

MÉMOIRES ET VIOLENCES EXTRÊMES



Dossier spécial

L'ANTHROPOLOGIE DE GEORGES BALANDIER,
HIER ET AUJOURD'HUI

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 Affergan, Erwan Dianteill

Rédactrices en chef adjointes :
Nadège Mézié, Delphine Manetta

Coordinatrice éditoriale :
Agathe Marion (Faculté SHS/université Paris Descartes)

Comité scientifique :
Marc Augé (EHESS),
Georges Balandier (†) (université Paris Descartes/EHESS),
Carmen Bernard (université Paris Nanterre),
Claude Calame (EHESS),
Jean-Paul Colleyn (EHESS),
Maurice Godelier (EHESS),
Danièle Hervieu-Léger (EHESS),
Deborah Kapchan (université de New York),
Marshall Sahlins (université de Chicago),
Bernard Valade (université Paris Descartes),
Francis Zimmermann (EHESS).

Comité de rédaction :
Serge Bahuchet (MNHN),
Serena Bindi (université Paris Descartes),
Philippe Chaudat (université Paris Descartes),
Sophie Chave-Dartoen (université de Bordeaux),
Christian Coiffier (MNHN),
Saskia Cousin (université Paris Descartes),
Vincent Delecroix (EPHE),
Thomas Fillitz (université de Vienne),
Zhe Ji (INALCO),
Mondher Kilani (université de Lausanne),
Cécile Leguy (université Sorbonne Nouvelle),
Wilfrid Landry Miampika (université d'Alcala),
Pierre-Joseph Laurent (université catholique de Louvain),
Irène Maffi (université de Lausanne),
Valérie Robin Azevedo (université Paris Descartes),
Marie Salaün (université Paris Descartes).

Conception graphique :
Michel Tournier - prépresse (université Paris Descartes)

Photo de couverture : ©Valérie Robin Azevedo

Pierres du monument au mort « L'œil qui pleure » de Lima (Pérou),
où sont inscrits le nom, l'âge et la date du décès des victimes du conflit
armé interne.

cA rgo

Revue Internationale d'Anthropologie Culturelle & Sociale

L'étude des violences de masse lance un double défi à l'anthropologie. Le premier est d'ordre méthodologique. Alors que de coutume l'enquête ethnologique se déroule dans la présence même des phénomènes ou des événements étudiés, par le truchement des observations et des entretiens, dans notre cas il s'avère impraticable à l'enquêteur de constater de visu les faits qu'il se propose de décrire.

La scène du crime exclut la présence de l'ethnologue, tant par son horreur que par les stratagèmes des criminels qui s'emploient à écarter tout témoin. Ne restent alors que les paroles et les souvenirs de ceux qui disent y avoir assisté. L'événement parvient donc à l'enquêteur sous une forme détournée, déformée et biaisée. Comment en rendre compte si nous ne pouvons presque jamais l'observer ?

Le deuxième défi concerne l'objet d'étude lui-même. Comment se fait-il que des hommes mettent toute leur énergie à éliminer une population, une communauté ou un sous-ensemble d'une nation ? Pourquoi vouloir, à tout prix, procéder à l'anéantissement total, alors que des meurtres sporadiques ou partiels seraient plus faciles à exécuter ?

La réponse tient, tout au moins en partie, dans la question. Afin qu'aucun témoin ne subsiste et ne vienne perturber la logique de l'extermination, l'entreprise semble se dérouler selon des modalités de dissimulation et de secret qui garantissent l'imperméabilité absolue de l'acte. Si les tueurs devaient se contenter d'une action parcellisée concernant seulement quelques individus, le risque encouru devant l'histoire serait inassumable. Il faut tout faire pour que cette « race », cette « ethnie », cette « communauté », ce « peuple » paraisse n'avoir jamais existé ; l'entreprise d'extermination est un effort d'anéantissement complet, jusqu'à effacer le souvenir même des victimes. La violence totale est alors conçue comme technique de parachèvement de l'extermination. D'où l'absence de regret et de remords chez les auteurs ; dans leur esprit, si les victimes n'ont jamais existé, alors le crime n'existe pas. La question de la mémoire de la violence devient alors essentielle pour les victimes et leurs descendants, et, du côté des tortionnaires, tout est fait pour nier le crime. C'est la source même du négationnisme.

Les articles du dossier coordonné par Valérie Robin Azevedo relèvent ces défis, en les abordant sous l'angle de la mémoire de la violence extrême. Qui sont les porteurs de cette mémoire ? Comment est-elle actualisée dans des manifestations publiques et des cérémonies ? Ces mémoires sont-elles unanimes ou conflictuelles ?

L'explication de l'horreur par les causes ne donne jamais totalement satisfaction. Il manquera certainement toujours quelque chose pour satisfaire notre désir de comprendre, mais cela ne doit pas empêcher l'anthropologie de se saisir d'un tel objet. C'est ce que *cArgo* propose à travers un premier dossier.

Le deuxième dossier de ce numéro est un hommage à Georges Balandier, comme nous l'avions annoncé dans le numéro précédent de la revue.

Francis Affergan, Erwan Dianteill

Éditorial	P. 3
Dossier : Mémoires et violences extrêmes	
<i>Coordonné par Valérie Robin Azevedo</i>	
• Valérie Robin Azevedo Introduction. Violences extrêmes, morts collectives et mémorialisation	P. 7
• Maria Pia Di Bella Le « Chemin de l'Holocauste » à Berlin	P. 19
• Fanny Arnaud Les paysages mémoriels en Croatie après la guerre d'ex-Yougoslavie	P. 35
• Clara Duterme Tourisme de mémoire au Guatemala : interactions transnationales et construction locale de la parole des victimes	P. 57
• Anélie Prudor Des entrepreneurs de mémoire producteurs d'histoire. Des controverses actuelles sur l'évocation de la guerre d'Espagne et l'exil républicain dans le Sud-Ouest de la France	P. 73
• Federica Luzi Le corps comme vecteur de transmission. Le passé des réfugiés espagnols de 1939 en France	P. 89
• Sabrina Melenotte Lynchage et sorcellerie à Chenalhó. Les coupeurs de tête dans le conflit armé au Chiapas (Mexique)	P. 109
• Maxime Toutain L'esprit de Nicolás, esclave congo. Possession et mémoire incorporée dans les cultes d'origine africaine à Cuba	P. 129
• Aurélie Deganello De l'eau pour les morts. Rites et mémoire du bombardement atomique de Hiroshima	P. 147
Dossier spécial : L'anthropologie de Georges Balandier, hier et aujourd'hui	
<i>Coordonné par Erwan Dianteill et Delphine Manetta</i>	
• Erwan Dianteill et Delphine Manetta Introduction. L'anthropologie de Georges Balandier, hier et aujourd'hui	P. 163
• Jean Copans Georges Balandier et Paul Mercier ou le cheminement gémellaire des inventeurs de l'africanisme nouveau de l'après-guerre (1946-1957-1976)	P. 167
• Nadège Mézié « Attention au départ. Prêt. » Le jeune Balandier par lui-même	P. 189
• Delphine Manetta La parenté dans l'anthropologie de Georges Balandier. Objet et modèle de mutation	P. 203
• Natacha Gagné et Marie Salaün L'effacement du « colonial » ou « seulement de ses formes les plus apparentes » ? Penser le contemporain grâce à la notion de situation coloniale chez Georges Balandier	P. 219
• Bernard Valade Outre-disciplines : La « démarche anthropologique » de Georges Balandier	P. 239
• Erwan Dianteill Dynamiques du sacré. Georges Balandier et la religion	P. 249

Valérie Robin Azevedo est professeure d'anthropologie à la faculté de Sciences Humaines et Sociales de l'université Paris Descartes et spécialiste du Pérou et des sociétés andines quechuaphones. Directrice adjointe du CANTHEL (EA 4545), elle est aussi chercheuse associée à l'Institut français d'études andines (IFEA-UMIFRE17 MAE/CNRS) de Lima. Ses recherches actuelles sur l'impact socioculturel des politiques de réparation aux victimes de conflits armés s'inscrivent à la charnière d'une anthropologie de la violence, de la mémoire et du deuil.

Mots-clés : violence — mémoire — patrimonialisation — deuil — identités

Introduction

Violences extrêmes, morts collectives et mémorialisation

Valérie Robin Azevedo,
université Paris Descartes/CANTHEL

Eslavage, guerre, épuration ethnique, génocide ou bombardement atomique renvoient à autant d'expériences diverses de la souffrance et de la catastrophe individuelle et sociale auxquels ont été, et continuent d'être, confrontés des millions d'êtres humains. Mais de tels épisodes dramatiques renvoient aussi aux modalités de reconstructions et de réélaborations complexes qui font suite à ces situations de mort à grande échelle. Celles-ci peuvent notamment se manifester par le phénomène de mise en mémoire que nous souhaitons aborder dans ce dossier afin d'interroger comment ces événements sont remémorés et transmis, ou pas, aux générations suivantes. Comme l'a rappelé Michèle Baussant (2007), la notion de mémoire, par nature polysémique et plurielle, engage non seulement les mécanismes de rappel et les souvenirs eux-mêmes, mais aussi les processus dynamiques de relecture des représentations sociales qui sont étroitement associées aux identités collectives du présent. De par l'ampleur des meurtres de masse et l'usage inédit d'une industrie de la mort, François Hartog (2003) estime que les atrocités du XX^e siècle sont « les tempêtes d'où sont parties ces ondes mémorielles » qui remuent les sociétés contemporaines.

Les études de cas présentées ici portent sur l'Europe (Allemagne, Croatie, France), l'Amérique (Cuba, Guatemala, Mexique) et l'Asie (Japon). Elles concernent des événements dont la chronologie s'étire dans le temps : récents, dont les porteurs de mémoire sont les témoins vivants de ces violences ; plus éloignés, qui concernent leurs descendants directs ou indirects ; voire lointains, qui renvoient à des générations bien antérieures. Traiter de ces questions à partir d'aires géographiques variées et dans la diversité de leur ancrage temporel représente un parti pris mais aussi un défi épistémologique à vouloir rapprocher ces situations éclectiques pour les penser ensemble malgré leurs différences. Nous avons ainsi fait le choix d'éclairer le phénomène de mémorialisation de la violence extrême à travers plusieurs focales. Avec l'inscription de la mémoire dans des lieux matériels où l'espace apparaît comme un point d'ancrage des représentations pérennes ou éphémères des crimes du passé. Cette question est aussi à relier au phénomène de patrimonialisation des sites emblématiques d'épisodes de terreur qui se déploie dans le cadre touristique. Au cœur des processus mémoriels, la transmission intergénérationnelle occupe évidemment une place cruciale. Il s'avère alors important d'aborder les modalités de mise en scène et en écriture publique du passé pour en dévoiler les enjeux politiques et symboliques. Mais il s'agit aussi de déplacer le regard vers la dimension plus intime de la mémoire, dans une approche plus phénoménologique et sensorielle, soucieuse de l'incorporation des traces de la violence et attentive à la façon dont le religieux imprègne les mémoires de la violence et s'articule au souvenir des morts.

