edición Barcelona.

Nora P.,

1984-1992, *Les lieux de mémoire*, Paris, Gallimard, 7 tomes.

Pross H.,

1983, *La violencia de los símbolos sociales*, Barcelona, Anthropos.

Rousso H.,

1994, *Vichy, un passé qui ne passe pas*, Paris, Fayard.

2007, « Vers une mondialisation de la mémoire », *Vingtième siècle. Revue d'Histoire*, 94 : 3-10.

Wilde A.,

1999, « Irruptions of Memory: Expressive Politics in Chile's Transition to Democracy », *Journal of Latin American Studies*, 31 : 473-500.

Young J.-E.,

1993, « Écrire le monument : site, mémoire, critique », *Annales ESC*, mai-juin, 3 : 733-736.

Articles de presse

Baró Quesada J., « El generalísimo hace entrega en Belchite de los títulos de propiedad de 250 viviendas », *ABC* (Espagne), 14 octobre 1954.

F.V.L., « Un símbolo franquista en zona privada », *El Periódico de Aragón* (Espagne), 21 février 2012.

Hidalgo P., « Centro de tortura Londres 38 ya es monumento nacional », *La Nación* (Chili), 12 octobre 2005.

L.N.D., « La pugna por Londres 38 », *La Nación* (Chili), 26 août 2007.

Sepulveda Ruiz L., « Las baldosas de Londres 38 », [en ligne] n°673 | 2008, mis en ligne le 24 octobre 2008, Consulté le 20 décembre 2008. URL : <http://www.puntofinal.cl>

Vaquero M., « Belchite ¿ Monumento o dolor ? », *La Vanguardia* (Espagne), 9 octobre 2002. « Londres 38 : Consejo de Monumentos impide remate de excentro de torturas DINA », publié en ligne le 16 février 2006 : www.elmostrador.cl

« AFDD, Londres 38 debería transformarse en un centro de la memoria », publié en ligne le 20 février 2006. URL : www.elmostrador.cl

Documents officiels

Rapport de la Commission Nationale Vérité et Réconciliation, Ed. del diario La Nación, Santiago, 1991, pp. 185-186.

Ministerio de los Bienes Nacionales, « Un catastro para la memoria, la lista de más de 500 centros de detención y tortura bajo la dictadura », 2007. URL : http://www.bienes.cl/memorial.asp?seccion=39&contenido=1346&ID_PADRE=1

Résumé

Cet article se propose comme introduction à une anthropologie des conflits de mémoire. Plus concrètement, dans une approche comparative, il analyse les confrontations de mémoire dérivant des passés dictatoriaux récents de l'Espagne et du Chili. Partant du postulat qu'il existe une relation solidaire entre les catégories de « mémoire », « histoire », « politique », et « identité », il s'attache à appréhender, à partir d'enquêtes de terrain, la manière dont s'articulent et se déploient des interprétations rivales du passé.

Troisième Partie

Corps à l'épreuve

Docteure en ethnologie. Elle a soutenu sa thèse, dirigée par Francis Affergan, en juillet 2011. Elle est rattachée au laboratoire CANTHEL. Ses principaux thèmes de recherche portent sur la violence, les églises évangéliques et l'écriture ethnologique. Elle est actuellement professeur-chercheur invitée de la Faculté de Philosophie, Sciences et Lettres de Caruaru (Brésil).

Mots-clés : arme – violence – génocide – Rwanda – corps

Esquisse d'une ethnologie de la machette. Une arme et des corps dans le génocide au Rwanda

Nadège Mézié,
université Paris Descartes

J'ai décidé d'aborder le thème de cette journée d'étude en m'intéressant aux aspects matériels et corporels en situation d'extrême violence. Le terme d'esquisse, tel qu'il apparaît dans le titre, indique que je suis au stade préliminaire d'une réflexion portant sur les modalités et les répertoires de violence, penser depuis les corps et les armes, à Haïti, en particulier, mais je me permets des excursions en des lieux autres dont l'article présent témoigne. Je présente, en effet, au lecteur quelques éléments de réflexion qui ont trait à l'objet machette considéré dans le seul cadre du génocide des Tutsi au Rwanda. Je tenterai de faire ressortir quelques pistes pour une anthropologie des armes.

Stéphane Audoin-Rouzeau ou le dévoilement du fait violent et guerrier

Pour commencer, il me faut dire que je dois à la lecture des ouvrages de l'historien Stéphane Audoin-Rouzeau quelques-uns des développements à venir. Stéphane Audoin-Rouzeau, spécialiste de la Première Guerre Mondiale, partisan de l'histoire culturelle et de l'anthropologie historique, plaide pour porter un regard au « ras du sol » sur le fait guerrier et, plus généralement, sur les faits de violence. Dans plusieurs de ses ouvrages consacrés à la Grande Guerre, Audoin-Rouzeau porte une attention particulière aux pratiques combattantes, à ses gestuelles, et s'efforce de mettre en lumière l'expérience de guerre des combattants et des civils. Il soutient, je cite, qu'« un cheminement en sciences humaines centré sur le fait guerrier ne peut se dispenser d'un travail au moins préalable de dévoilement, lui-même hautement transgressif. D'un travail de dévoilement de la corporéité de la violence de guerre en particulier, de son effet sur les corps plus exactement, et ce sans être en mesure d'éviter l'effroi qu'il suscite. Car c'est bien l'*obscénité* de ce dévoilement qui est en question ici : obscénité de l'ouverture de la barrière anatomique, obscénité des postures de cadavres, obscénité de leur nudité enfin

[...] tout dévoilement de violence de guerre pourrait être, au sens propre du terme, *apocalypse*, c'est-à-dire *révélation*. Révélation d'un futur, certes, mais révélation aussi de notre propre humanité, dès lors mise en question de la manière la plus radicale » (Audoin-Rouzeau, 2008 : 29 ; les italiques sont de l'auteur). Pour Audoin-Rouzeau, l'obscénité (entendue dans son sens premier de présage), associée à la remise en question radicale de l'humanité qu'entraîne tout dévoilement de la violence de guerre dans sa corporéité, rend compte de la pudeur voire du silence qui entoure ce sujet dans les sciences sociales. L'historien français remarque, par ailleurs, que parmi les anthropologues et les historiens, à l'instar de Marcel Mauss ou de Norbert Elias mais à l'exception notable de Marc Bloch ou de l'historien britannique Richard Tawney, qui ont été sur le front ou ont été enrôlés, n'ont pas su objectiver l'expérience de guerre qui a été la leur. L'œuvre de Norbert Elias retient toute l'attention d'Audoin-Rouzeau en ce qu'elle est symptomatique, pense-t-il, du « refoulement multiforme », ce sont ses mots, de la violence de guerre. Dans son ouvrage *Combattre. Une anthropologie historique de la guerre moderne* (2008), Audoin-Rouzeau démonte avec soin l'édifice du « processus de civilisation » érigé par Elias, coupable, je cite, d'une « déréalisation de la guerre », et soutient, à l'inverse du sociologue allemand, que le basculement dans la violence extrême d'une société pacifiée peut être rapide et facile en raison, notamment, de la porosité entre temps de paix et temps de guerre et de la contiguïté de pratiques sociales avec la guerre à l'exemple du sport, de la chasse, des jeux vidéo. Le fait violent et guerrier fait d'autant moins surface dans les études de sciences sociales que celui qui s'efforce d'en rendre compte est souvent accusé d'avoir succombé à la fascination, quand il n'est pas soupçonné d'être un voyeuriste. Dans un entretien entre Alf Lüdtke, Fritz Kramer, respectivement historien et anthropologue allemand, et Wolfgang Sofsky, auteur d'un *Traité de la violence* (1998), il est question de pareilles accusations portées contre ce dernier :

« A. Lüdtke : Je voudrais revenir sur vos textes [...]. Est-il possible qu'il y ait quelque chose qui ne relève pas du désenchantement, mais plutôt de l'enchantement ou du fait d'être soumis à une illusion [...] ? Qu'il y ait une sorte de fascination pour l'objet qui se reflèterait dans l'usage des métaphores et réunirait certains lecteurs dans le plaisir très masculin provoqué par certains types de violence ?

W. Sofsky : Tout ce que je peux dire tient en une phrase : la violence est en général sanglante, sale et fait mal. C'est tout ce que j'ai à dire là-dessus.

A. Lüdtke : Ce que vous venez de dire, 'sanglant, sale, qui fait mal' – le fait de décrire cela n'est pas quelque chose qui est nécessairement dépourvu d'attrait.

W. Sofsky : D'où vient cette supposition que celui qui regarde tout cela d'un peu plus près est forcément fasciné dans son for intérieur par la violence ? » (Kramer et Lüdtke, en ligne).

L'on ne s'étonnera pas que l'historien de la Grande Guerre, attentif à la violence dans ses modalités concrètes, se tourne depuis quelques années sur le génocide perpétré au Rwanda. En effet, pour Audoin-Rouzeau, le génocide des Tutsi au Rwanda est un des plus grands événements auquel puissent se confronter les sciences sociales dès lors qu'elles veulent aborder les questions de violence, et de violence extrême, en particulier. Selon l'historien français, cette confrontation n'a pas, jusqu'à présent, apporté une grande lueur d'intelligibilité. C'est avec sévérité, qu'il fait cette remarque « infiniment gênante, écrit-il, pour les spécialistes de sciences sociales : est-il absolument certain que, face à des événements limites comme ceux du Rwanda, ces derniers fassent toujours beaucoup mieux que de bons journalistes disposant de temps et d'une bonne connaissance préalable de leur terrain d'enquête ? En termes d'effets de connaissance et d'intelligibilité, est-il

absolument certain que les deux ouvrages de Jean Hatzfeld, par exemple, le cèdent aisément à tant de travaux 'savants' ? [...] ce dernier n'a-t-il pas posé les *bonnes questions*, aux victimes d'abord, puis, ce qui était infiniment plus audacieux, à leurs bourreaux » (Audoin-Rouzeau, op. cit. : 219 ; les italiques sont de l'auteur). Encore, faut-il noter, à décharge des sciences sociales, la difficulté qu'il y a à trouver les mots pour dire la violence, pour décrire des phénomènes parfois insoutenables « qui opèrent aux limites de la corporéité, mais aussi aux limites de la vie et de la mort » (Kramer et Lüdtke, en ligne), selon les mots de Lüdtke. Nombre de nos outils analytiques et conceptuels se brisent sur les expressions de violence radicale. Francis Afférgan se demande, dans son article « Anéantissement » pour le *Dictionnaire de la violence* dirigé par Michela Marzano, si le témoignage de l'anthropologue de terrain qui peut assister comme témoin privilégié à la violence en acte est, je cite, « à même de réincarner l'acte violent dans le langage de la narration, du récit ou de la restitution » (Afférgan, 2011 : 43). Ce constat ne doit pourtant pas nous contraindre à abdiquer face au lieu commun de l'incompréhensibilité radicale de la violence. L'approche privilégiant l'attention aux modalités concrètes du fait violent génocidaire, aux actions des tueurs et des victimes à l'aune, en particulier, du couple « arme-corps » me paraît, en effet, apporter des éléments d'intelligibilité précieux.

C'est sur ce couple « arme-corps » que je vais centrer mon propos et, plus encore, sur la relation trinitaire entre le corps du violenteur, du tueur, l'arme mise en oeuvre, et le corps du violenté, du tué. Cette relation permet d'affronter la corporéité, la physicalité de la violence extrême. Il ne peut pas y avoir d'analyse de la violence sans une analyse des corps et de leur prolongement que constitue la présence d'éventuelles armes, j'y reviendrai.

La machette, arme à frappe de taille

La machette est considérée comme le plus simple des outils agricoles et l'un des plus répandus. Elle est l'outil du quotidien, celle qui est portée, arborée, à la main ou à la ceinture, le jour durant par le petit paysan dans les Caraïbes, en Afrique et en Amérique du Sud à des fins agricoles ou de bricolage. Constituée d'un manche, aujourd'hui fait de plastique, sans garde et généralement sans dragonne, la machette arbore une large et longue lame d'acier (qui dépasse rarement les 55 centimètres, sans quoi l'outil ne serait plus maniable dans l'effort) à un tranchant, de forme plus ou moins incurvée. Dans son utilisation de débroussaillage ou de coupe de cannes à sucre, le maniement de la machette suppose une prise relativement lâche du manche qui permet à la main de pivoter en un large arc. Cette prise se distingue de celle opérée sur les armes tranchantes, comme l'épée ou la dague, qui nécessitent qu'elles soient tenues par toute la main et tous les doigts en une poignée puissante. Mais la singularité de la machette, par rapport à d'autres outils agricoles, est que, dans certaines situations, l'agent qui la meut peut lui donner une destination létale. Quand la machette se convertit en arme, elle requiert à son tour un type de prise, tel que pratiqué avec une arme blanche, qui donne plus de force au coup. Le coup porté par la machette convertie en arme peut être vertical ou horizontal, le plus opérationnel est celui qui part du haut pour descendre. Le geste du bras se fait ample, la main qui tient la machette peut, pour intensifier sa frappe, venir jusqu'au niveau de la tête pour s'abattre avec célérité et force sur sa cible tenue à proximité (pas plus loin que la longueur du bras). Quant à la position du reste du corps, la station debout est la plus courante, offrant au geste la plus grande amplitude possible. Le coup porté par la machette relève de la taille et non de l'estoc. L'estoc, c'est le coup porté par la pointe (d'une épée par exemple) ; la taille, c'est le coup porté par le tranchant de l'arme. Les militaires considèrent que l'estoc est un coup plus dangereux et plus mortel que la taille (pensez à l'expression « porter l'estocade »). Les frappes de taille, d'une relative facilité de mise en

œuvre, tendent à faire de longues entailles, et couvrent une surface plus importante que l'estoc. La taille peut difficilement être déjouée. Elle a plus de probabilité que l'estoc de mettre immédiatement hors de combat un adversaire par choc nerveux, saignement massif et/ou amputation. Mais, la machette en tant qu'arme peut aussi être maniée sans brusquerie, avec des gestes mesurés, presque chirurgicaux. Il faut insister sur le fait, qui peut paraître banal mais qui n'en reste pas moins essentiel, que la machette, en tant qu'arme blanche, arme tranchante, et contrairement à un objet contondant, porte atteinte à l'intégrité du corps, à la barrière anatomique. Ces précisions ouvrent la voie à une phénoménologie du corps atteint par la machette, à l'interrogation des affects qui se jouent dans une attaque à la machette tandis que l'imaginaire véhiculé par l'objet s'alimente de ce que l'objet opère sur les corps et les affects.

Voilà donc posés les premiers jalons d'une analyse anthropologique d'une arme : l'arme est-elle un objet familier ou un objet étranger, comme peut l'être le fétiche politique AK-47 dans les pays d'Amérique Latine, d'Afrique et d'Asie, le combattant incorporant alors la puissance étrangère ? Est-ce un objet multifonctionnel, comme l'est la machette, un objet intégré et utilisé en temps de paix et en temps de guerre ? Il faut également se pencher sur les modalités concrètes du maniement de l'arme, sur la posture et la gestuelle mise en œuvre pour actionner l'arme, sur le type courant d'atteinte porté au corps violenté. Venons-en à la présence des machettes dans la situation des massacres à répétition contre les Tutsi au cours de la deuxième moitié du XX^e siècle et dont l'extermination programmée et systématique de 1994 constitue le terrible acmé.

Objet de menace et de terreur

L'utilisation de la machette pour tuer au cours des mois d'avril, mai et juin 1994 ne constitue pas une aberration sortie de nulle part. Dès les premiers massacres de 1959, qui accompagnent la Révolution sociale menée par les Hutu contre la monarchie dite tutsi, la machette a été utilisée comme une arme privilégiée. Je rappelle qu'en 1965, l'ampleur des tueries conduit Bertrand Russell à établir une comparaison entre ces massacres et l'extermination des Juifs. D'autres massacres de grande ampleur ont lieu en 1967 et 1969.

Scholastique Mukasonga, qui a publié en 2006 chez Gallimard son autobiographie sous le titre *Inyenzi ou les cafards*, se souvient des massacres de 1959 perpétrés, je cite, avec des « machettes, des lances, des arcs, des massues, des torches » (Mukasonga, 2006 : 15). Nous avons là une constante dans les massacres contre les Tutsi : si les machettes sont très présentes, l'arsenal des armes est vaste et inclut les armes de chasse et d'autres outils agricoles. Au début des années 1960, sa famille est envoyée à Nyamata, dans le Bugesera, une région qui n'est alors que brousse¹. Scholastique Mukasonga se rappelle, qu'à leur départ, des hommes s'assemblent autour des camions et crient « Voilà les Tutsi qui s'en vont » en brandissant des machettes. En 1967, elle se souvient qu'à Nyamata « les conseillers communaux tenaient de mystérieuses réunions auxquelles seuls les Hutu étaient conviés. La rumeur courait qu'on distribuait des machettes » (Mukasonga, *Ibid.* : 66).

La machette est donc ensanglantée bien avant 1994. Elle est devenue un objet de menace et un objet de terreur soutenue par son caractère familier, par son ambivalence (outil agricole orchestrateur de vie, arme orchestratrice de mort) et par l'incertitude qui plane autour de son usage (le Tutsi connaît l'identité fonctionnelle de sa machette mais ne sait pas celle de l'outil de son voisin). La machette, objet du quotidien, devient le

¹ C'est dans le Bugesera que Jean Hatzfeld a mené ses entretiens après le génocide.

symbole de l'impunité, l'impunité qui, selon Jacques Sémelin, « est la condition préalable des pratiques de cruauté » (cité par Affergan, *op. cit.* : 43).

En 1990-1991, le régime, confronté à une situation économique difficile, à une guerre civile au nord, à une nouvelle opposition hutu prête à s'allier avec les rebelles et aux pressions internationales, lâche peu à peu du lest : libertés de presse et d'associations rétablies, réforme constitutionnelle autorisant le multipartisme en juin 1991. Mais, en parallèle, l'extrémisme ethnique se mobilise : dès le mois de mai 1990, un périodique mensuel intitulé *Kangura* (Le Réveil) est lancé, il développe des campagnes haineuses contre les « cafards » tutsi. En décembre 1993, *Kangura* publie en couverture un portrait de Grégoire Kayibanda² à côté d'une gigantesque machette, rappelant la puissance terrible du « peuple ». La propagande anti-tutsi s'empare de la machette comme d'un symbole qui véhicule l'idée de menace et l'idée du peuple hutu au travail ; cette dernière idée est essentielle et constitue le cadre idéologique et pratique, ce que j'appelle l'inscription sociale et imaginaire de l'objet, pour saisir l'objet machette dans le génocide rwandais, j'y reviens dans un instant.

De 1990 à 1994, l'économie du pays se transforme en une économie de guerre : l'armée rwandaise porte ses hommes de 5000 à 50 000, le budget militaire explose et passe de 15 à 70% du budget de la nation, tandis qu'en 1992, les milices *Interahamwe* sont créées. Les hommes sont armés grâce à des achats effectués tout au long de l'année 1993 et début 1994. Outre des grenades et de l'artillerie moyenne, le gouvernement fait l'acquisition de près de 600 000 machettes³. Fin 1993, dans toutes les communes du pays, des armes sont distribuées aux groupes d'autodéfense. Alison Des Forges évoque le Colonel Nsabimana qui, conscient du manque d'armes à feu, propose de former la population civile à l'utilisation des machettes, des lances, des épées, des arcs et des flèches (Des Forges, 1999). Les autorités militaires se préparent à combattre l'ennemi, non pas sur un front ou un champ de bataille, mais dispersé dans la population. Les zones rurales sont ainsi militarisées et la population civile impliquée dans le conflit et les efforts à venir, ce qui explique le caractère décentralisé du génocide. Le gouvernement intérimaire et les milices vont, de fait, réussir à obtenir la mobilisation et le concours de la population hutu. À tel point que l'historien José Kagabo parle de « génocide populaire ». Jean-Pierre Chrétien estime à 200 000 le nombre de personnes impliquées dans les tueries (soit environ 10% des hommes adultes), mais, il faut le remarquer, des femmes, quoique peu nombreuses, ont également participé aux massacres. La dimension populaire et paysanne, qui se caractérise sous la forme d'agression de voisins, de proches, et la participation des femmes constituent deux spécificités du génocide rwandais.

Dès les premières heures qui suivent l'assassinat d'Habyarimana le 6 avril 1994, les tueries commencent. Dans les grands massacres, la machette complète, achève le travail des grenades utilisées dans les lieux où se sont rassemblés les Tutsi, comme dans les églises, les écoles ou dans des lieux de refuge ouverts mais confinés. Par contre, les machettes œuvrent souvent en solo quand les *ibitero*, ces petites bandes d'amis, partent au matin traquer et massacrer leurs voisins tutsi.