Espaces de (re)présentation des crimes du passé

Les lieux de commémoration d'épisodes de violence contribuent à façonner le paysage de nos sociétés contemporaines. Mémoriaux, plaques, noms de rues ou de places à la mémoire des victimes, sites de perpétration d'atrocités à préserver ou musées consacrés aux périodes sombres de l'histoire, constituent l'une des facettes d'un phénomène de patrimonialisation qui s'étend à bien d'autres dimensions de la vie sociale. Ces espaces de (re)présentation peuvent renvoyer à des passés éloignés ou à une mémoire vive. Pensons aux récents attentats qui ont touché l'Europe, tels ceux de Paris dont Sarah Gensburger (2017) a offert un récit de leur mémorialisation à travers ses chroniques quotidiennes illustrées du XI^e arrondissement. A priori pensés contre l'oubli, les lieux qui aspirent à transmettre le récit de violences extrêmes ne participent-ils pas, et indépendamment de l'intentionnalité de leurs concepteurs, d'une certaine dissimulation de ce qu'ils prétendent pourtant montrer, questionnent Annette Becker et Octave Debary ? On y expose en effet « ce qui paradoxalement signe la disparition du regard, la destruction des individus et parfois des lieux où ils vivaient » (Becker et Debary, 2012 : 5).

La mobilisation du registre émotionnel pour susciter l'empathie avec les victimes constitue un modèle muséographique standard sur les crimes du passé. Citons le musée de l'apartheid de Johannesburg qui offre un dispositif muséal de mise en situation de la discrimination raciale visant à reproduire la politique ségrégationniste de l'Afrique du Sud pré-arc-en-ciel. À l'entrée, le visiteur tire au sort un jeton pour y accéder comme *White* ou *Non-white*. Il emprunte alors un parcours différent pour effectuer sa visite, censée induire une expérience immédiate du racisme et susciter l'identification avec les victimes d'antan. Selon Didier Fassin

(2007), la démarche qui consiste à vouloir recréer l'expérience collective d'un peuple à travers celle, individuelle, du visiteur relève à la fois d'un projet performatif de rédemption de la Nation et d'un projet de « réalisme didactique », à vocation civique et démocratique, qui utilise le passé pour en tirer des leçons. Préoccupation pédagogique que l'on retrouve en Amérique Latine, par exemple, où les musées relatifs aux dictatures se sont multipliés, souvent dans d'anciens centres de torture reconvertis au nom du *Nunca más* (« Plus jamais ça »). C'est le cas de l'École de mécanique de la Marine (ESMA), principal centre de détention et de disparition de la Junte militaire argentine, recyclé en musée et surtout devenu une plateforme nationale désormais incontournable du travail de mémoire associatif, culturel et académique sur la période du « terrorisme d'État » (Payne & Bilbija, 2011 ; Guglielmucci, 2013).

Pour autant, aussi bousculé soit-il par ces diverses modalités de « créations » muséographiques, le visiteur peut-il vraiment atteindre ou « revivre » l'expérience de terreur d'autrui dans ce cadre artificiel, qui plus est au cours d'un parcours dont nul n'est dupe qu'il s'achèvera au terme d'une durée limitée ? C'est aussi la question qui ouvre le texte de Maria Pia Di Bella sur les initiatives non muséales de mise en mémoire du génocide des Juifs. Sur ce point, l'art « contextuel », analysé par Debary, a cherché des procédés alternatifs d'expression sur la violence extrême, en dehors des galeries ou des musées, pour ériger le visiteur en agent actif de son propre processus épistémique. Que l'on pense à l'installation *Exit-Matériaux pour le projet Dachau* (1972-1974), composée de 48 photos sur le musée de Dachau et dont aucune ne montre le camp de concentration. L'artiste Jochen Gerz y « interroge la syntaxe muséale en tant que structure de classement, d'ordonnancement et de violence », soulignant ainsi que le fonctionnement du musée rappelle celui du camp qu'il commémore (Debary, 2017 : 52-58).

C'est à Berlin, lieu phare des dynamiques mémorielles relatives aux crimes nazis, que Di Bella nous invite à découvrir le parcours mémoriel qui, depuis la Chute du Mur, s'y déploie justement hors les murs et interpelle les passants. Elle propose ici une typologie des différents sites regroupés sous le nom de « Chemin de l'Holocauste ». D'abord, ceux liés aux événements prédictifs du génocide à venir, comme le mémorial *Bibliothèque vide* de Micha Ullman, allusion aux autodafés de livres. Ensuite, ceux qui rappellent l'agencement même du génocide, tel le mémorial de la gare de Grunewald, lieu de départ vers les camps. Enfin, ceux où les artistes signent de leur empreinte le paysage berlinois : *la maison manquante* de Christian Boltanski, au milieu de ruines laissées à l'abandon et dédiée à l'absence, ou encore les « pierres d'achoppement » de Günter Demnig, petits cubes en laiton, hommage aux victimes déportées. Berlin s'est emparée de l'espace public pour en faire le pilier de la mémoire des horreurs nazies. Selon Di Bella, ces mémoriaux urbains dessinent un « pèlerinage civique » censé matérialiser le deuil des familles et créer plus de cohésion nationale dans ce pays engagé à affronter son passé génocidaire.

C'est un tout autre processus qui caractérise la Croatie. Les usages publics de la guerre de l'ex-Yougoslavie y sont étroitement liés à l'idéologie nationaliste portée par le Parti au pouvoir, celle à l'origine de l'épuration ethnique des années 1990. L'instrumentalisation du passé participe du façonnement et de la légitimité d'une identité croate post-yougoslave qui continue de se penser en opposition à l'Autre

ethnique, rappelle Fanny Arnaud dans sa contribution. À partir d'une enquête multi-située, elle s'attache à mettre au jour les logiques politiques qui sous-tendent la mise en œuvre des différents dispositifs mémoriels de la « guerre patriotique ». Celle-ci est exposée comme l'acte fondateur de la Croatie indépendante et la mémoire victimaire qui en découle se pose en mythe d'origine de la nation, martyr de l'agresseur serbe et de sa barbarie. Au-delà de leur fonction commémorative, les dispositifs mémoriels, conçus comme de puissants marqueurs identitaires d'appropriation du paysage, cherchent à éliminer toute trace d'altérité ethnique, matérielle et symbolique. D'où le mouvement de patrimonialisation pléthorique, voire l'invention de sites, qui caractérise la mise en mémoire de la guerre dans l'espace public.

Violence extrême et tourisme mémoriel

Nombre d'auteurs, surtout anglo-saxons, ont commencé à s'attacher à l'articulation entre mise en mémoire des passés de violence et mise en tourisme des sites de mort et de terreur, un phénomène qui s'est amplifié depuis une vingtaine d'années. A. V. Seaton (1996), un des premiers à traiter du sujet, a proposé la formule de *thanatourism* pour évoquer ces voyages motivés par le désir d'une rencontre avec la mort violente, de la participation à des exécutions réelles aux visites de lieux d'extermination, pratique héritière, selon l'auteur, d'une tradition médiévale de déplacements centrés sur la « vision de la mort » (*thanatopsis*). Dans leur étude des touristes se rendant sur des sites d'atrocités politiques ou dans les maisons où ont été commis des meurtres, Malcolm Foley et John Lennon (2000) parlent de *dark tourism* et se focalisent sur l'attrance et l'exploitation des lieux visités, tout en dénonçant une curiosité morbide. Dans sa réflexion sur les mémoriaux des crimes de masse, Laurie B. Clark (2010) adopte l'expression *trauma tourism* pour évoquer l'ambivalence entre pratique touristique, a priori liée au plaisir, et traumatisme, associé à la douleur. Mais la tension reposerait surtout sur le sentiment que le traumatisme relève du sacré alors que le tourisme reste associé au monde profane. Contrairement à Foley et Lennon, Clark n'émet pas de jugement moral et cherche plutôt à cerner les ressorts qui lient les acteurs en présence au sein de ce tourisme globalisé, d'Auschwitz à Hiroshima, en passant par Kigali ou Santiago du Chili. Mais sa recherche comparative reste généraliste. En anthropologie, les études consacrées à ce tourisme se multiplient aussi, que ce soit pour mettre au jour les interactions avec les populations locales ou les relations de pouvoir qu'elles traduisent. Sur ce point, Saskia Cousin et Bertrand Réau (2009) ont souligné que la question du pouvoir, comme fil conducteur de l'analyse socio-anthropologique du tourisme, permet de penser les enjeux politiques et culturels liés à l'accueil des touristes et autorise une approche inédite du sort des minorités et de l'efficacité symbolique des images et des récits du tourisme.

C'est ce que propose d'éclairer ici Clara Duterme à partir d'un dispositif touristique mémoriel du conflit armé guatémaltèque qui s'est accompagné de massacres d'indigènes, qualifiés de génocide du peuple maya. Dans la région ixil étudiée, une coopérative composée de veuves de guerre propose des circuits basés sur leurs témoignages de la violence. Duterme souligne que si le lien marchand est à l'origine de la création de ces « tours », il n'épuise pas les relations nouées entre la population et ses visiteurs, surtout étrangers. Certes, ces femmes espèrent profiter de l'engagement éthico-politique des touristes pour développer leurs

réseaux nationaux et internationaux. Mais elle montre aussi que, loin de seulement renvoyer à une histoire locale, les processus mémoriels se construisent dans une relation dynamique de co-production avec les touristes, en fonction de leurs attentes et de leurs retours. Dans ce cadre, ces récits publics, dépolitisés eu égard aux causes et aux responsabilités en jeu durant la guerre, privilégient une rhétorique victimaire. Celle-ci s'inspire de la pratique testimoniale initiée par Rigoberta Menchú, figure emblématique maya devenue prix Nobel de la Paix, dont les visiteurs connaissent l'histoire. Enfin, Duterme montre que ces narrations centrées sur la figure du témoin-victime, ses affects et les violences subies, permettent aussi d'éviter les conflits de pouvoir internes au village et les inimitiés héritées de la guerre.