Cependant, dans les zones rurales, les paysans hutu n'usent pas seulement de la machette : d'autres outils agricoles œuvrent à la mort, à l'exemple des houes⁴. D'ailleurs,

²- Grégoire Kayibanda est le fondateur du Parti du mouvement de l'émancipation des Bahutu qui se fixe comme objectif de défendre politiquement le « menu peuple » ou la « masse » (Hutu) contre les abus des féodaux (Tutsi). Il devient Président de la République avant même la proclamation de l'indépendance en juillet 1962.

³- Sur les achats d'arme avant le génocide, voir, entre autres, Linda Melvern (2004).

⁴- Je tiens ces informations d'Hélène Dumas qui étudie les témoignages de tueurs dans les juridictions gacaca.

les armes sont évoquées sous le nom d'outils. Dans une journée, une houe ou une machette pouvait servir successivement au travail de la terre et au massacre de Tutsi. Des rescapés racontent combien les Hutu prenaient soin de leurs outils, que les lames étaient soigneusement aiguisées. Parmi les armes du génocide, on trouve également des haches, des gourdins dont la tête est piquée de clous. Les tueurs ont parfois fait preuve de créativité dans la fabrication d'armes.

Les armes de chasse s'ajoutent à un arsenal déjà nombreux. Le registre sémantique de la chasse contamine le langage de l'action génocidaire. Les équipées meurtrières sont décrites par les tueurs comme des récits de chasse. L'enfumage des maisons se fait à l'aide d'arcs et de torches. Si l'on sait que la chasse était, en plusieurs régions, pratiquée – on trouve d'ailleurs dans le répertoire musical traditionnel rwandais des chants de chasse –, faute de travaux universitaires, on connaît peu de choses des pratiques de chasse anciennes⁵.

Cet armement « traditionnel » et/ou rudimentaire était particulièrement bien adapté aux traques et à l'extermination d'hommes, de femmes et d'enfants disséminés à travers les champs de sorgho et les marais de papyrus. Il a, sans aucun doute, contribué à l'efficacité et à la rapidité du génocide. Je rappelle qu'il y a eu 800 000 morts en un peu moins de trois mois. Certains jours, on a compté jusqu'à 20 000 personnes tuées.

L'arme d'une idéologie

J'ai évoqué un peu plus avant l'importance de penser l'inscription sociale et imaginaire de l'arme. Il me semble que la machette, comme arme essentielle de découpe dans le génocide, doit être envisagée au regard de l'idéologie ruraliste et raciale qui prévalait à la tête de l'État et dans les élites. La machette est l'arme qui incarne cette idéologie. Jamais, il me semble, une arme n'a autant fait corps avec un programme politique⁶. Cette idéologie ruraliste, de nombreux chercheurs l'ont mise en lumière. Emmanuel Viret rappelle qu'en 1994 près de 95% de la population était rurale. Il écrit : « les 'agri-éleveurs' étaient les premiers supports de la propagande de la deuxième République (1973-1994). Le 'développement', idéologie d'État, avait érigé une figure du paysan, relayée par les discours du président de la République autant que par les publications élitaires de l'époque, synthèse éloquente d'un homme sans qualités et de bonne volonté » (Viret, en ligne). À cette idéologie ruraliste se combinait une pensée raciale. Philip Verwimp écrit : « Habyarimana wanted Rwanda to be an agricultural society. He glorified the peasantry and pictured himself as a peasant. In his ideology of rural romanticism, only the Hutu were the real peasants of Rwanda ; the Tutsi were the feudal class closely associated with colonialist occupation » (Verwimp, en ligne). Harald Welzer remarque, quant à lui, que la « conception agricole de la société et de la nation [...] fait de l'extermination totale un acte absolument utile pour cultiver son champ » (Welzer, 2007 : 249). L'imaginaire rural irrigue le répertoire sémantique génocidaire. Je cite encore Harald Welzer :

« La nation ethniquement pure imaginée par les Hutu était représentée comme un 'champ', eux-mêmes étaient des 'enfants de paysans' qui avaient pour mission de cultiver ce champ : 'Ils tuaient comme des gens qui vont aux champs, et ils rentraient chez eux

⁵- Aux côtés des outils agricoles, l'arme est souvent un marqueur symbolique fort des États africains nouvellement indépendants, comme les drapeaux nationaux en témoignent. Ils représentent parfois la tradition guerrière de certaines de leurs populations (voir, par exemple, les drapeaux du Swaziland et du Kenya). Plus rarement, ils représentent la modernité des luttes d'indépendance (voir l'AK 47 sur le drapeau du Mozambique). Je remercie Erwan Dianteill et Delphine Manetta d'avoir orienté mes regards sur ces drapeaux.

⁶- Je tiens de nouveau ces informations d'Hélène Dumas.

quand ils étaient fatigués'. Cette métaphore recèle toute la logique de l'extermination des Tutsi : 'Dans ce nettoyage du bush, il fallait prendre soin de ne pas seulement faucher les 'hautes herbes', c'est-à-dire les adultes, mais d'arracher aussi les 'jeunes pousses' : les enfants et les adolescents » (Welzer, op. cit.: 248).

On ne tuait plus, on coupait. La machette convertie en arme ne perd en fait pas sa valeur d'outil agricole. Viret, Verwimp et Welzer ont, par ailleurs, fait le lien entre les travaux collectifs obligatoires (*umuganda*), auxquels étaient soumis les paysans durant la présidence d'Habyarimana, et la mobilisation réussie des masses paysannes dans l'exécution du génocide. Les massacres se sont, en effet, structurés selon le principe du travail collectif. C'est par bande, par groupe que l'on massacre. Je cite Hatzfeld :

« Il faut souligner que les tueurs sont, non pas les seules milices, mais toute la population. Ils ne sont pas ivres, ils travaillent posément, avec des horaires bien établis, tous les jours de la semaine [...]. Ces gens étaient contents : s'ils tuaient ils devenaient riches immédiatement parce qu'ils pillaient [...]. La vie avait changé : en même temps qu'ils tuaient les Tutsi, ils prenaient leurs vaches qu'ils abattaient ; ils mangeaient donc de la viande tous les jours, alors que c'était très rare pour eux [...]. Ce n'était pas une vie de fonctionnaire, mais une vie complètement exubérante. » (cité par Vulpian, 2004 : 63)

Je voudrais à présent introduire le corps du violenté, du machetté.

Les corps, obsession de la pensée génocidaire

Le corps est le théâtre principal de la violence. Pour Jan Philip Reemtsma, philologue allemand, la violence doit se comprendre moins en termes moraux ou psychologiques que comme rapport au corps déplacé, violé, torturé ou anéanti. Reemtsma développe une phénoménologie de la violence qui se déploie en trois différentes formes de rapport au corps⁷ :

- la violence localisante : cette violence supprime le corps pour atteindre un but, le corps se pose comme obstacle ;
- la violence raptive : là où la violence localisante veut se débarrasser du corps, la violence raptive veut le posséder, cette violence est souvent sous-tendue par des motivations d'ordre sexuel ;
- la violence autotélique : c'est la violence qui n'a pour d'autre fin *que* la destruction du corps. La violence génocidaire est, par définition, une violence autotélique.

La violence extrême, c'est *sur* les corps, *dans* les corps qu'elle s'inscrit. Mais, il me semble, que le génocide place, plus que toute autre politique violente, le corps au centre de son système. La philosophie politique nous donne un élément d'intelligibilité à cette obsession. Pour la philosophe Ninon Grangé, l'abstraction politique, qui constitue le fondement d'un système démocratique et dont le corps politique est la figure abstraite, disparaît dans la pensée génocidaire pour laisser place à, je la cite, « une radicale concrétisation, sans médiation : il faut toucher les corps des hommes et des femmes » (Grangé, 2009, en ligne). À la métaphore du corps se substitue une compréhension littérale des corps qui se formule dans la pensée génocidaire et se matérialise en une politique de tueries : la désignation de membres gangrénés ou impurs du corps social conduit à les couper. Il y a des contradictions déroutantes dans le génocide. Parmi elles, celle qui consiste à vouloir « faire exister la disparition » selon les mots de Ninon Grangé.

⁷- « Les racines de la violence : réflexion sur les mécanismes de la barbarie », *Le Monde*, 24 mars 2012.

« Faire exister la disparition » suppose de se confronter au corps de l'ennemi, à celui qu'on a désigné comme ennemi. Pour désigner l'ennemi, il faut faire exister une différence, il faut qu'il y ait un Autre aussi intime soit-il. C'est évidemment par les corps, à travers les corps, que la politique va œuvrer à la différenciation. La phrase de Primo Levi « mon corps n'est plus mon corps » (1987 : 37) prend, dès lors, un sens politique. Le corps ethnique s'impose en amont du massacre, il est massif, compact, opaque. Le corporel est intégré, dès les prémisses, dans la pensée génocidaire. La pensée génocidaire est physique, pourrions-nous dire, il n'est qu'à regarder les caricatures qui dépeignent l'ennemi.

Ce constat dressé, intéressons-nous à présent aux formes de violence qui ont été exercées contre les corps tutsi.

Phénoménologie de la cruauté

Nous abondons dans le sens de Stéphane Audoin-Rouzeau quand il écrit :

« Il nous semble que c'est une attention particulière aux lieux du corps les plus souvent visés, à la manière dont ils le sont, à la théâtralisation de l'atteinte, qui reste la plus susceptible de créer les effets d'intelligibilité qui nous manquent en un domaine où, précisément, tout effort d'intelligence des actes commis se voit bloqué par la révolusion qu'ils inspirent. La question qui doit primer serait donc celle du *comment*, elle seule permettant une approche du *pourquoi*. » (Audoin-Rouzeau, *op. cit.* : 293-294 ; les italiques sont de l'auteur)

Pour répondre à la question du « comment », à la question du « que fait la machette au corps ? », la réponse pourrait se trouver dans une phénoménologie des atteintes corporelles, une phénoménologie de la cruauté (ce moment où la violence est à elle-même sa propre fin, son propre objet et que le bourreau en tire jouissance). On peut ainsi dresser un répertoire et les registres une phénoménologie de la violence exercée et s'intéresser à l'apprentissage du maniement et de l'exercice de l'arme appliquée à l'atteinte cruelle du corps. Il s'agit bien là d'un programme d'étude qui pourrait trouver ses sources dans les témoignages des rescapés et des tueurs et les recensements des morts effectués par les associations de rescapés.