En ex-Yougoslavie, ce type de tourisme a pu être exploité sur le plan politique, source de cristallisation identitaire et de réactivation des tensions. Si en Bosnie les circuits mémoriels centrés sur la guerre font l'objet d'une attention croissante des visiteurs, en Croatie, au vu de l'instrumentalisation de la guerre évoquée plus haut, la situation est parfois équivoque. Certes, à Vukovar, « ville-martyr » située sur la frontière serbe, on trouve des circuits mémoriels animés par une rhétorique nationaliste où le recours au patrimoine est un aspect essentiel des constructions identitaires (Naef, 2016). En revanche, sur l'Adriatique, où croît le tourisme de masse international, Arnaud estime que le tourisme de guerre est quasi absent. Des mémoriaux existent mais font l'objet d'un usage singulier. Dans un contexte où l'économie du pays dépend chaque fois davantage du tourisme balnéaire et familial, les autorités ont cherché à en dissimuler la portée pour ne pas heurter les vacanciers. Néanmoins, dans certains sites, tel Dubrovnik, ville côtière inscrite au patrimoine en péril durant la guerre avant d'intégrer le patrimoine mondial de l'Unesco, il est bien difficile de gommer l'existence du siège qui l'a dévastée. Dans ce cas, Arnaud assure que la mémoire nationaliste de la guerre y est présente mais atténuée et discrète, par le recours à des symboles inintelligibles pour les étrangers.

Transmission des mémoires de la violence et postmémoire.

De la parole au corps

Jacques Le Goff (1988) considérait que la mémoire ne sauve le passé que pour mieux servir le présent et le futur. Comme construction socioculturelle, la mémoire est un point de vue sur l'histoire, exercé en fonction de critères contemporains, au même titre que la tradition analysée par Jean Pouillon et Gérard Lenclud (1987). Dans son articulation au politique, elle est évidemment enjeu de pouvoir et fruit de rapports de force (Traverso, 2005). Se souvenir de la violence est un acte politique, affirment N. Argenti et K. Schramm (2010 : 19). Or, lorsque les acteurs sociaux prétendent participer, à l'instar des historiens de métier, à un savoir aussi légitime qu'eux sur l'histoire, les tensions se manifestent. On assiste en effet à l'essor des pratiques d'investigation historique populaires, à savoir non professionnelles, tel l'engouement pour la généalogie ou l'apparition d'historiens et archivistes amateurs. Ces derniers peuvent même parfois jouer un rôle décisif dans le processus de recherche. Penelope Papailias a ainsi souligné que des amateurs férus d'histoire ont permis de retrouver et sauvegarder des documents et des témoignages clés sur la guerre civile qui a suivi l'occupation nazie de la Grèce. Mais loin d'induire une collaboration ou des échanges fructueux avec les historiens

universitaires, une relation marquée par une hostilité mutuelle divise ces deux groupes (Papailias cité par Argenti et Schram, 2010 : 17).

Cette situation possède des similitudes avec celle que décrit Anélie Prudor dans son texte sur les controverses opposant des descendants de réfugiés républicains et des universitaires sur la bonne façon d'écrire la guerre d'Espagne. Si les seconds dénie aux premiers la prétention à s'ériger en historiens, au vu de leur approche émotive des faits, les premiers contestent une histoire désincarnée et s'érigent en hérauts (en héros ?) d'un regard renouvelé et éclairé. Leurs ressorts de justification s'appuient sur la primauté accordée à la mémoire des témoins et au rôle qui incombe à leurs successeurs. C'est justement leur qualité d'héritiers qui les rend légitimes et les autorise à remettre en question un savoir académique jugé tronqué. En proposant un « complexe mémoriel » à visiter, dont les camps où furent parqués les exilés espagnols constituent un des lieux, ils relancent aussi un débat sur leur appellation. À ce sujet, Marlène Albert-Llorca (2010) a montré combien l'investissement autour de la requalification des « camps d'internement » en « camps de concentration » s'avère central pour les associations mais, bien sûr, source de frictions avec d'autres acteurs mémoriels. Réfugiés espagnols d'abord, Juifs sous l'occupation ensuite, ont souvent séjourné, de façon successive, dans les mêmes camps du Sud-Ouest de la France, ce qui, des années plus tard, s'est traduit par une mise en concurrence victimaire. Prudor revient aussi sur la porosité de l'opposition entre activistes de la mémoire et universitaires car si les historiens amateurs sont, malgré tout, eux aussi des producteurs d'histoire, la démarche des historiens professionnels, dans leur participation aux commémorations, n'est pas sans comporter certains aspects mémoriels. Marie-Claire Lavabre (2007) a d'ailleurs relevé que la focalisation sur la distinction tranchée entre histoire et mémoire, caractéristique de l'historiographie française, comporte le risque de hiérarchiser ces discours sur le passé : d'un côté la discipline scientifique et son ambition véridictive, de l'autre le phénomène social vite disqualifié de par sa dimension subjective.

Le langage, écrit ou oral, constitue un médium essentiel de transmission du passé même si les silences au cœur des processus de remémoration des épisodes de violence ne doivent pas être négligés (Pollak, 1993). Pour autant, l'expression verbale (ou son absence) n'épuise pas, loin s'en faut, l'ensemble des modalités de diffusion des mémoires traumatiques qui empruntent également d'autres canaux. La violence peut s'imprimer dans la chair des individus et ce « corps-mémoire » en exhibe les traces et prolonge la présence du passé dans le quotidien des survivants et/ou de leurs descendants. La transmission des mémoires de la violence devient alors aussi transmission de la violence elle-même. La sédimentation de la mémoire dans l'expérience et les pratiques du corps a fait l'objet d'une attention croissante en anthropologie, notamment à partir du concept d'*embodiment* consacré par Thomas Csordas (1994). Puisant aux travaux d'anthropologie des sens (Gélard, 2016), Federica Luzi se focalise dans ce dossier sur le corps et la perception sensorielle comme vecteur privilégié de transmission intergénérationnelle et instrument silencieux d'écriture de l'histoire. Si son ethnographie porte aussi sur les associations de descendants d'exilés espagnols en France, son approche du sujet est très différente du texte précédent. Luzi considère que si le registre sensoriel de la communication entre générations passe habituellement par l'ouïe, ici elle est

avant tout médiatisée par le regard, voire par le toucher, des stigmates corporels indélébiles. Elle estime ainsi que le corps fonctionne aussi comme une grammaire du passé. Les configurations examinées par Luzi relèvent de trois ordres : le corps porteur des souffrances vécues du survivant et témoin, le corps support de médiation et de réactivation du passé, enfin, le corps des héritiers qui seraient porteurs de séquelles psychologiques dues à leur incorporation de l'altérité souffrante de leurs aïeux.

Pour penser la façon dont s'effectue la transmission d'une génération qui a vécu un événement majeur, souvent traumatique, à la génération d'après qui ne l'a pas vécu, Marianne Hirsch (1997, 2008) a forgé le concept de postmémoire, qui renvoie à une mémoire indirecte « par procuration et différée ». Dans ce cas, la connexion au passé n'est pas fonction du souvenir personnel ni un processus d'anamnèse mais est plutôt une projection qui relève pour partie de l'imaginaire. Sa particularité tient aussi au fait que la relation qu'entretiennent les membres de la seconde génération à ces expériences intenses ayant précédé leur naissance continue de produire des effets tangibles dans le présent. Son impact sur leurs constructions identitaires tient à sa charge émotionnelle, au risque d'être pesante et d'évacuer leurs propres expériences personnelles. Cela explique les tensions dans les interactions entre générations concernées. Hirsch s'est ainsi intéressée à la postmémoire familiale et à la relation père/fils dans la fameuse bande dessinée *Maus* d'Art Spiegelman. Par-delà l'enseignement sur la montée du nazisme et la vie dans les camps que le père transmet à son fils, de fortes divisions opposent ce survivant d'Auschwitz au descendant de déporté né aux USA. S'appuyant à son tour sur le concept de postmémoire, l'anthropologue Lila Abu-Lughod (2007), fille de réfugié palestinien, a réfléchi à son propre lien à la *Nakba*, cette « catastrophe » qui évoque la nostalgie de la terre perdue et l'exil forcé de la diaspora palestinienne après 1948. Elle revient sur sa propre postmémoire de la Palestine, quasi exclusivement composée des souvenirs de son père, du fardeau de la perte et d'une vision fantasmatique de ce pays. Le malaise indicible que ressent Abu-Lughod vis-à-vis de l'attachement à cette contrée idéalisée mais désincarnée s'est en revanche brutalement modifié au décès de son père qui avait émis le vœu d'être enterré dans son village natal. L'immersion forcée dans la réalité de la vie sous occupation israélienne permet à Abu-Lughod de véritablement faire sienne cette contre-mémoire qui jusque-là relevait de ce que Maurice Halbwachs (1950) a qualifié de « mémoire empruntée ». Les difficultés rencontrées lui font réaliser que la *Nakba* demeure bien plus liée au présent de la domination coloniale des territoires occupés qu'à un passé lointain et révolu. La mémoire de cet événement est donc éminemment politique, rappelle Abu-Lughod, même si elle reste malgré tout « l'arme des faibles », pour reprendre l'expression de James Scott (1992).

La question du rapport au corps comme locus d'interprétation mais aussi exercice de la violence se retrouve dans le texte de Sabrina Melenotte. Elle y aborde la façon dont la propagation d'une rumeur sur des coupeurs de tête va servir de déclencheur, puis de justification, au lynchage de plusieurs adolescents au début de l'insurrection zapatiste du Chiapas. Cette rumeur s'inscrit dans une sorte de mémoire longue de l'exploitation des Indiens tzotzils, réactivée dans les contextes de mutations politiques. Dès l'époque coloniale, tout un imaginaire s'est ainsi déployé sur les dangers liés aux étrangers qui dévoraient le corps des Indiens ou

s'en servaient pour des sacrifices. Melenotte considère que la compétition entre dirigeants traditionnels menacés et contre-pouvoir zapatiste aurait cristallisé une relation ambivalente entre populations locales et autorités étatiques. La résurgence de rumeurs se serait exprimée en termes d'attaques de sorcellerie dont le caractère performatif a finalement abouti au lynchage. Ailleurs en Amérique, en période de crise et de quête de sens, des rumeurs similaires circulent sur un mode épidémique et peuvent connaître une telle issue fatale, des trafiquants d'organes au Brésil (Schepper-Hugues, 1993) aux voleurs de graisse dans les Andes (Molinié, 1991).

La religion pour mémoire. Rituauté et souvenir des morts

L'incorporation de la mémoire de passés violents évoquée ci-dessus se manifeste également dans certaines pratiques rituelles et religieuses. C'est le cas des cultes de possession où interviennent les esprits de morts anciens. Maxime Toutain s'intéresse dans son texte à un *santero* cubain possédé depuis cinquante ans par l'esprit d'un esclave ayant vécu au XIX^e siècle. L'auteur considère que ces irruptions de l'esprit, qui évoque des épisodes de sa vie dans la plantation, relèvent d'une performance mnémotique qui renvoie au temps de la servitude tout en subvertissant les hiérarchies raciales. Sans pour autant exprimer un discours de revendication politique ni sur la condition noire à Cuba – dont le *santero* possédé ne relève visiblement pas – ni sur la Révolution – bien que la première possession coïncide avec l'arrivée au pouvoir de Fidel Castro ! –, le personnage de l'esprit s'inscrit bien dans l'imaginaire national castriste qui célèbre la figure du marronnage et celle de l'esclave rebelle. Néanmoins, la sexualité racialisée de cet esprit épouse la rhétorique du métissage et celle de l'émancipation des anciens rapports de domination revendiquée par le régime et que, dans une certaine mesure, le tourisme a contribué à renforcer dans le cadre des liens qui unissent Cubains et touristes étrangères.

L'interaction avec les morts se manifeste aussi dans les mémoires du bombardement atomique d'Hiroshima. Aurélie Denagello interroge ici le soin apporté aux âmes de ses victimes au cours de rituels réalisés dans le parc du Mémorial de la Paix. La souffrance extrême des brûlures subies et la brutalité de leur disparition les désignent comme des cas de *malemort*. Denagello estime que la proximité des célébrations de la catastrophe avec la fête des morts explique probablement l'attention spécifique portée à ces âmes malheureuses qu'on cherche à consoler par un traitement funéraire et symbolique original centré sur l'eau. Elle souligne que si cet élément est communément utilisé dans les pratiques religieuses japonaises, dans le contexte d'Hiroshima, l'eau prend un sens particulier. C'est en effet pour apaiser la soif terrible qui accompagna le martyr des irradiés que des offrandes d'eau sont réalisées. Réconforter les morts et aussi soulager les survivants de la culpabilité de n'avoir pas su apaiser ces mourants, une rumeur circulant alors sur les dangers de leur donner de l'eau qui les vouerait à une mort certaine. Sort de toute façon inéluctable... Mais ces rituels ne sont pas uniquement tournés vers la mémoire des morts. Ceux qui les réalisent en profitent pour transmettre l'histoire de la destruction atomique aux jeunes générations qui visitent le parc. Mobilisant le concept de « mémoire performative », l'auteure considère que ces rituels d'eau

participent du travail de mémoire du bombardement au même titre que d'autres modalités de transmission intergénérationnelle plus explicites.

L'absence de traitement matériel des corps n'implique pas pour autant une absence de ritualité, souligne très justement Denagello. En effet, comme à Hiroshima où des centaines de milliers de personnes ont péri en très peu de temps, dans les contextes de mort collective et de violence extrême, qui sont aussi des moments de disparition radicale et massive des individualités, Anne Guillou et Silvia Vignato (2012) font état des bricolages rituels et de l'inventivité mobilisée au lendemain de catastrophes pour recréer des liens et donner à nouveau du sens à l'existence passée, présente et future. Ces auteures ont ainsi cherché à éclairer les multiples tentatives de restauration des ordres sociaux, symboliques et psychologiques déployés en Asie du Sud-Est pour surmonter les situations de destruction à grande échelle. L'une de ces tentatives concerne la recherche des morts et le souci de leur sort que l'aménagement de rites inédits cherche à encadrer et à accompagner du mieux possible pour les faire sortir de leur condition de *malemort*.

Enfin, on soulignera que dans les pays où la religion occupe une place centrale dans la sphère publique et dans la vie des citoyens, les institutions ecclésiastiques ont souvent joué un rôle clé dans les dynamiques de mémorialisation qui s'affichent au lendemain de conflits armés. Cette intervention peut prendre des formes antagonistes comme le montrent les articles d'Arnaud et Duterme sur le rôle de l'Église catholique. Au Guatemala, les secteurs proches de la Théologie de la libération ont accompagné les victimes par le biais de projets de développement. Ils ont aussi mené un travail crucial de recueil des témoignages des survivants, à travers leur réseau de paroisses, et contribué à créer la commission d'investigation des crimes de guerre qui publia le rapport *Guatemala : Nunca más*. En revanche, en Croatie, c'est un courant conservateur et proche des nationalistes au pouvoir qui s'est imposé. Les lieux de la guerre de l'ex-Yougoslavie sanctuarisés ont été sacralisés par la présence des responsables catholiques, dans cette région où la religion constitue un élément clé de l'ethnicité au cœur de l'ethno-nationalisme depuis la fin du régime titiste. À l'instar du contexte qui précéda, puis caractérisa, la guerre (Gossiaux, 2002), cette marque du religieux a renforcé la distinction avec l'ennemi « héréditaire », orthodoxe/serbe, musulman/bosniaque. Le rappel de l'altérité religieuse aurait permis de justifier l'effacement de leur présence ancienne voire la destruction de leur patrimoine religieux dans des espaces multiethniques avant la guerre.

Ce dossier n'a nulle prétention d'exhaustivité eu égard au phénomène de mémorialisation des violences extrêmes. Un autre aspect de la question qui aurait, par exemple, mérité d'être considéré concerne la dimension genrée de la violence sexuelle et ses conséquences (stérilisations ou grossesses forcées, sort des enfants « bâtards », viols carcéraux, etc.). Pour autant, les différentes entrées abordées ici permettent d'appréhender certains des enjeux socioculturels qui se déploient au cœur des dispositifs mémoriels relatifs à la violence extrême. Il s'agit aussi de donner à voir la manière dont l'anthropologie aborde les thématiques émergentes à travers des investigations récentes.

Références bibliographiques

- Abu-Lughod L. et Sa'di A. H.,**
2007, *Nakba. Palestine, 1948, and the Claims of Memory*, Columbia University Press.
- Albert-Llorca M.,**
2010, « Memoria y olvido de los campos de internamiento de los republicanos españoles en el sur oeste de Francia », *Archivo Antropologico Mediterraneo*, Anno XII/XIII, 12/2.
Consulté le 10 septembre 2017.
URL : http://www.archivioantropologicomediterraneo.it/riviste/estratti_12/m_albert_llorca.pdf
- Argenti N. et Schramm K. (eds.),**
2010, *Remembering Violence. Anthropological Perspectives on Intergenerational Transmission*, Oxford/New York, Berghahn Books.
- Baussant M.,**
2007, « Penser les mémoires », *Ethnologie française*, 27/3 : 493-500.
- Becker A. et Debary O. (dir.),**
2012, *Montrer les violences extrêmes*, Paris, Créaphis éditions.
- Clark L. B.,**
2010, « Always Already Again: Trauma Tourism and the Politics of Memory Culture », *Encounters: Journal of Tourism and Transnational Studies*, 1 : 65-74.
- Cousin S. et Réau B.,**
2009, « Tourisme. Une histoire de pouvoir », *EspacesTemps.net*. Consulté le 30 août 2017.
URL : <https://www.espacestemp.net/articles/tourisme>
- Csordas T. J.,**
1994, *Embodiment and Experience. The Existential Ground of Culture and Self*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Debary O.,**
2017, *La ressemblance dans l'œuvre de Jochen Gerz*, Paris, Créaphis éditions.
- Fassin D.,**
2007, « 'Ce qui s'est vraiment passé'. L'expérience du musée de l'Apartheid », *Gradhiva*, 5 : 52-61.
- Foley M. et Lennon J.,**
2000, *Dark Tourism. The Attraction of Death and Disaster*, London, Thomson.
- Gélard M.-L.,**
2016, « L'anthropologie sensorielle en France. Un champ en devenir ? », *L'Homme*, 217 : 91-108.
- Gensburger S.,**
2017, *Mémoire vive. Chroniques d'un quartier, Bataclan 2015-2016*, Paris, Anamosa.
- Gossiaux J.-F.,**
2002, *Pouvoirs ethniques dans les Balkans*, Paris, PUF.

Guglielmucci A.,

2013, *La construcción de la memoria. Una etnografía acerca de la institucionalización del recuerdo de los crímenes del terrorismo de Estado en Argentina*, Buenos Aires, Antropofagia.

Guillou A. et Vignato S.,

2012, « Introduction », *South East Asia Research*, 20/2 : 161-174.

Halbwachs M.,

1997 (1950), *La mémoire collective*, Paris, Albin Michel.

Hartog F.,

2003, *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*, Paris, Seuil.

Hirsch M.,

1997, *Family Frames: Photography, Narrative, and Postmemory*, Cambridge, Harvard University Press.

2008, « The Generation of Postmemory », *Poetics Today*, 29/1 : 103-128.

Lavabre M.-C.,

2007, « Paradigmes de la mémoire », *Transcontinentales*, 5 : 139-140.

Le Goff J.,

1988, *Histoire et mémoire*, Paris, Gallimard.

Lenclud G.,

1987, « La tradition n'est plus ce qu'elle était... Sur les notions de tradition et de société traditionnelle en ethnologie », *Terrain*, 9 : 110-123.

Molinié A. (dir.),

1991, Dossier « El Pishtaco », *Bulletin de l'Institut français d'études andines*, 20/1.

Naef P. J.,

2016, *La ville-martyre*, Genève, Slatkine.

Payne L. A. et Bilbija K. (eds.),

2011, *Accounting for Violence: Marketing Memory in Latin America*, Durham, Duke University Press.

Pollak M.,

1993, « Mémoire, oubli, silence » in *Une identité blessée*, Paris, Métailié.

Schepper-Hugues N.,

1993, *Death Without Weeping. The Violence of Everyday Life in Brazil*, Berkeley, University of California Press.

Scott J.,

2009 (1992), *La domination et les arts de la résistance. Fragments du discours subalterne*, Paris, Éditions Amsterdam.

Seaton A.V.,

1996, « Guided By the Dark: From Thanatopsis to Thanatourism », *Journal International Journal of Heritage Studies*, 2/4 : 234-244.

Traverso E.,

2005, *Passé : mode d'emploi. Histoire, mémoire, politique*, Paris, La fabrique.

Maria Pia Di Bella est anthropologue, *Research Affiliate* (Harvard Divinity School) et membre d'Iris-(EHESS), Paris. Parmi ses ouvrages : *Vols et sanctions en Méditerranée* (EAC, 1998), *La Pura verità* (Sellerio, 1999), *Dire ou taire en Sicile* (Le Félin, 2008), *Essais sur les supplices. L'état de victime* (Hermann, 2011), et *Representations of Pain in Art and Visual Culture* (dir., avec Elkins J., Routledge, 2013).

Mots-clés : Berlin — Chemin de l'Holocauste — Mémorial de la voie 17 — sites mémoriels — *Stolpersteine*

Le « Chemin de l'Holocauste » à Berlin

Maria Pia Di Bella,
Harvard Divinity School/Iris

Une première version de cet article, intitulée « Walking Memory : Berlin's 'Holocaust Trail' » est parue dans Journeys. The International Journal of Travel and Travel Writing, 2012, 15/2 : 55-70.

Je remercie M. Donald Moerdijk d'avoir traduit cet article en français.