María Victoria Uribe nous offre un exemple de ce que pourrait être cette « phénoménologie de la cruauté ». Dans son livre *Anthropologie de l'inhumanité. Essai sur la terreur en Colombie* (Uribe, 2004), elle propose une taxonomie des actes cruels perpétrés au cours des années 1970-1990. Se dessine peu à peu une topographie des blessures qui font signes. En Colombie, la machette était également à l'œuvre et plusieurs des techniques laissent entrevoir un usage habile et minutieux de cette dernière : qu'il s'agisse d'entailler, pour que la victime saigne lentement, ou qu'il s'agisse de la coupe « de la chemise en flanelle », où les tueurs coupent les muscles et les tendons qui soutiennent la tête afin que celle-ci tombe en arrière et laisse voir un trou profond dans la région de l'œsophage. Pour y parvenir, il faut deux personnes, l'une pour tenir la tête en arrière et l'autre pour faire les incisions à la machette.

Au Rwanda, les machettes ont parfois découpé sans distinction apportant une mort lente – rien d'étonnant donc à ce que des victimes aient proposé de l'argent pour recevoir une balle dans la tête – tandis que, d'autres fois, les tueurs ont consciencieusement mis en œuvre des techniques cruelles : tronc dénudé de ses bras et de ses jambes, pieds

⁸ Les préjugés ethniques faisaient des Tutsi des hommes de grande taille, « il est temps d'abattre les grands arbres » entendait-on à la Radio Télévision Libre des Mille Collines.

découpés⁸, éventrement des femmes enceintes, découpage des fœtus... Ces dernières pratiques, auxquelles il faut associer le meurtre des enfants et le viol, font partie des actes violents fréquents pendant le génocide rwandais, qui laissent à penser que c'est l'atteinte à la filiation, comme le remarque Stéphane Audoin-Rouzeau, qui est visée. Les témoignages rapportent également nombre de cas où les corps, ou des morceaux de corps, ont été jetés dans les latrines. Il ne s'agit plus tant, selon Audoin-Rouzeau, d'une animalisation que d'une chosification du corps de l'ennemi.

La référence à Arjun Appadurai et son article « Dead Certainty : Ethnic Violence in the Era of Globalization » (1998) est incontournable quand on traite de la violence perpétrée entre voisins. Appadurai établit un lien entre l'incertitude et la brutalité. Quand l'incertitude naît autour de l'identité ethnique de l'Autre et quand la différence mineure cause de l'anxiété, le massacre et la « vivisection » – le mot est celui d'Appadurai – sont des moyens pour chercher l'altérité ethnique et pour rendre personnel le référent ethnique. Un argument qu'on peut retrouver chez Harald Welzer quand il écrit :

« Cette mortelle menace imaginaire d'un groupe par l'autre était [...] accrue par le fait que la délimitation entre ces groupes était brouillée *de facto* par la mobilité entre eux : la violence extrême ayant dès lors la fonction de bien marquer la frontière et de structurer ainsi la réalité. » (Welzer, *op. cit.* : 249)

Mais, là où certains chercheurs pensent que l'acte de tuer cruellement subsume la personne sous le label ethnique, Appadurai défend, au contraire, que ces formes de violence « are always about the production, growth and maintenance of persons » (Appadurai, 1998 : 20). C'est en cela, nous dit Appadurai, qu'elles sont rituelles : les formes les plus cruelles de violence ethnique sont des mécanismes pour produire des personnes. La référence à Appadurai est d'autant plus pertinente dans le contexte rwandais que les éléments communs entre Hutu et Tutsi les confondent (une même langue, une même religion...) et que le référentiel ethnique, tel qu'il s'est imposé en tant que référentiel identitaire majeur, se fonde sur une construction savante à l'heure coloniale, ré-appropriée et menée à son terme par l'élite hutu.

Quelques autres pistes à explorer

Pour finir, je voudrais évoquer très brièvement quatre points que je n'ai pas développés mais qui mériteraient d'être pensés dans le cadre d'une étude anthropologique de la relation trinitaire corps violenteur-arme-corps violenté :

- le temps du meurtre, du massacre : il y a le temps du tueur. Au Rwanda, Hélène Dumas remarque que, pendant le génocide, il n'y a pas de rupture entre vie quotidienne et massacre (Dumas, 2012). Travail des champs, tuerie, cabaret, c'est un temps fluide. Wolfgang Sofsky, dans son *Traité de la violence*, est également très attentif aux différentes temporalités du meurtre. Il y a, par exemple, le temps de la victime. Francis Affergan écrit dans son article sur l'anéantissement : « La violence suspend le temps en créant l'éternisation d'un instant, en ramenant toute l'action à un présent démesurément large, épais, autonome et souverain » (Affergan, *op. cit.* : 47). Régine Waintrater évoque, de son côté, la distorsion de la notion de durée (il y a, pour la victime, des moments d'une durée infinie et des moments très courts, des cristaux de temps fragmentés)⁹.

⁹- Conférence au Mémorial de la Shoah, 19 mai 2009.

- le corps du tueur : selon l'arme qui est utilisée, le corps du tueur est plus ou moins engagé. Quel est l'engagement corporel dans la tuerie ? Quelle configuration corps du tueur-corps du tué est à l'œuvre ? À l'opposé d'une violence anonyme, la machette oblige au corps à corps, au face à face, et par son atteinte à la barrière anatomique, elle oblige à la mise en contact et à la vision du sang. Ce qui nous conduit à notre troisième point.
- les affects : selon le type d'agression, les affects engendrés diffèrent. Marc Bloch le constatait déjà quand il évoquait trois types d'affects différents liés au mitraillage, au bombardement par le canon et, enfin, au bombardement aérien du printemps 1940, lequel créait en lui une grande panique dont il croyait trouver la raison dans le fait de la verticalité de l'attaque (Bloch, 1990 : 87). Sofsky nous apporte également des pages très éclairantes¹⁰, toujours dans son *Traité de la violence*.
- l'entour du corps, le paysage : est-ce que l'agression, le meurtre, le massacre affecte l'environnement ? On se déplace de la trace sur le corps à la trace sur le sol. Certains témoignages se portent sur le paysage meurtri quand ils ne peuvent dire le corps blessé¹¹ tandis que des artistes, à l'instar de Sophie Ristelhueber et Harun Farocki, suggèrent les événements meurtriers en se faisant topographies.

¹⁰ Voir son chapitre « La violence, la peur et la souffrance » dans son *Traité de la violence*, 1998.

¹¹ « Rares sont les témoins de la Grande Guerre, [...], à avoir su évoquer avec autant de précision ce que signifiait exactement l'atteinte corporelle. L'effet de l'acier pénétrant dans les corps fut peu dit, parce qu'il était le plus souvent, dans les conditions d'énonciation de l'expérience somatique qui étaient celles du début du XX^e siècle, tout simplement indicible. Il est vrai qu'il s'énonça pourtant, mais indirectement. La fascination des combattants – leurs photographies, et parfois leurs croquis, le montrent – pour la destruction du sol, des bâtiments, des arbres, qui constituaient autant de métaphores exprimant la gravité des atteintes portées au corps humain. Toute maison est enveloppe corporelle, protection du corps, et à ce titre prolongement de celui-ci : la photographier, la dessiner détruite, c'est dire quelque chose du corps atteint, blessé, mutilé ; quant aux arbres, disposant d'un 'pied', d'un 'tronc', d'une 'tête', de branches si semblables à des bras, dotés aussi d'un 'cœur' indiquant leur âge et aussi d'une sève si comparable au sang, ils se font aisément métaphore de l'être humain [...]. De 1914 à 1918, les milliers de clichés de forêts dévastées par l'artillerie – encore elle – ont exprimé, de biais pour ainsi dire, quelque chose au moins de la dévastation des corps au souffle des obus. » (Audoin-Rouzeau, 2009 : 46-47)

Références bibliographiques

Affergan F.

2011, « Anéantissement » in Michela Marzano (dir.), *Dictionnaire de la violence*, Paris, PUF : 42-48.

Appadurai A.

1998, « Dead Certainty : Ethnic Violence in the Era of Globalization », *Nēthrā*, 2/2 : 1-31.

Audoin-Rouzeau S.

2008, *Combattre. Une anthropologie historique de la guerre moderne (xix^e-xx^e)*, Paris, Éditions du Seuil.

2009, *Les armes et la chair. Trois objets de mort en 14-18*, Paris, Armand Colin.

Bloch M.

1990, *L'Étrange défaite*, Paris, Gallimard, Folio.

Des Forges A.

1999, *Aucun témoin ne doit survivre. Le génocide au Rwanda*, Paris, Karthala.

Dumas Hélène

2012, « Les témoignages de tueurs devant les juridictions gacaca », communication donnée lors du séminaire « Le génocide des Tutsi rwandais en 1994 : étude des pratiques », EHESS, séance du 21 mars.

Grangé N.

2009, « Les génocides et l'état de guerre », *Astérior*, n°6, mars, en ligne : <http://asterion.revues.org/1511>

Kramer F. et Lüdtke A.

« Les formes de la violence. Entretien avec Wolfgang Sofsky », en ligne : <http://www.laviedesidees.fr/Les-formes-de-la-violence.html>

Lévi P.

1987, *Si c'est un homme*, Paris, Julliard,

Melvorn L.

2004, *Conspiracy to Murder. The Rwandan Genocide*, Londres, Verso Books.

Mukasonga S.

2006, *Inyenzi ou les cafards*, Paris, Gallimard.

Sofsky W.

1998, *Traité de la violence*, Paris Gallimard.

Uribe M. V.

2004, *Anthropologie de l'inhumanité. Essai sur la terreur en Colombie*, Paris, Calmann-Lévy.

Verwimp P.,

« Development Ideology, the Peasantry and Genocide : Rwanda represented in Habyarimana's speeches », Yale Center for International and Area Studies, Working Paper Series, Genocide Studies Program, en ligne :

<http://www.isn.ethz.ch/isn/Digital-Library/Publications/Detail/?ots591=0c54e3b3-le9c-bele-2c24-a6a8c7060233&lng=en&id=46636>

Viret E.,

2009, « La langue amère des temps nouveaux : dynamique de la violence au Rwanda rural (1991-1994) », Questions de Recherche / Research in Question, n° 29, Août, en ligne :

<http://www.ceri-sciencespo.com/publica/question/qdr29.pdf>

Vulpian L. de,

2004, *Rwanda. Un génocide oublié ? Un procès pour mémoire*, Bruxelles, Éditions Complexe.