Partout, dans le monde occidental, les musées commémorant l'Holocauste adoptent le modèle américain de l'*United States Holocaust Memorial Museum* à Washington DC. Inauguré en 1993, ce musée est basé sur un principe : lorsqu'il s'agit de l'Holocauste, pour vraiment le comprendre, la simple connaissance des faits historiques ne suffit pas ; il faudrait ressentir de l'empathie, s'identifier aux victimes. Il en résulte une institution commémorative d'un type nouveau, qui ne se contente pas d'exposer les faits, mais qui soulève en outre un problème délicat : sans avoir été soi-même victime, peut-on vraiment comprendre ce que *veulent dire* les lieux qui parlent des victimes ?

À Berlin, ce principe a été adopté pour le *Musée juif* (2001) et pour le *Mémorial aux Juifs assassinés* (2005)¹ mais, conscients de l'attente du public en général et des citoyens allemands en particulier, les concepteurs y ont imaginé, à la suite d'initiatives diverses et variées², ce que j'appellerai un chemin ou circuit de l'Holocauste reliant les uns aux autres les sites des événements qui ont conduit à la « solution finale ».

¹ Voir Bernau, 2005 ; *Foundation for the Memorial to the Murdered Jews of Europe*, 2005 ; Rauterberg, 2005 ; Schlör, 2005.

² Dans cet article, je vais utiliser l'appellation « Le Chemin de l'Holocauste » (*Holocaust Trail*) en suivant l'exemple du *Freedom Trail* (Chemin de la Liberté) de Boston. En mars 1951, Bill Schofield – journaliste et éditeur du *Herald Traveler* – suggère aux Bostoniens de s'assembler pour créer un circuit susceptible de « retracer l'histoire de la révolution américaine » à partir de « la maison de Paul Revere et de la Old North Church jusqu'à la Old State House et à la Old South Meetinghouse » : un itinéraire long de quatre kilomètres, comptant seize sites reliés par une ligne rouge et qui est, depuis cette date, devenu un haut-lieu touristique (voir The Freedom Trail Foundation, « Establishment of the Freedom Trail » [en ligne] ; [Les adresses complètes des nombreux sites internet cités par l'auteure ont été regroupés dans la bibliographie – NDLR.]). N'oublions pas non plus « Le Chemin de la Liberté » – tracé entre Saint-Girons en France et Esterrri d'Aneu en Espagne, inauguré le 8 juillet 1994 – pour perpétuer le souvenir des évadés de France lors de la Seconde Guerre mondiale. Trois stèles et treize plaques témoignent des actions passées et assurent le souvenir des évadés de France tout au long de l'itinéraire (voir « Le Chemin de la Liberté » [en ligne]). *Suite de la note sur la page suivante.*

La liberté sans murs

La chute du Mur de Berlin en 1989 a été considérée dans le monde occidental comme la fin d'une époque, celle de la guerre froide, et le début d'une autre : celle d'une liberté sans murs. La ville de Berlin est devenue le symbole de ce monde tant attendu et, partant, du nouveau millénaire. Aux yeux de la génération actuelle cet événement a changé beaucoup de choses, dont l'attitude vis-à-vis du passé. Les jeunes d'aujourd'hui voient désormais l'histoire de leur société comme un patrimoine dont les éléments tirent leur sens moral et politique du jugement de la génération actuelle. Avant la Seconde Guerre mondiale, en revanche, chaque génération tendait à voir le passé comme une tradition imposée d'autorité par la génération précédente. On pouvait soit se soumettre à l'interprétation ancienne, qui était dominatrice et très présente, soit y résister à ses propres risques et périls.

Depuis le début des années 90, la ville de Berlin développe un « Chemin de l'Holocauste », qui relie des sites mis en valeur grâce à des initiatives très variées émanant du Sénat de la ville, des quartiers de la communauté juive, de simples citoyens, d'artistes tels que Gunter Demnig ou Christian Boltanski ou encore de la Ligue des Droits de l'Homme. Depuis la fin des années 80, Berlin est devenue un véritable laboratoire de politique mémorielle en commémorant les crimes de l'État nazi et les souffrances des victimes de la politique génocidaire de celui-ci.

Ce « Chemin de l'Holocauste » était, selon nous, une façon de matérialiser le deuil, d'être enfin à l'écoute des endeuillés pour qu'ils puissent trouver les ressources nécessaires à aller de l'avant. Et aussi une façon d'établir de nouvelles règles du deuil susceptibles de créer la cohésion de la société allemande tout entière. La suite de l'article souhaite montrer comment les constructions tangibles de la mémoire du génocide rendent l'oubli impossible.

Sites : dates et genres

Dans cet article, il ne sera guère possible d'être exhaustive quant à la construction des différents « chemins », mais je souhaite tout de même donner un aperçu du phénomène à travers une liste des sites dédiés.

En 1952, un hangar – où les exécutions de la prison de Plötzensee avaient habituellement lieu – a été transformé en un mémorial grâce à la Fondation Mémorial de la Résistance Allemande [Gedenkstätte Deutscher Widerstand] pour commémorer les 2 891 personnes exécutées sur les lieux par les nazis.

En 1963, une plaque et un monument ont été érigés en honneur de la synagogue détruite à Münchener Straße, dans le quartier de Schöneberg (construite en 1909 et détruite en 1956).

En 1967, un panneau en acier – intitulé *Lieux de la terreur, que l'on ne doit pas oublier* [Orte des Schreckens, die wir niemals vergessen dürfen] – a été érigé place Wittenberg, à l'initiative

de la Ligue des Droits de l'Homme.

En 1985, un mémorial en pierre a été érigé [Jüdischer Friedhof Große Hamburger Straße] : il commémorait le « point de rassemblement » organisé par la Gestapo en 1942 au n° 26 de la Große Hamburger Straße, d'où plus de cinquante-cinq mille Juifs berlinois ont été déportés.

En 1987, le *Mémorial de la Déportation du Pont Putlitz* [Deportationsmahnmal Putlitzbrücke] a été érigé dans le quartier de Moabit.

En 1988, la *Synagogue Memorial Levetzow* [Mahnmal Levetzowstraße] a été érigée à Moabit.

En décembre 1989, la restauration de la *Congrégation Juive Adass Yisroel* est autorisée et sa reconstruction commence. La nouvelle synagogue est consacrée en 1990 dans le centre ancestral de la communauté, et des rouleaux de la Torah sont amenés d'Israël pour souligner l'importance de l'événement.

- Je suis bien consciente qu'à Berlin la distance d'un lieu à un autre lieu est souvent très longue et que je devrais utiliser le pluriel « chemins » de façon à transmettre une meilleure idée de ce que l'on trouve sur le terrain. Mais jusqu'en 1942, les citoyens allemands de religion juive étaient amenés à pied de la Liberal Synagogue Levetzowstraße (quartier de Moabit) vers la lointaine station de train Grunewald au lieu d'être amenés à la station la plus proche – Moabit (dépôt de marchandises) ou Anhalter Bahnhof. Ainsi, ces endroits assez lointains étaient liés historiquement et ceci est la raison pour laquelle j'utilise le singulier « chemin ».

En 1990, *La maison manquante* [*Das fehlende Haus*, ou bien *The Missing House*] – un espace éventré et vide entre deux immeubles, à la suite d'un bombardement en février 1945 dans la Große Hamburger Straße (quartier de Mitte) – donne l'idée à l'artiste Christian Boltanski d'honorer la mémoire des habitants disparus.

Pendant les années 1990, le Reichstag a été restauré pour devenir le symbole de la nouvelle Allemagne, du fait que dans ses murs siège le parlement de la République fédérale d'Allemagne. Le nouveau dôme en verre de Norman Foster (1999) symbolise l'idée de « transparence » dans l'art de gouverner. Dans la cave du Reichstag, Christian Boltanski a installé des archives concernant les membres anciens et actuels du parlement allemand. À l'extérieur du Reichstag, nous trouvons, depuis 1992 : a) le mémorial aux 96 députés de gauche et du centre assassinés par le parti nazi de 1933 à 1945 [*Mahnmal für die ermordeten Reichstagsabgeordneten*], œuvre de Dieter Appelt, Klaus W. Eisenlohr, Justus Müller et Christian Zwirner, b) un deuxième mémorial pour les personnes mortes dans les camps de concentration pendant l'époque nazie, c) un troisième mémorial pour les Allemands de l'Est morts en essayant de passer à l'Ouest, et des graffitis dessinés par des soldats russes prisonniers pendant la Deuxième Guerre mondiale.

En 1991, la sculpture de Karol Broniatowski, est installée à la sortie de la gare de Grunewald, à l'initiative de l'assemblée de l'arrondissement de Charlottenburg-Wilmersdorf.

Le 20 janvier 1992, la *Villa du Mémorial et Site Éducatif de la Conférence de Wannsee* [*Haus der Wannsee-Konferenz*] ouvre ses portes à l'occasion du 50^e anniversaire de la conférence de Wannsee, qui avait établi la politique à suivre par l'État nazi dans la mise en œuvre de « la solution finale de la question juive ».

En 1993, Renata Stih et Frieder Schnock érigent – dans la zone autour du Bayerischer Platz (Schöneberg) – quatre-vingts panneaux en haut des lampadaires – chacun citant une des lois anti-juives du régime nazi – intitulés *Les lieux du souvenir* [*Orte des Erinnerns : Ausgrenzung und Entrechtung, Vertreibung, Deportation und Ermordung von Berliner Juden in den Jahren 1933 bis 1945*].

En 1993, l'ancienne *Nouvelle Garde* [*Neue Wache*] – construite entre 1816 et 1818 sur le boulevard Unter den Linden comme mémorial aux victimes des guerres napoléoniennes – est devenue le « Mémorial central de la République fédérale d'Allemagne aux victimes de la guerre et de la tyrannie ». Depuis lors, au centre du bâtiment se dresse la sculpture dite la *Pietà* (la mère pleurant son fils mort) de Käthe Kollwitz.

En 1995, la *Spiegelwand* [*Mirrored Wall Memorial*] du Hermann-Ehlers-Platz dans le quartier de Steglitz [*Steglitzer Spiegelwand – Denkzeichen Ehemalige Synagoge Haus Wolfenstein*] est construite en honneur de l'ancienne synagogue Haus Wolfenstein par les architectes Wolfgang Göschel et Joachim von Rosenberg, en coopération avec l'historien berlinois Hans-Norbert Burkert. Elle consiste en dix-huit panneaux d'acier inoxydable, faisant au total

neuf mètres de long et trois mètres cinquante de haut, portant gravés à leur surface 1 723 noms de déportés juifs – dont 229 du quartier – avec leurs dates de naissance, leurs adresses et disposés selon les transports vers les camps d'extermination nazis. En même temps, le mémorial réfléchit les badauds et les lecteurs de la *Spiegelwand* ainsi que la vie quotidienne du quartier.

Également en 1995, la *Bibliothèque engloutie* [*Versunkene Bibliothek*] est érigée sur le Bebelplatz (Mitte).

Toujours en 1995, le *Mémorial de la manifestation des femmes 1945* [*Denkmal Frauenprotest 1945*] de Ingeborg Hunzinger – un monument à la mémoire des épouses non juives qui ont manifesté devant la prison de la Rosenstraße, du 27 février au 6 mars 1943, pour sauver la vie de leurs maris, jusqu'à obtenir gain de cause – est érigé sur le site même de la protestation.

En 1996, *La chambre abandonnée* [*Der verlassene Raum*] de Karl Biedermann et Eva Bultmann est installée sur la Koppenplatz (Mitte).

Le 27 janvier 1998, le *Monument en hommage aux victimes des déportations sur la voie 17* est mis en place à la gare Berlin-Grunewald [*Mahnmal Gleis 17–Berlin Grunewald*].

Toujours en 1998, à l'initiative de Ronnie Golz, le projet de l'abribus *JUST STOP!* est réalisé dans la Kurfürstenstraße, n°115/116.

En novembre 2001, un mémorial est dédié au Rabbi Menchem M. Schneerson, là où le Rabbi habitait (Hansa Ufer 7).

Le 8 mai 2005, le *Mémorial aux juifs assassinés d'Europe* [*Denkmal für die ermordeten Juden Europas*] – un champ de stèles conçu par l'architecte américain Peter Eisenman près de la Porte de Brandebourg – est inauguré.

Le 27 mai 2008, le *Mémorial aux Homosexuels persécutés sous le régime National-Socialiste* [*Denkmal für die im Nationalsozialismus verfolgten Homosexuellen*], conçu par les artistes Michael Elmgreen et Ingar Dragset, est inauguré dans le quartier de Tiergarten, près du Reichstag et de la Porte de Brandebourg.

Toujours en 2008, le *Mémorial des héros silencieux* [*Gedenkstätte Stille Helden*] est inauguré à l'intérieur de la Maison Schwarzkopf dans la Rosenthaler Straße (Mitte).

Le 6 mai 2010, le centre documentaire *Topographie de la terreur* [*Topographie des Terrors - Gestapo, SS und Reichssicherheitshauptamt in der Wilhelm- und Prinz-Albrecht-Straße*] ouvre au public. Réalisé par l'architecte Ursula Wilms et l'architecte paysagiste Heinz W. Hallmann, il est situé sur les lieux de l'ancien Prinz-Albrecht-Palais, Wilhelmstraße, où la Gestapo et le Service de Sécurité de la SS avaient leur quartier général. L'exposition porte sur la persécution systématique et la répression mises en œuvre par le Troisième Reich. Aux alentours, les restes d'anciens bâtiments témoignent de l'histoire du site.

Le 24 octobre 2012, le *Mémorial aux Sinti et Roms d'Europe assassinés sous le régime National-Socialiste* [*Denkmal für die im Nationalsozialismus ermordeten Sinti und Roma Europas*], conçu par l'artiste israélien Dani Karavan, a été dévoilé dans le

Tiergarten : il s'agit d'une piscine circulaire avec, en son centre, une vasque ronde, noire, où une fleur fraîche est posée quotidiennement tandis qu'une mélodie de violon est diffusée en continu.

Toujours dans le Tiergarten – sur le site du bâtiment de la prestigieuse Philharmonie de Berlin, érigé en 1963 – s'est jouée une sorte de cache-cache avant et après la destruction de l'ancien bâtiment rasé en 1944, que des groupes de citoyens ne souhaitaient plus occulter : en 1998, une plaque commémorative de l'artiste Volker Bartsch a été posée au n°4 de la Tiergartenstraße, le siège social de l'Opération T4 [Aktion T4] – un « programme d'euthanasie » en Allemagne nazie, mis sur pied au printemps 1939 et qui a éliminé un total de 300 000 personnes – et, bien plus tard, en 2007, le groupe « Round Table T4 » a été fondé. À son initiative, le *Mémorial des Bus Gris*, conçu par les artistes Horst Hoheisel et Andreas Knitz, a été placé – en 2008 – devant la Philharmonie de Berlin. En novembre 2013, un mémorial aux victimes de stérilisation forcée et d'« euthanasie » sous le régime national-socialiste – conçu par l'artiste Patricia Pisani – a été inauguré sur les lieux même de la clinique –

à Berlin-Buch – qui, à l'époque, servait de lieu de transit pour les victimes venant de Berlin.

Le 2 septembre 2014, on inaugure à Berlin un mémorial dédié aux 300 000 victimes des crimes de l'euthanasie nationale-socialiste [*Gedenk-und Informationsort für die Opfer der nationalsozialistischen "Euthanasie" Morde*]. L'édifice – conçu par l'architecte Ursula Wilms et les architectes paysagistes Nikolaus Koliushis et Heinz W. Hallmann, à proximité des mémoriaux aux victimes juives, homosexuelles et tsiganes du Troisième Reich – se compose d'un mur de verre aux reflets bleutés de 24 mètres de haut, posé sur un socle noir et bordé de panneaux explicatifs. Il se trouve au n°4 de la Tiergartenstraße, sur les ruines de la villa où – début 1939 – fut élaboré en secret le programme « T4 », baptisé « Programme d'euthanasie » par ses concepteurs. Entre janvier 1939 et août 1941, quelque 70 000 personnes ont été gazées dans les six centres T4 – aujourd'hui lieux dédiés – mais le nombre total des victimes est évalué à plus de 300 000 personnes. Le mémorial berlinois est le premier monument national à leur être dédié.

Fig. 1 - Wittenberg Platz :
« Lieu de la terreur »



© Maria Pia Di Bella (2012)

Pour montrer que les sites mémoriels des rues berlinoises constituent autant d'étapes d'un pèlerinage civique, il faut les regarder sous une diversité d'angles. La première caractéristique à relever est sans doute la date de construction, essentielle pour l'analyse générale. On note ainsi que la première inauguration (celle du site de la prison de Plötzensee, où, à l'époque nazie, eurent lieu des exécutions capitales) remonte à 1952, et qu'en 1990 il n'y a guère eu que six nouveaux monuments commémoratifs inaugurés, alors qu'en l'an 2005 on en dénombre vingt-deux (cf. encadré).

Si nous adoptons comme date charnière l'année 1990, nous notons qu'entre 1945 et 1989 il n'y a guère que cinq monuments construits dans les rues de la ville, alors qu'entre 1990 et 2005 pas moins de dix-huit y ont été ajoutés, sans compter les nouveaux musées qui n'entrent pas dans le cadre de cet article. La progression très lente avant 1990 peut être attribuée à de multiples facteurs, parmi lesquels, d'une part, la résistance opposée par certaines institutions à une reconnaissance de leur implication dans les actions de l'époque nazie et, d'autre part, la division de l'Allemagne en deux États, chacun ayant une position différente vis-à-vis de la Shoah.

Selon une autre approche, on classerait les sites mémoriels par *genre*, en distinguant, d'une part, ceux qui sont liés à des événements particuliers et, d'autre part, des sites qui commémorent le génocide général d'une communauté entière. Pour l'instant, j'opterai en faveur d'une division qui met en première place les événements spécifiques qui peuvent se lire rétrospectivement comme des indications de ce qui allait advenir.

Un exemple parfait de ce premier type de site commémoratif est un monument souterrain conçu par l'artiste israélien Micha Ullman : *La Bibliothèque vide*. Il se trouve sur la Bebelplatz, lieu où, le 10 mai 1933, des étudiants nationaux-socialistes consignèrent au bûcher des livres de plus de quatre cents auteurs jugés « *undeutsch* » (anti-allemands). Une pièce souterraine, éclairée d'une lumière blanche et meublée de rayonnages de bibliothèque vides que l'on contemple à travers un plafond de verre, symbolise les 20 000 livres brûlés. Sur une plaque de bronze, une citation de Heinrich Heine (1797-1856) : « *Das war ein Vorspiel nur, dort wo man Bücher verbrennt, verbrennt man am Ende auch Menschen.* » (« Ce n'était là qu'un prélude. Là où l'on brûle des livres, on finit par brûler des êtres humains », 1820 ; la traduction est la nôtre). Réalisé à l'initiative du Sénat berlinois, le monument a été inauguré le 10 mai 1995, marquant le 62^e anniversaire du forfait⁵.



Fig. 2 - Bebelplatz :
« La Bibliothèque vide »

Second type de site commémoratif : ceux qui servent à reconstituer et à rappeler la façon dont le génocide fut organisé. Certains événements ne peuvent pas se séparer du genre de lieu qui leur a servi de cadre. Je pense en particulier aux « points de rassemblement collectif » et aux gares. Selon un procédé désormais bien connu, les citoyens juifs furent d'abord convoqués en un lieu donné, pour être ensuite menés à une gare à proximité afin d'être acheminés vers des camps de la mort.

⁵ Voir *Chabad Lubawitsch Berlin* [en ligne].

Points de rassemblement et gare à Moabit

Quelques-unes de ces localités – points de rassemblement et gares ferroviaires – sont devenues des sites majeurs de la mémoire. Au coin de la Jagowstraße, par exemple, se trouve le monument de la rue Levetzow en mémoire de la déportation, édifié à



l'initiative du Sénat berlinois et inauguré en 1988. Il occupe le site de ce qui fut la synagogue libérale de la Levetzowstraße (quartier de Moabit), l'une des plus importantes de la ville, et qui servit à partir de 1941 de point de rassemblement central pour des Juifs en instance de déportation vers les camps. Chaque nuit, environ mille Juifs étaient

Fig. 3 - Moabit :
« Synagogue Mémorial
Levetzow »

arrêtés à leur domicile et rassemblés ici, soit un total de 37 000 personnes. Largement détruite lors d'un bombardement aérien en 1944, la synagogue fut démolie vers le milieu des années 1950.

Le monument, œuvre des architectes Jürgen Wenzel et Theseus Bappert et du sculpteur Peter Herbrich⁴, se compose d'une rampe sculptée et d'un wagon à bestiaux devant lequel une sculpture en marbre représente un groupe de personnes blotties les unes contre les autres. Derrière ce groupe se dresse, en guise de pierre tombale, une plaque de métal où sont gravés les dates des déportations, le nombre de déportés et leurs destinations.