Welzer H.,

2007, *Les exécuteurs. Des hommes normaux aux meurtriers de masse*, Paris, Gallimard.

Article de presse

Reemtsma J. P., 2012, « Les racines de la violence : réflexion sur les mécanismes de la barbarie », *Le Monde*, 24 mars.

Résumé

L'analyse anthropologique de l'extrême-violence, possible déclinaison du conflit, doit considérer les modalités des pratiques de cruauté, de torture et d'assassinat. De tous les angles d'approche, celui de l'objet arme a rarement été privilégié par l'anthropologie. Or, pris dans un réseau d'effectivités et de signifiants, l'arme ouvre de nouvelles perspectives, qui articulent le matériel et le symbolique, à l'analyse de la violence. Nous proposons d'aborder l'objet arme couplé aux corps des violenteurs et des violentés sans perdre de vue la gangue idéologique et politique qui l'enserme. Notre propos se développe depuis l'arme machette employée dans le génocide des Tutsi au Rwanda.

Doctorante contractuelle à l'Université Paris Descartes – La Sorbonne, son travail de thèse est dirigé par Erwan Dianteill. Sa recherche porte sur le processus de construction d'un pouvoir électoral, à partir d'enquêtes micro-ethnographiques chez les Jàa du Sud Ouest du Burkina Faso.

Mots-clés : rumeur – sorcellerie – migration – Islam – alliance

L'affaire des « coupeurs de têtes ». Rumeur sorcellaire et relations interethniques dans le Sud Ouest du Burkina Faso

Delphine Manetta,
université Paris Descartes

Pour répondre au thème du conflit, j'ai décidé d'analyser une rumeur de sorcellerie qui s'est propagée sur mon terrain, chez les Jàa du Sud Ouest du Burkina Faso. Par-delà son caractère anecdotique, tant au niveau géographique que des individus qu'elle engage, cette rumeur de sorcellerie est riche d'un point de vue heuristique parce qu'elle permet de comprendre les racines d'une situation de conflit, du reste d'une situation perçue comme inégalitaire. Celle-ci est connue localement sous le nom des « coupeurs de têtes ». Dans cette rumeur, il est question d'exhumation et de vol de restes humains (crânes, mains, foie, cœur, organes génitaux, etc.) par un groupe de jeunes fossoyeurs jàa, ainsi que du trafic de ces restes au bénéfice de populations islamisées et commerçantes, notamment les migrants mossi de la province. Toutefois, son acuité est variable selon les villages. Par conséquent, en préalable à la narration et à l'examen de la rumeur, il me faut préciser les raisons de ces variations localisées. Elles reviennent, en réalité, à des questions de géographie humaine et de politique territoriale menées par les chefs de terre jàa à l'égard des migrants mossi. On constate alors que le conflit exprimé au travers de la rumeur est d'autant plus vif dans les villages où les chefs coutumiers ont indiqué aux migrants de s'installer en périphérie – facilitant la formation de « quartiers » – à la différence de ceux qui ont souhaité que ces derniers soient placés au centre du village. Néanmoins, malgré ces fluctuations marginales d'intensité, la force de dispersion de la rumeur a conduit à sa large propagation géographique. Il est indéniable que sa diffusion dans le pays jàa a enraciné durablement l'image d'un Autre menaçant.

La rumeur des « coupeurs de têtes » est apparue en 1992, suite au décès d'un jeune fossoyeur. C'est le corps du jeune homme décédé, soumis à l'interrogatoire du chef de terre du village A., chargé du *pile*¹, qui aurait permis de conclure à sa culpabilité. D'ailleurs, le père de ce dernier aurait déclaré à l'époque que son fils n'agissait pas seul mais

¹ Le *pile* est, chez les Jàa, une composante de l'identité humaine, à laquelle s'ajoute le corps organique et un principe vital. Alors que ce principe de vie anime le corps, considéré comme une enveloppe charnelle, le *pile* peut être considéré comme le double de l'homme dont il adopte l'apparence. Il a la particularité de mener une vie indépendante du corps duquel il s'échappe pendant le sommeil (c'est ainsi que les rêves manifestent les aventures du *pile*) ou après la mort (c'est pourquoi on procède à l'interrogatoire du mort pour qu'il exprime les causes de son décès).

appartenait à une bande organisée impliquant d'autres jeunes fossoyeurs. Pour autant, les choses en étaient restées là jusqu'en 2010. À cette époque, une dispute aurait éclaté parmi le groupe d'exhumateurs occasionnant leur scission. La dispute résultait du détournement d'une partie de l'argent du commerce de restes humains par un homme mossi que nous appellerons M., et dont le butin s'élevait à 100 000 FCFA (environ 150 euros). En effet, M., qui s'était joint plus tard au groupe, s'était lié d'amitié avec l'un des jeunes fossoyeurs jàa (notons que ce dernier était parallèlement coiffeur). Initialement, les exhumations et les amputations de membres sur les corps ne touchaient que les tombes situées en brousse, dans le cimetière des sorciers. Mais, avec l'intervention de M., les fossoyeurs se mirent à creuser les tombes situées dans les cours domestiques afin d'accroître le produit de la vente. À cette époque, M. était chargé du transit et de la commercialisation des restes humains. Selon la rumeur, il existerait un marché national et international où se vendraient lesdits restes. Les principaux acheteurs seraient les commerçants mossi de la région, dont on dit qu'ils seraient avides de richesses, mais aussi des musulmans se rendant au Ghana et se destinant à l'imamat. Dans les explications qu'ont fourni mes interlocuteurs, tous m'ont indiqué que, pour devenir Imam, il fallait se rendre dans un pays nommé *ɛgi* muni de restes humains. Lorsque je leur ai demandé de localiser le pays *ɛgi*, ils ont été dans l'impossibilité de me répondre mais ils se sont accordés pour le définir comme le « pays d'où sortent les Imams et où le commerce de l'or est prospère ». On dit qu'un crâne se vendait alors 5 000 FCFA (environ 7,63 euros).

En 2010, la rumeur des exhumations réapparaît : de nouveaux décès surviennent parmi les jeunes fossoyeurs et l'interrogatoire de leur corps, lors des funérailles, permet la confirmation de leur culpabilité. Le chef de terre qui a autorité sur le village A., dans lequel les fossoyeurs résident, entend faire cesser définitivement les vols de restes humains. C'est au cours d'une cérémonie sacrificielle sur l'autel de Giliyu (dieu représentant la terre du village)² que le chef de terre aurait versé une poignée de la terre du village dans le *Gil-tàam* (littéralement, « bière de mil de Giliyu »). Il aurait aussi déclaré que tous les habitants du village A. devaient impérativement venir boire la boisson sacrée. Toute absence confondrait les coupables. Véritable « effet physique chez l'individu de l'idée de mort suggérée par la collectivité », pour paraphraser Marcel Mauss (2006 : 311), ou pure coïncidence, nous n'en jugerons pas. Mais le fait est que d'autres décès sont survenus parmi les jeunes fossoyeurs. Leur mort a été expliquée par la transgression d'un interdit, celui du commerce de restes humains³, suite à l'interrogatoire de leur corps⁴; parfois, dit-on, les jeunes hommes avouaient leur forfait juste avant de mourir.

²- Deux fois par an (au début de la saison des cultures puis au moment des récoltes), les chefs de cour d'un village donné se réunissent autour de l'autel du dieu Giliyu afin de réaliser des sacrifices propitiatoires de fertilité et de fécondité. Cette cérémonie de sacrifices est organisée sous la houlette du chef de terre dudit village (*giraja*) ; on constate l'existence de cas particuliers dus aux histoires de fondation des villages. À l'occasion de ces sacrifices, les femmes ont préparé de la bière de mil (*Gil-tàam*) et du *tó* (gâteau de mil ou de maïs) grâce aux récoltes issues des champs cultivés pour le dieu. Durant cette journée, les villageois sont invités à se rendre dans la cour du sacrificateur désigné par le chef de terre (issu de sa parenté à plaisanterie) pour boire la bière de mil.

³- Il seraient décédés parce qu'ils « bouffaient » l'argent issu du commerce de membres et d'organes volés dans les tombes.

⁴- Lorsque les danses funéraires prennent fin, le chef de terre est chargé d'interroger le corps du mort, lequel est porté par les fossoyeurs. Le corps est enveloppé dans une natte végétale et il est disposé de manière horizontale au sommet de la tête de deux fossoyeurs distants de la taille du défunt. Questionné par le chef de terre, le *pilé* impulserait un mouvement au corps, mouvement qui serait transmis aux fossoyeurs, lesquels inclineraient leur tête vers la gauche ou vers la droite. Selon le sens d'inclinaison, le mort répondrait par la négative ou l'affirmative aux questions du chef de terre. Suite à l'interrogatoire, la cause du décès est élucidée et elle est entérinée par le sacrifice d'un poussin sur la place des funérailles. La première consultation divinatoire, elle, intervient lors de la levée de deuil, *kerkole*.

Au total, aujourd'hui, plus d'une dizaine de décès ont été expliqués et reliés à la rumeur des « coupeurs de têtes ». Pour ce qui est de M., certains disent qu'il se serait enfui en Côte d'Ivoire, tandis que d'autres affirment qu'il aurait été abattu.

La thèse que je défends dans cet article consiste à analyser cette rumeur au travers de l'existence d'un rapport de force entre deux populations, j'ai nommé les Jàa et les Mossi. Les Jàa sont une population d'agriculteurs, comme en témoigne le culte qu'ils rendent au dieu Giliyu. En milieu rural, ils sont organisés en communautés villageoises à la tête desquelles se trouvent des chefs de terre, les descendants des fondateurs des villages et issus, le plus souvent, du groupe patronymique Khâam. Plus important, les Jàa sont les propriétaires historiques et coutumiers de la terre car, bien qu'étant eux-mêmes migrants⁵, ils se réclament comme étant les résidents les plus anciens de cette partie de la province de la Bougouriba⁶. Les Mossi, quant à eux, ont pour particularité d'être des étrangers dans la région. Ils sont originaires des provinces du Yatenga et du Pasoré, situées au Nord du pays, à proximité de la frontière malienne. Une autre particularité les distingue des « autochtones », bien que cette notion soit toute relative : ils sont convertis à l'islam et pratiquent largement le commerce.