Le monument du pont de Putlitz (*Putlitzbrücke*), inauguré en 1987, commémore la déportation de 32 000 citoyens juifs qui avaient également été rassemblés dans cette synagogue libérale. Lorsque les déportations commencèrent, cependant, les Juifs furent acheminés, dans un premier temps, à partir de la gare de Grunewald. C'est seulement à partir du mois de mars 1942 que les déportés transitèrent par le dépôt de fret de Moabit et, alternativement, par celui de la gare Anhalter Bahnhof qui se trouve à l'autre bout du pont de Putlitz, pour être chargés dans des wagons à bestiaux à destination des camps d'extermination⁵.

Le monument du pont de Putlitz est une sculpture de Volkmar Haase, mesurant 2,5 mètres, en acier inoxydable ; elle comporte deux parties penchées dans des directions opposées, la partie de devant vers le spectateur et l'autre vers l'arrière, symbolisant une séparation qui eut lieu ici même, au même instant. La partie antérieure a la forme d'une pierre tombale, surmontée d'une étoile de David : quelque 32 000 Juifs furent déportés vers les camps d'extermination à partir de ce lieu. Sur la base du monument est gravé le poème suivant :

⁴ Voir *The Florida Center for Instructional Technology*, « A Teacher's Guide to the Holocaust » [en ligne].

⁵ Voir *Wikipedia*, « Berlin Anhalter Bahnhof » [en ligne].

« *Stufen, die keine Stufen mehr sind. Eine Treppe, die keine Treppe mehr ist. Abgebrochen, Symbol des Weges der kein Weg mehr war fuer die, die ueber Rampen, Gleise, Stufen und Treppen diesen letzten Weg geben mussten* ».

« Des marches qui ne sont plus des marches. Un escalier qui n'est plus un escalier. Brisé : symbole d'un chemin qui ne fut plus un chemin pour ceux qui par des rampes, des rails, des marches et des escaliers eurent à parcourir cet ultime chemin ».

La partie arrière, en revanche, s'élève vers le ciel, son élan aboutissant à ce qui semble être une volée de marches suggérant, à mon avis, la rupture par le régime nazi de la relation entre Juifs et Allemands⁶.

Il a été important – c'est là mon interprétation personnelle – de relier des endroits qui avaient entre eux un lien fonctionnel. Il incombe à l'historien de faire ressortir ce rapport afin de mettre en lumière l'organisation matérielle du génocide. Le crime n'aurait pas pu être perpétré sans le soutien total, à la fois bureaucratique et technique, de l'État, et le monument représente exactement cela. Visiteurs et pèlerins désireux de parcourir ce « Chemin de l'Holocauste » berlinois ont donc la possibilité de voir les lieux concernés dans leur ordre fonctionnel et de mieux comprendre, grâce à cette expérience, comment l'inconcevable a pu avoir lieu.

Gare de Grunewald : Mémorial de la voie n°17

Particulièrement remarquable à cet égard est le *Gleis 17 Mahnmal* (Mémorial de la voie n°17) de la gare de Grunewald, inauguré le 27 janvier 1998⁷. Il commémore la déportation de l'ensemble des Juifs de Berlin.

Le rôle de la *Deutsche Reichsbahn* sous le régime nazi a été reconnu par tous les historiens : sans le chemin de fer, géré à l'époque par cette société, il aurait été impossible de déporter tous les Juifs d'Europe. Pendant de longues années, cependant, la *Bundesbahn* d'Allemagne fédérale à l'Ouest, tout comme la *Reichsbahn* de la République démocratique en Allemagne de l'Est ont refusé de prendre pleinement conscience de la complicité criminelle de la *Deutsche Reichsbahn* dont elles étaient les héritières, et de regarder leur rôle d'un œil critique.

Lorsque, après la réunification allemande, les deux entités ont fusionné pour constituer l'actuelle *Deutsche Bahn*, le conseil d'administration de cette nouvelle entité a pris la décision d'ériger un monument central pour commémorer toutes les victimes du national-socialisme et des déportations organisées par la *Deutsche Reichsbahn* dans toute la ville de Berlin entre 1941 et 1945.



Fig. 4 - Putzbrücke :
« Mémorial de
la Déportation »

⁶ Voir aussi *Wikipédia*, « Deportationsmahnmal Putzbrücke » et *The Information Portal to European Sites of Remembrance*, « Deportation Memorial on Putzbrücke » [en ligne].

⁷ Voir *Deutsche Bahn AG*, « A Place of Remembrance. The Track 17 Memorial at Grunewald Railway Station » [en ligne].

Le *Mémorial de la voie n°17* a été installé sur le quai correspondant de la gare de Grunewald, le quai même d'où les déportés partirent. Il est désormais désaffecté. On y accède par un escalier à l'intérieur de la gare. Le monument se compose de 186 grilles en acier fondu, une pour chaque départ effectué, assemblées par ordre chronologique et plantées dans le ballast au bord du quai : 186 convois vers les camps de la mort. L'installation a été conçue par une équipe d'architectes allemands, Nikolaus Hirsch, Wolfgang Lorch et Andrea Wandel, du cabinet Wandel Hofer Lorch et Hirsch⁸. Sur chaque grille sont gravés la date du départ (jour, mois, année), le nombre de Juifs déportés, le lieu du départ (Berlin) et la destination. La première grille, par exemple, porte l'inscription : « 18. 10. 1941 / 1 251 Juifs / Berlin-Lodz », et la dernière : « 27. 3. 1945 / 18 Juifs / Berlin-Theresienstadt ».

À quelques pas de là se dresse un autre monument créé par Karol Broniatowski en 1991 : un bloc de béton sur lequel sont imprimées plusieurs silhouettes humaines, dont cinq sont nettement discernables et deux plus floues, marquant le passage obligé des Juifs berlinois vers la voie n°17 et la déportation. Ce double monument de la voie n°17 fait désormais partie des circuits touristiques ; il est devenu l'un des plus visités de Berlin.

Artistes sur la Große Hamburger Straße

La division par genre de ces sites se doit de prendre en compte la contribution des artistes à l'œuvre de remise en mémoire. Pour comprendre les cheminements de la prise de conscience, il convient donc d'associer à chaque monument commémoratif le nom de l'artiste qui a proposé l'idée originalement retenue lors du concours lancé par le Sénat berlinois. Certains artistes, cependant, ont proposé leurs idées à la Ville directement, en dehors des concours. La différence – à mon avis importante – entre ces deux cas réside dans le fait que certains monuments – en fait la majeure partie d'entre eux – devaient être édifiés sur les lieux mêmes de l'événement commémoré, alors que d'autres n'étaient pas soumis à cette condition, laissant ainsi éventuellement davantage de liberté aux créateurs. Les projets soumis indépendamment par des artistes pour honorer la mémoire des victimes de la Shoah sont généralement remarquables, contribuant au savoir de l'histoire de la ville et à l'empathie du public avec les victimes de la persécution.

Un exemple est celui du chemin qui passe le long de la Große Hamburger Straße, dans le quartier Mitte de Berlin. En partant de *La maison manquante* (1990) de Christian Boltanski, on se dirige dans la direction du Nord vers le square Koppen



Fig. 5-1 et Fig.5-2 - Grunewald : « Gleis 17 » [indications du premier et dernier départ avec le nombre de personnes déportées]

⁸ Voir *Deutsche Bahn AG*, « A Place of Remembrance. The Track 17 Memorial at Grunewald Railway Station » [en ligne].

pour visiter *La Chambre abandonnée* (1996) de Karl Biedermann et d'Eva Bultzmann. À quelques pas de ces œuvres commémoratives, nous trouverons une plaque, inaugurée en 1985, jouxtant l'entrée du cimetière juif, au n°26 de la Große Hamburger Straße, site du foyer juif pour personnes âgées vidé par la Gestapo en 1942 pour constituer un « point de rassemblement collectif ». Une plaque commémore la déportation de plus de 55 000 Juifs berlinois. Nous y trouvons également une sculpture, œuvre de Will et Mark Lammert (1985)⁹.

Le cimetière juif le plus ancien de Berlin date de 1672 ; en 1820, il était déjà complet. En 1943, la Gestapo ordonna la destruction de toutes les sépultures. En 2009, les pierres tombales ont été restaurées, une copie du tombeau de Moïse Mendelssohn ayant déjà été érigée en 1990. La restauration a été financée par le Sénat de Berlin et la communauté juive¹⁰.

Après la chute du Mur de Berlin, la réunification des deux États allemands a été célébrée par une exposition intitulée *La Finitude de la Liberté* (1990). L'artiste français Christian Boltanski y est invité. Avec ses étudiants, il trouve (aux n°15-16 de la Große Hamburger Straße) l'emplacement vide d'un bâtiment détruit en février 1945 lors d'un bombardement aérien. Ils découvrent que, parmi les habitants, vingt-huit Juifs furent envoyés aux camps de la mort. Boltanski décide ainsi de placer entre les murs extérieurs qui subsistent un monument dédié à « l'absence », intitulé *La Maison manquante*. Les plaques commémoratives sont installées là où les résidents habitaient et portent les noms, les dates de naissance et de décès des disparus ainsi que la mention de leurs professions. « Des plaques indiquent à peu près les espaces occupés par les habitants juifs et non juifs, témoignant ainsi de la diversité perdue en raison des décrets nazis ciblant les Juifs et de la déportation de la population juive de Berlin¹¹ ».

Au Nord de la Große Hamburger Straße, dans le square Koppen, se trouve, comme déjà indiqué, au bout d'un jardin public paisible où des adultes viennent lire et des enfants jouer, *La Chambre abandonnée* (1996) de Karl Biedermann et d'Eva Butzmann. Ce monument représente le départ brutal des citoyens juifs, tirés de leurs domiciles pour être envoyés aux camps. Sur un assez grand parterre en parquet, une table de bronze de couleur brune est entourée de deux sièges de la même matière, l'un d'eux renversé, suggérant une confrontation violente ou un départ brusqué. Les quatre côtés du rectangle portent l'extrait d'un poème de Nelly Sachs, Juive allemande, prix Nobel de littérature en 1966¹².

⁹ Dans la Große Hamburger Straße, au n°27, il y a aussi une plaque — au-dessus du portail — qui nous rappelle le fait qu'une école pour garçons de la communauté juive y existait à l'époque. Voir, pour information sur la Große Hamburger Straße, Rebigier, 2010 : 9-12 ; voir aussi *The Information Portal to European Sites of Remembrance*, « Jewish Sites of Remembrance in Große Hamburger Straße », et *Center for Holocaust and Genocide Studies* [en ligne].

¹⁰ Voir *The Information Portal to European Sites of Remembrance*, « Jewish Sites of Remembrance in Große Hamburger Straße » [en ligne].

¹¹ Voir *Center for Holocaust and Genocide Studies* [en ligne] et *Un œil sur la 105*, 2011, « La mémoire : The Missing House of Christian Boltanski » [en ligne].