Cet article vise à démontrer que la rumeur sorcellaire des « coupeurs de têtes » figure l'existence d'une interaction de nature anxiogène pour les Jàa. Elle illustre leur peur d'être dominés (économiquement, technologiquement, démographiquement, etc.) dans leur propre pays par une population étrangère. Cette peur s'extériorise au travers du schéma sorcellaire, qui s'applique souvent à la figure de l'étranger commerçant et islamisé. En d'autres termes, la rumeur s'élabore sur la croyance que ces caractéristiques (la migration, le commerce et la confession musulmane) sont des preuves décisives que les Mossi sont bien des sorciers en puissance, comme l'a d'ailleurs souligné Julien Bonhomme dans son livre intitulé *Les voleurs de sexe. Anthropologie d'une rumeur africaine* (2009). Il y étudie le développement d'une rumeur urbaine de vols de sexe en Afrique de l'Ouest dans laquelle l'étranger commerçant incarne une figure de l'autre inquiétante et menaçante. Il nous semble que la méfiance et la crainte qu'ils provoquent se trouvent résolues par le recours à l'imaginaire sorcier. On constate donc que la rumeur qui s'exprime au travers d'une accusation de sorcellerie est étroitement associée à la xénophobie. Mais, avant de procéder à la démonstration de cette thèse, il est intéressant de souligner le fait que la pratique des exhumations et des vols de restes humains met parallèlement en cause une frange particulière de la population, à savoir les fossoyeurs. Par conséquent, je consacrerai la première partie de mon analyse à la société initiatique des fossoyeurs pour exposer, dans une seconde partie, l'ensemble des représentations mobilisées par les Jàa afin de définir la nature de leur interaction avec les Mossi.

Les fossoyeurs, agents de remise en ordre et source potentielle de désordre

Les fossoyeurs, nommés *kerpura* en langue jàa, forment un groupe à part dans la société. Ils se distinguent des membres de la communauté parce que leur initiation leur permet d'entrer en contact direct avec la mort, tant physiquement (ils touchent la dépouille) que

⁵- Les Jàa sont originaires du Ghana, comme d'autres populations du Sud Ouest (Lobi, Pougouli, Dagara, etc.). Ils auraient traversé la « frontière » au milieu du XVIII^e siècle par petits groupes selon deux chemins migratoires : soit par le Nord (région de Poura), en compagnie des Dagara, soit par le fleuve Volta, aux côtés des Lobi. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle certains Jàa pratiquent l'initiation au Joro avec les Lobi afin de signifier cette traversée. Pour de plus amples informations sur l'histoire de la migration des Jàa, voir Labouret, 1931 et 1958 ou encore Savonnet, 1975.

⁶- Notons que l'antériorité des Jàa sur le territoire fait polémique dans la région. Ils s'opposent sur ce point avec les Dagara.

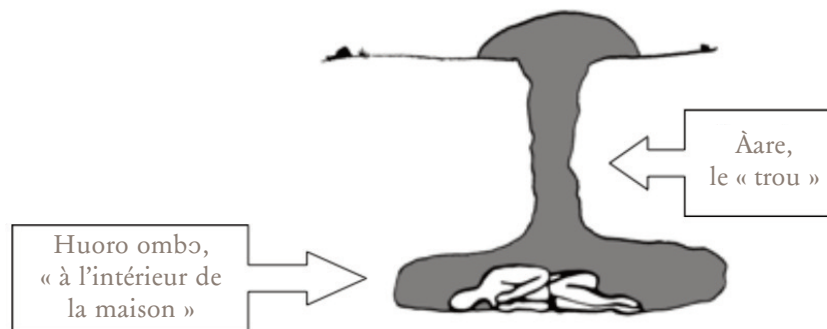
métaphysiquement (ils voient le *pile* des morts qu'ils enterrent). Du fait de ces compétences singulières, ils sont non seulement un rouage essentiel permettant la remise en ordre du monde pendant les funérailles (*bio*, en langue jàa) – où la frontière entre le monde des vivants et celui des morts est brouillée – mais aussi une source potentielle de pollution et de désordre. Ils suscitent à la fois respect et crainte parce qu'ils entretiennent un rapport privilégié et unique à la mort et aux morts.

Disons quelques mots sur la société initiatique des fossoyeurs (*kerpura*). D'abord, elle n'est accessible qu'aux hommes et aux femmes mariés qui n'ont pas été initiés au dieu de la divination, *kolo*. Pour être initié fossoyeur, il faut réaliser un enterrement sans s'être immunisé au préalable par l'absorption d'un « médicament » (*kerpura su yiere*). Les fossoyeurs (*kerpura*) se prémunissent de la contagion de la mort par l'ingestion d'un « médicament » (*kerpura su yiere*) qui est composé de bière de mil (*tàamu*) et de différentes racines. La « recette » de ce « médicament » est gardée secrète par le chef de chaque société initiatique mais il semblerait que, dans des temps plus anciens, on ajoutait à la mixture les gouttes de sang suintant des orifices du cadavre et de la cendre. D'ailleurs, un autre « médicament » à base de petit mil concassé circule largement parmi le public féminin pendant les funérailles et il n'est pas réservé exclusivement aux femmes fossoyeurs.

Ensuite, au sein de cette société initiatique, hommes et femmes n'ont pas les mêmes rôles : les hommes sont chargés de porter le cadavre lors de son interrogatoire (*kpüer kirei*) et de l'enterrement (*puro*) tandis que les femmes pratiquent les soins indiqués sur les corps (en particulier, les ablutions et le rasage), tant sur celui du mort que sur ceux du mari ou de la (des) femme(s) et des enfants.

Enfin, on gravit les échelons par groupe de trois en fonction du nombre d'enterrements réalisés. Pour atteindre le niveau supérieur de la société et en devenir chef, il faut avoir procédé à quatorze enterrements, c'est-à-dire à l'inhumation de trois hommes et de trois jeunes garçons ainsi qu'à celle de quatre femmes et de quatre jeunes filles⁷.

Par ailleurs, les exhumations pratiquées par les jeunes fossoyeurs (*kerpura*) dont il est question dans la rumeur des « coupeurs de têtes » n'ont pu être réalisées que lors de deux situations. La première opportunité évoquée par mes interlocuteurs est la nuit qui suit l'enterrement (*puro*).



● Fig. 1 : modèle de tombe jàa (*lure*)

⁷ On peut noter la correspondance établie entre le genre et le chiffre trois ou quatre. Cette association renvoie en réalité à l'observation des parties génitales et au nombre de ses différentes composantes.

La seconde opportunité que les fossoyeurs (*kerpura*) auraient saisi pour exhumer des restes humains est lorsque les enfants d'un défunt sont « appelés » par ce dernier afin qu'ils érigent un autel sacré. À cette occasion, les fossoyeurs (*kerpura*) doivent se rendre sur la tombe (*lure*) et en creuser la surface. Ils y prélèvent un échantillon de terre, dans laquelle sera par la suite incorporé du kaolin. Ce mélange sert de base à l'édification de l'autel (*siiru*).

Pour conclure, différents arguments permettent de comprendre l'ambivalence du statut du fossoyeur et la raison pour laquelle il est un acteur principal de la rumeur : d'abord, il intervient à un moment charnière de la société où une brèche est ouverte entre le monde des vivants et celui des morts⁸ ; ensuite, parce qu'il est au plus près des corps impurs (le cadavre et les parents du défunt), il doit nécessairement s'immuniser par la prise d'un « médicament » ; enfin, parce qu'il voit le *pile* des morts, on peut le comparer aux sorciers (qui dévorent le *pile* des vivants) ou encore aux guérisseurs (qui le soignent).

Il nous faut à présent envisager les autres pistes d'analyse de la rumeur qui mettent en relief les représentations relatives aux modalités d'interaction des Jàa et des Mossi dans la région. Dans un premier temps, je vais traiter cette question sous l'angle historique, en exposant les résultats de mes entretiens sur les parcours des migrants et leur arrivée dans le Sud Ouest, plus spécifiquement dans la province de la Bougouriba. Dans un second temps, je présenterai un certain nombre de preuves témoignant du traitement culturel de la figure de l'étranger mossi par la grille de lecture sorcellaire.

La population Mossi : parcours de migration et figure de l'Autre

La migration des Mossi dans la province de la Bougouriba

Les premiers Mossi de la région sont arrivés en 1968 dans le village jàa de A., grâce à un pionnier du nom de Tendaogo. Il était originaire du Nord du Burkina Faso, avait fait une halte à Sibi (un village à proximité de Boromo) dans son voyage pour le Sud Ouest. C'est à Sibi qu'il rencontra d'autres Mossi poussés par ce même désir de gagner le Sud Ouest où l'on disait que les terres étaient fertiles. Mais, Tendaogo partit avant tout le monde et arriva au village A. où il s'installa. Il cherchait de la main d'œuvre pour que l'on garde son troupeau et décida de revenir à Sibi pour convaincre quelques chefs de famille de lui confier des enfants capables de s'occuper de son cheptel à A. Au final, trois familles le suivirent. Tendaogo intercèda auprès du chef de terre du village de A. afin qu'il accepte leur installation. Suite à l'aval du chef de terre, les migrants s'installèrent à l'Est du village, dans la cour de Tendaogo. Un an plus tard, il décida de reprendre seul la route et de continuer plus à l'Ouest. Les Jàa, constatant que les jeunes mossi avaient des compétences en matière d'élevage, leurs confièrent leurs bœufs. En échange de ce travail, les Jàa leurs donnaient du mil, du maïs et de l'arachide. Quelques années plus tard, des affaires de vol de bétail semèrent le trouble dans la région et des Peuls, récemment installés, étaient désignés comme responsables. Afin de ne pas être accusés, les jeunes pasteurs mossi restituèrent le bétail à leur propriétaire respectif et passèrent à l'agriculture⁹. D'autres vagues de migrants essaimèrent dans la région. Ils étaient islamisés, à la différence des primo-arrivants qui se convertirent sous l'influence de quelques chefs religieux mossi.

⁸- Pendant les funérailles, lorsque la nuit tombe, il est dit que les *pile* des morts errent sur la place où se déroulent les danses funéraires.

⁹- Ce récit me provient d'un entretien mené avec l'un des enfants ayant suivi Tendaogo.

Différentes raisons¹⁰ ont provoqué la migration des Mossi : elles sont économiques, religieuses ou politiques.

La migration économique présente en réalité deux sous-catégories. Pour les uns, le départ constitue une réponse à l'avancée du Sahel et à la désertification de la partie Nord du Burkina Faso. Elle consiste donc à la recherche de terres cultivables et de pâturages pour le bétail. Pour d'autres, la migration dans le Sud Ouest est motivée par des impératifs économiques mais renvoie plutôt à la « ruée vers l'or » à laquelle on assiste dans la région. Initiée dans le Nord du pays à partir de 1974 (mine industrielle de Gangaol, près de Dori), la ruée vers l'or est plus récente dans le Sud Ouest où elle échappe au contrôle de l'État (années 2000). L'extraction a pour particularité d'être semi-industrielle¹¹. Elle attire de plus en plus d'orpailleurs, principalement burkinabés mais aussi ouest-africains, voire originaires d'Afrique centrale. Il est remarquable que, malgré la pluralité de leurs origines (nationales, régionales, ethniques, etc.), les orpailleurs se sont organisés selon une hiérarchie originale : il existe un chef de mine (qui a intercédé auprès du chef de terre pour que le terrain qu'il convoite, dont le sous-sol est a priori riche en or, lui soit cédé temporairement), des « patrons de trous », des responsables de moulins et des manœuvres (dont les compétences sont également hiérarchisées). Ce qui est intéressant de souligner dans le cadre de notre propos sur la teneur des relations entre les Jaa et les Mossi, c'est que les postes à responsabilité sont occupés presque exclusivement par des Mossi, tandis que les postes les moins élevés reviennent aux jeunes villageois de la localité.

Un autre motif de la migration est de nature religieuse. Certains migrants, guidés par leur chef religieux, se sont installés dans le Sud Ouest dans le but d'islamiser les populations. C'est le cas d'un village dont la création résulte de l'arrivée d'El Hadj Sawadogo Abdoulaye.

Enfin, il existe également une migration politique, qui fait suite à la réorganisation du territoire national et, plus spécifiquement, à l'application du PNGT (Programme National de Gestion des Terroirs), entre 1992 et 1998. Ce programme a infléchi la direction de certains parcours migratoires puisqu'il a conduit à déclarer certaines zones impropres à l'habitation, notamment par la création de forêts classées. Certains agents du PNGT ont, dans certains cas, négocié eux-mêmes auprès des chefs de terre jaa l'installation de migrants mossi dans les villages.

Par souci de clarté – parce que les migrants ont cette caractéristique commune d'être dépendants politiquement, aux niveaux foncier et rituel, des chefs de terre locaux¹² – j'ai parlé des migrants mossi en sous-entendant qu'ils formaient un groupe homogène. En réalité, il est organisé selon une structure particulière et il est travaillé par des tensions internes. Précisons donc rapidement la nature des clivages dont il est question. En premier lieu, la structure de la société mossi est toujours effective après la migration. Elle est caractérisée par une organisation centralisée et pyramidale au sommet de laquelle on trouve un roi (le *Moogo Naba*) mais aussi par un système de castes (lignées royales, griots,

¹⁰- Ces raisons ont été mises en lumière par la réalisation de quatorze entretiens dans différents villages de la région. Chacun de ces villages a été sélectionné parce qu'ils caractérisaient une situation migratoire à chaque fois singulière. Mais, les motifs de la migration peuvent être associés.

¹¹- Pour une ethnographie de l'orpaillage au Burkina Faso, voir Mégret, 2008. Un documentaire de Berni Goldblat produit en 2009 traite bien de la question : *Ceux de la colline*.

¹²- La région est morcelée en de multiples pays, sachant qu'un pays est rarement uniforme, tant au niveau territorial qu'au niveau de sa population. Il existe des villages à la tête desquels se trouvent des chefs de terre pougouli, bwa, lobi, dagara, etc. Ces derniers, comme les Jaa, revendiquent leur antériorité le territoire.

forgerons, etc.). Elle peut d'ailleurs jouer un rôle non négligeable puisque le représentant de la communauté migrante dans le village d'arrivée (appelé *naba*) a pu être nommé en vertu de son appartenance à une lignée royale (signifiée par le port de certains noms patronymiques comme le nom Ouedraogo). En second lieu, comme je viens de le suggérer, il existe un représentant du groupe de migrants dans chaque village, lequel sert d'intermédiaire avec le chef de terre : il est nommé par les migrants eux-mêmes ou le devient par son statut de chef religieux. Enfin, en troisième lieu, il existe une autre source de clivage parmi les migrants qui s'enracine dans l'ordre d'arrivée, défavorisant, paradoxalement, les primo-arrivants. On voit donc que la problématique de l'antériorité, et les tensions qu'elle draine, est aussi vive parmi les populations migrantes de plus longue date (j'ai parlé de l'antagonisme entre les Jaa et les Dagara) que les plus récentes.

L'exercice d'explication historique de la présence mossi étant à présent achevé, je présente, dans le paragraphe qui suit, les pistes d'analyse qui m'ont semblé pertinentes pour caractériser le recours à l'imaginaire sorcier. La tâche qui m'incombe désormais est d'apporter les preuves ethnographiques de ce traitement et les premiers indices que je désire mettre en avant détaillent quelques représentations relatives à la réussite économique que connaissent les migrants mossi dans la région.

Enrichissement des uns, paupérisation des autres

Si l'on revient au récit de la rumeur des « coupeurs de têtes », il est dit que les restes humains prélevés sur les cadavres sont commercialisés localement. En effet, les commerçants mossi de la région sont désignés comme les premiers acheteurs de ces reliques, dont ils se servent pour confectionner des talismans procurant richesses et prospérité. Au travers de cette croyance qui veut que les commerçants useraient de moyens occultes pour s'enrichir, les Jaa rendent compte d'une situation économique qu'ils perçoivent comme défavorable. Ce sentiment surgit du constat de la réussite économique des commerçants mossi. Ils disposent d'un monopole sur les activités économiques locales, entraînant un sentiment de pauvreté : ils gèrent la plupart des commerces, des échoppes et des moulins, qui sont largement fréquentés par les populations locales. Leur richesse est rendue visible par le fait qu'ils disposent en quantité de biens de prestige (consommation de boissons industrielles, acquisition de motos, etc.).

Par ailleurs, comme je l'ai souligné plus haut, dans les mines d'or qui prolifèrent dans la région, ils sont le plus souvent les « patrons » des sites, des « trous » et des moulins qui permettent d'écraser la roche pour en extraire le métal précieux. Ces fonctions d'autorité dans les mines leur permettent de percevoir de l'argent, soit parce que leur revient nécessairement une partie de l'or extrait, soit parce qu'ils monnaient leurs services. Cette position de prééminence politique et économique dans les activités d'orpaillage est retranscrite dans la rumeur puisque le pays Ćgi est défini non seulement comme « le pays d'où sortent les Imams » mais aussi comme « le pays où le commerce de l'or est prospère ». Implicitement, ce mode de désignation du pays Ćgi signifie que les Mossi qui participent au commerce de l'or « bouffent l'argent » et s'enrichissent.

Dans ce cadre, l'imaginaire sorcier et le recours aux pratiques occultes dont il est question dans la rumeur sont mobilisés pour servir de cadre explicatif aux écarts de richesse. D'autres croyances, qui relèvent plutôt de l'ordre de l'anecdote individuelle, renforcent cette idée. Ainsi, un de mes interlocuteurs explique que les commerçants mossi portent des chapeaux pour cacher leur crâne qui, dit-on, serait dévoré par des vers, résultant de leurs pratiques magico-sorcellaires. Un autre m'a expliqué que des Mossi de la localité avaient sacrifié certains de leurs enfants sur l'autel de l'argent. Ces croyances

s'étendent même jusqu'à la capitale, notamment au sujet de la classe politique : la rumeur court qu'un ancien Premier Ministre du Président Blaise Compaoré aurait été surpris sur le point d'effectuer le sacrifice d'un albinos sur un autel.

Plus généralement, dans d'autres aires culturelles, l'accroissement des écarts de richesse est analysé par le prisme de l'occulte. Un exemple de la littérature ethnologique française nous est fourni par Éric de Rosny dans le contexte camerounais :

« L'Ekong est donc essentiellement lié à la richesse et à l'argent. On soupçonne les personnes fortunées d'entretenir des esclaves qui travaillent pour elles dans des plantations invisibles [...]. Autrefois, l'Ekong était le nom d'une association qui regroupait les commerçants, les notables et les chefs. Elle représentait en somme la classe opulente. » (Rosny, 1981 : 92)

Finalement, on constate que les migrants mossi sont systématiquement associés à l'occulte, à la transgression et à l'interdit, y compris dans ses références à la sexualité – nous verrons d'ailleurs que cette dimension prend un sens particulier dans la rumeur des « coupeurs de têtes ». Par exemple, sur les marchés locaux, certains migrants se sont spécialisés dans la vente de médicaments permettant de retrouver une puissance sexuelle ou encore d'envoûter l'homme ou la femme qui se refuse au mariage. Des « marabouts » proposent aussi de confectionner des amulettes « à la carte », c'est-à-dire selon les besoins du client. Ils présentent sur leurs étals un ensemble d'objets hétéroclites dont l'amulette formera un panaché : morceaux de peau animale, poudres, bagues en fer forgé, etc.



● Fig. 3 : bagues en fer forgé achetées dans le marché du village A.

Par extension, l'antagonisme entre les Jàa et les Mossi s'est retranscrit dans la personnalité des dieux. Ainsi, certaines entités du panthéon jàa ne tolèrent pas l'usage et l'intrusion de tels objets dans les cours domestiques. C'est le cas de Dahuru dont l'autel sacré est reconnaissable à ses gourdins de bois.



● Fig. 4 : autels sacrés
du dieu Dahuru



On voit donc que les Mossi sont d'emblée rangés dans la marginalité, et c'est aussi en vertu de cette caractéristique que les Jàa expliquent leur arrivée dans la région. Les migrants seraient en rupture de bans vis-à-vis de leur propre société, parce qu'ils y auraient commis une transgression irréparable (inceste, meurtre, ensorcellement). Notons également que les orpailleurs mossi participent et alimentent cette image de marginalité puisque les mines sont réputées comme des lieux dangereux et chaotiques, où les femmes s'adonnent à la prostitution et les hommes à la drogue et à l'alcool.

« Manger » les morts et capter des femmes : chronique d'une mort sociale annoncée

Une autre preuve de la classification des migrants Mossi dans l'univers clandestin de la sorcellerie est de nature linguistique. Dans le récit de la rumeur, dont je me suis faite la narratrice, je fais référence à un pays que les Jàa nomment *Ēgi*. *Ēgi* est le lieu dans lequel doivent se diriger les candidats à l'imamat munis de reliques humaines. Or, en langue jàa, le mot *Ēgi* renvoie à deux significations particulières. D'abord, « e gii » désigne l'action d'aller régulièrement dans un lieu. Au cours d'un entretien, l'un de mes informateurs associa ce pays *Ēgi* à la Mecque. On retrouve donc le motif associant pratique de l'Islam et pratiques sorcellaires. Cet argument se trouve renforcé par le second sens qui est conféré au terme « e gi » en langue jàa. Dans cette seconde acception, « e gii » signifie « manger » mais son usage est limité à la nourriture dite « molle », c'est-à-dire qui ne nécessite pas de mastiquer, de mâcher, de croquer ou de broyer. En opposition à cette expression, un autre terme est utilisé pour caractériser l'action de « manger la nourriture dure » : « e khuole ». Or la racine du mot « e khuole » est similaire à celle du mot « khuoro » qui désigne, de manière générique, la sorcellerie ou le sorcier. En effet, dans les croyances jàa, la sorcellerie s'exprime de multiples façons et sous différents visages. Il reste que, dans cet imaginaire, les sorciers ont l'habitude de se réunir la nuit en brousse, dans un lieu nommé *dagiriga*. Ils consacrent le recrutement de nouveaux membres par le partage d'un repas cannibalique commun. En réalité, ils ne dévorent pas de chair humaine mais le *pile* de leurs victimes. D'ailleurs, lorsque l'attaque d'un sorcier apparaît dans un rêve – qui est l'expression des aventures nocturnes du *pile* – celui-ci prend le plus souvent la forme du bœuf, du chien ou du chat.

Cette distinction entre le « mou » et le « dur » au travers de l'opposition « e gi » et « e khuole » relève, me semble-t-il, de la différenciation de deux registres de sorcellerie. La sorcellerie dont il est question dans le terme « e khuole » consiste en une action sur des Hommes, pris individuellement, au travers de cette composante de leur identité que constitue le *pile*. Le sorcier rend sa victime malade ou la tue. Ce registre de sorcellerie est intimement lié aux cercles d'interconnaissance, qui entoure au plus près les individus, c'est la raison pour laquelle elle est dite « familiale ».

En revanche, la sorcellerie qui fonde la rumeur des « coupeurs de têtes » ne s'apparente pas à des jalousies au sein du groupe d'interconnaissance ou à une vengeance personnelle. Elle renvoie à un autre répertoire d'action qui est de l'ordre d'une opération de grande ampleur. La rumeur formule de manière métaphorique le fait que les sorciers visent la collectivité par la mise en scène d'amputation de morceaux de corps ou d'organes dans les tombes des cours domestiques. La société des vivants est menacée, dans son extension surnaturelle, en ce que les corps des morts décédés de « bonne mort » ne peuvent plus faire retour parmi les vivants. En d'autres termes, on ne peut parvenir au statut d'ancêtre et faire retour dans la communauté qu'à la condition que le corps du défunt soit complet. L'affaire est de toute importance puisque ce sont les anciens morts ancestralisés qui participent aux naissances dans la communauté des vivants. Une pratique symptomatique de cette connivence entre le monde des vivants et des morts est que, à chaque nouvelle naissance dans un groupe de parenté, on consulte un devin (*kɔlɔ ja*), pour s'enquérir du nom de l'ancêtre, lignager ou mythique, ayant permis cette dernière.



Fig. 5 : un devin (*kɔlɔ ja*) et ses instruments après une consultation

Finalement, la rumeur figure l'impossibilité de l'ancestralisation des défunts, processus qui fonde l'existence du culte des ancêtres. Elle présage localement la destruction d'une société en s'attaquant à la substantifique moelle de sa religion : les ancêtres¹³. En d'autres termes, les représentations qui sont mobilisées dans la rumeur annoncent le développement d'une menace, l'Islam et, plus spécifiquement, la communauté mossi islamisée. Cette menace porte directement atteinte aux modalités de la reproduction sociale mais nous allons voir qu'elle vise aussi ses forces vives : les femmes. La rumeur annonce, au travers de l'amputation des organes génitaux, que les moyens de la reproduction biologique de la société sont en péril. C'est donc sur ce point que nous allons nous arrêter à présent et qui va nous amener à nous intéresser à l'enjeu de l'alliance et du nombre.

¹³ Le culte des ancêtres est la religion majoritaire parmi les Jàa, même si l'on assiste à quelques conversions au catholicisme qui demeurent marginales et conjoncturelles.

Cet enjeu est apparu avec force au travers d'un fait divers qui a eu lieu en 2009 et qui me semble directement corrélé aux « coupeurs de têtes ». Du reste, il témoigne de la vivacité de la question matrimoniale. En 2009, une émeute conduite par de jeunes Jàa dans le village A. a conduit au saccage des échoppes des commerçants mossi. À l'origine du soulèvement se trouve un jeune couple, composé d'un Jàa et d'une Mossi. Ces derniers se sont vus opposés les protestations de jeunes Mossi, qui ont ravi la jeune fille à son fiancé pendant un marché dans le village A.

Finalement, par la résection des organes génitaux, qui sont une référence directe à la sexualité, et les conflits effectifs qui opposent les Jàa et les Mossi, on mesure l'intensité de l'enjeu que constituent les femmes. La rumeur fait ainsi le procès de l'inégalité devant l'alliance. Cette disparité n'est d'ailleurs pas niée par les principaux accusés, elle est expliquée au regard de leur appartenance religieuse. Pour mes interlocuteurs mossi, il est inconcevable qu'un non-musulman contracte une alliance avec une femme musulmane, sauf si ce dernier accepte de se convertir. En revanche, un homme musulman peut épouser une femme non convertie parce que, non seulement le mariage conduit à la conversion de la femme, mais il permet de nourrir le groupe d'une descendance islamisée. La politique matrimoniale qui est mise en œuvre et revendiquée par les Mossi est donc de capter des femmes étrangères et de ne pas céder de femmes à un homme de confession différente, car cela implique non seulement la perte d'une femme mais également d'un « ventre », d'une descendance. On comprend donc pourquoi l'alliance et la captation de femmes apparaissent comme un élément crucial de l'islamisation.

Conclusion

En mettant en scène la mutilation des corps, la rumeur des « coupeurs de têtes » exprime, pour les Jàa de la localité, l'exercice d'une menace insidieuse, orchestrée par les migrants mossi, qui à terme peut conduire à leur disparition. Le péril s'origine, dans le récit, par le sabotage d'un principe fondateur de la religion qu'ils pratiquent, à savoir par l'altération du processus d'ancêtreisation. Par ses références relatives aux disparités de richesse et de traitement devant l'alliance, la rumeur scénarise une situation objective dans laquelle les Jàa sont dominés économiquement et craignent de devenir minoritaires. Cette rumeur solutionne finalement ce qu'ils perçoivent comme un paradoxe : celui d'être dominé dans leur propre pays.

Références bibliographiques

Bonhomme J.,

2009, *Les voleurs de sexe. Anthropologie d'une rumeur africaine*, Paris, Éditions du Seuil.

Labouret H.,

1931, *Les tribus du rameau lobi*, Paris, Institut d'Ethnologie.

1958, *Nouvelles notes sur les tribus du rameau lobi. Leur migration, leur évolution, leurs parlers et ceux de leurs voisins*, Dakar, Mémoires de l'IFAN.

Mauss M.,

2006 (1950), « Effet physique chez l'individu de l'idée de mort suggérée par la collectivité (Australie, Nouvelle-Zélande) » in *Sociologie et Anthropologie*, Presses Universitaires de France, Paris : 311-330.

Mégret Q.,

2008, « L'or 'mort ou vif'. L'orpaillage en pays lobi burkinabé » in Michèle Cros, Julien Bonhomme (dir.), *Déjouer la mort en Afrique. Or, orphelins, fantômes, trophées et fétiches*, Paris, L'Harmattan.

Rosny É. de,

1981, *Les yeux de ma chèvre. Sur les pas des maîtres de la nuit en pays douala (Cameroun)*, Paris, Plon.

Savonnet G.,

1975, *Quelques notes sur l'histoire des Dyan (cercles de Diébougou et de Léo, Haute Volta)*, Bulletin de l'IFAN, Série B, Tome 37, Numéro 3 : 619-645.

Résumé

L'article part du récit d'une rumeur de sorcellerie, d'exhumation de restes humains sur des cadavres par des fossoyeurs ainsi que du trafic desdits restes au profit d'une population migrante, commerçante et islamisée : les Mossi. Cette rumeur, dite des « coupeurs de têtes », s'est largement diffusée parmi les Jàa, une population d'agriculteurs du Sud Ouest du Burkina Faso. Par-delà son caractère anecdotique, son analyse permet de comprendre la nature conflictuelle des relations entre les Jàa et les Mossi. Cet article vise donc à démontrer que le recours à l'imaginaire sorcier dans la rumeur a pour but de solutionner ce que les Jàa perçoivent comme un paradoxe : comment expliquer le fait d'être dominé économiquement, technologiquement et démographiquement par des Étrangers dans son propre pays ?



L'université Paris Descartes

Avec ses 9 Unités de Formation et de Recherche (UFR) et son IUT, l'université Paris Descartes couvre l'ensemble des connaissances en sciences de l'homme et de la santé. Seule université francilienne réunissant médecine, pharmacie et dentaire, son pôle santé est reconnu en Europe et dans le monde entier pour la qualité de ses formations et l'excellence de sa recherche.



Le PRES Sorbonne Paris Cité

Sorbonne Paris Cité a été le premier Pôle de Recherche et d'Enseignement Supérieur (PRES) à voir le jour à Paris. Créé par décret du 10 février 2010, il a pour objectif de renforcer le potentiel des établissements membres en matière de recherche et de formation.

Sorbonne Paris Cité associe quatre universités (Sorbonne Nouvelle, Paris Descartes, Paris Diderot et Paris 13) et quatre grandes écoles ou instituts (Sciences Po, l'École des Hautes Études en Santé Publique, l'Institut National des Langues et Civilisations Orientales et l'Institut de Physique du Globe de Paris). Ces établissements renommés ont décidé d'unir leurs forces pour créer ensemble d'ici 2016 une nouvelle université unifiée.



université Paris Descartes, 2012

n° ISSN 2265-6405

Dépôt légal :

Achevé d'imprimer

numéro 1

2012 - *Ne peut être vendu*