¹² La citation entière que l'on trouve sur la Koppenplatz est la suivante : « [1] ... O die Wohnungen des Todes, / Einladend bergerichtet / Für den Wirt des Hauses, der sonst [2] Gast war. / O ihr Finger, / Die Eingangschwelle legend / Wie ein Messer [3] Zwischen Leben und Tod - / O ihr Schornsteine, / O ihr Finger, / Und Israels Leib im Rauch durch [4] Die Luft ! » [... Oh les foyers de la mort, / Préparés de manière invitante / Pour l'hôte de la maison qui y fut autrefois [2] Un invité. / Oh vous doigts, / Marquant le seuil d'entrée / Comme un couteau [3] Entre la vie et la mort - / Oh vous ca of cities by country that have *Stolpersteine* » [en ligne].



© Maria Pia Di Bella (2011)

Fig.6 - Große Hamburger Straße :
« The Missing House »



© Maria Pia Di Bella (2012)

Fig.7 - Große Hamburger Straße :
ancien cimetière juif



© Maria Pia Di Bella (2012)

Fig.8 - Koppenplatz :
« La Chambre abandonnée »

Lieux de mémoire à Schöneberg

Le quartier de Schöneberg est apprécié depuis toujours par les intellectuels juifs pour ses rues paisibles et ses belles maisons de l'époque wilhelmienne de la fin du XIX^e siècle. Parmi les résidents, on a compté Claudio Arrau (1930-1937), Albert Einstein (1918-1932), Gisèle Freund (1908-1933), Wilhelm Reich (jusqu'en 1933) et Billy Wilder (1927-1928). Aujourd'hui, de nombreuses plaques rappellent ces souvenirs¹⁵.

¹⁵ Les « Lieux du Souvenir » [*Orte des Erinnerns*] de Stih et de Schnock sont un projet d'« Art dans l'espace public » approuvé par le Sénat de Berlin (*Die Senatsverwaltung für Bau und Wohnungswesen*) qui — à l'époque où ce sujet est conçu (1993) — était en charge de tous les projets dans l'espace public berlinois.

Ainsi, lorsque le Sénat et les autorités locales doivent choisir un monument pour commémorer le rôle des Juifs en « réveillant l'esprit par l'exploration du passé¹⁴ », ils optent pour un projet plus osé. Proposé par Renata Stih et Frieder Schnock, il ne se borne pas à rappeler le passé, mais fournit en outre des détails des nombreuses lois et règlements édictés par les autorités nazies à partir de 1933, commentant chaque disposition au moyen d'une image ou d'un symbole¹⁵.



Le résultat est, certes, un « Chemin de l'Holocauste » semblable à ceux que nous avons déjà présentés, mais il constitue surtout une « expérience augmentée » ; les deux artistes font prendre conscience de la complexité de l'histoire récente, tout en faisant ressortir l'absurdité de ces lois meurtrières. Le projet, intitulé « Lieux de souvenir : isolement et privation de droits, expulsion, déportation et assassinat des Juifs de Berlin pendant les années de 1933 à 1945 », fait penser à un labyrinthe. Il comporte quatre-vingt panneaux attachés chacun à un lampadaire. Une face du panneau porte un texte formulant l'essentiel d'une loi ou d'un règlement anti-juif, tout en

précisant sa date ; sur l'autre face, on trouve un commentaire par Stih et Schnock, figuré par une image artistique ou un symbole. Ces panneaux sont répartis un peu partout dans la zone du quartier bavarois. Pour aider les visiteurs à trouver le bon chemin, des plans individuels sont mis à leur disposition sur demande, un plan général étant affiché sur place. La visite exige un minimum de deux heures, mais elle peut aussi s'étaler sur plusieurs jours.



Fig. 9-1 et Fig.9-2 - Bayerischer Platz :
« Les Lieux du Souvenir »

¹⁴ Voir Kirsten Grieshaber, « German Artist Gunter Demnig Revives Names of Holocaust Victims » [en ligne] et Wikipedia, « List of cities by country that have *Stolpersteine* » [en ligne].

¹⁵ Rosetta Loy (1998) raconte, de façon émouvante, ses souvenirs d'enfance lorsque, à Rome, ses voisins juifs commençaient à « disparaître » ou bien à être faits prisonniers par la police fasciste.

Stolpersteine (Pierres d'achoppement)

Depuis 1992, le sculpteur berlinois Gunter Demnig produit à la main des cubes en laiton qu'il appelle des « pierres d'achoppement ». Son projet a reçu une approbation officielle en l'an 2000¹⁶. Pourquoi ce titre ? Les cubes sont insérés dans le pavage des trottoirs de la ville ; inattendus, ils font trébucher le promeneur, qui ensuite se penche, et lit¹⁷. Au centre de la face exposée sont inscrits les mots : « ICI VÉCUT »... À la ligne, en lettres capitales, le nom de la personne gravé et, à la ligne suivante, dans le cas des femmes mariées, le nom de jeune fille ; à la 4^e ligne, la date de naissance, et à la 5^e la mention « déporté(e) », avec la date exacte de l'arrestation ; ensuite, le nom du camp de concentration, à la ligne suivante la mention ASSASSINÉ(E), et enfin le nom du camp, dans de nombreux cas : AUSCHWITZ.

Chacun de ces « pavés » a été inséré devant la maison habitée par le déporté au moment de sa déportation par les nazis. Ensemble, ces objets insistent fortement sur le nombre de victimes envoyées à la mort. C'est la réponse parfaite à la prétention de certains de « ne pas avoir remarqué » la disparition de leurs voisins juifs¹⁸. Demnig souhaite ranimer ainsi le souvenir des millions de Juifs, d'homosexuels, de résistants et de gens du voyage qui périrent des mains des nazis entre 1933 et 1945. L'important ici, cependant, est l'individualisation de l'hommage – alors qu'ailleurs il est plutôt collectif –, permettant ainsi aux noms de survivre aussi longtemps que les « pierres d'achoppement » restent dans ces rues qui ont vu l'assassinat de millions d'habitants avant et pendant la Seconde Guerre mondiale.

Suivre le chemin indiqué par les pavés de Demnig, cependant, n'est guère facile ; l'effort exigé fait partie de l'idée de l'artiste. On peut évidemment avoir recours à la liste fournie sur *Wikipédia*, ou se limiter à une seule rue d'un quartier jugé emblématique. Il est fort possible que, dans un avenir proche, des listes détailleront diverses « pistes », permettant au public de voir les « pierres » de personnes connues ou d'êtres aimés.



© Maria Pia Di Bella (2013)



© Maria Pia Di Bella (2013)



© Maria Pia Di Bella (2013)

Fig. 10-1, 10-2, 10-3 -
Helmstedter Straße, 29 :
Gunter Demnig place,
six *Stolpersteine* [2-12-13]

- ¹⁶ Pour une liste alphabétique complète des noms désormais inscrits sur des *Stolpersteine*, voir *Wikipédia*, « *Stolpersteine in Berlin nach Namen sortiert* » [en ligne]. Le nombre de *Stolpersteine* à Berlin est — à la date du 12-05-2016 — de 7 000 et, en Europe, de 60 000 selon Deutsche Welle (DW), « 20 years of 'Stolpersteine' » [en ligne].
- ¹⁷ « Traditionnellement, les Juifs ne fleurissent pas les tombes, ils déposent en revanche une pierre sur la tombe, y compris lorsqu'ils ne connaissent pas personnellement le défunt, et 'ne font qu'accompagner les endeuillés'. Cette pierre représente la 'permanence' ». Voir *Wikipédia*, « Deuil dans le judaïsme : pèlerinage sur les tombes » [en ligne].
- ¹⁸ Pour des informations générales sur les mémoriaux berlinois, voir l'*Information Portal to European Sites of Remembrance*, un projet de la *Foundation Memorial to the Murdered Jews of Europe*. Cet *Information Portal* fait partie de l'exposition de l'*Information Center*, au-dessous des Stele du *Holocauste the Memorial in Berlin* [en ligne].

Politiques de la mémoire

Le Sénat berlinois a joué un rôle très actif en promouvant une politique de la mémoire, et ce depuis les années 90, en créant une forme non muséale de commémoration qui fait de l'espace même de la ville le site et le vecteur de la mémoire. Tous ces sites sont aisément accessibles à pied et la *Voie n°17* se trouve à l'intérieur de la gare de Grunewald, toujours en service. Le *Mémorial de la Synagogue Levetzow* fait partie d'un terrain de jeux très fréquenté. Le *Mémorial de la Déportation* au Pont Putlitz est placé à un endroit important pour la circulation ; il a souvent été endommagé par des bandes d'extrême droite, mais chaque fois, il a été minutieusement restauré.



© Maria Pia Di Bella (2012)

Fig. 11 - Steglitz :
le *Spiegelwand*

Cette politique berlinoise de la mémoire est-elle une réussite ? Lors de mes visites (de 2010 à 2016), je n'ai pas vu beaucoup de visiteurs sur les sites que j'ai visités, à l'exception du mémorial *La Bibliothèque vide* à Bebelplatz – site de l'autodafé des livres – du Spiegelwand à Steglitz et de la *Voie n°17* à la gare de Grunewald. Cependant, j'ai souvent constaté des traces laissées par des visiteurs émus qui ont déposé qui un petit caillou, qui une fleur en signe de piété familiale ou religieuse. Lors de mes discussions avec des amis et des collègues au sujet du développement de Berlin, je me suis rendu compte que ces monuments, et en particulier les fameuses « pierres d'achoppement », ont touché nombre d'entre eux aussi.

Pour l'instant, les touristes semblent préférer les sites confirmés, mieux connus : le Reichstag, restauré pendant les années 90 et désormais siège du gouvernement fédéral, Berlin étant redevenue capitale et symbole de l'Allemagne enfin réunie, supplantant Bonn ; ou la maison de la sinistre Conférence de Wannsee, où le 20 janvier 1942 fut discutée, organisée et mise en application la décision de déporter et « éliminer » les Juifs d'Europe de l'Est.

Quand ce circuit des monuments sera terminé – cela prendra encore quelques années –, le « Chemin de l'Holocauste » constituera – pour les habitants de la ville et ses visiteurs – une représentation du passé qu'ils doivent accepter pour ne point la revivre.

En conclusion, je voudrais souligner que les monuments et ce « Chemin de l'Holocauste » ne se bornent pas à témoigner d'une histoire ou à permettre au public ému de ressentir de l'empathie : ils servent aussi à interpeller les héritiers de ceux qui ont planifié et mis en œuvre l'Holocauste, en réactivant leur mémoire et leur conscience morale. Ces monuments font partie de toute une architecture qui condamne une époque entière de l'histoire allemande et en rendent l'oubli impossible. Voici sans doute pourquoi il a fallu tant de décennies pour construire matériellement et de façon durable la mémoire du génocide.

Références bibliographiques

Bernau N.,

2005, *Holocaust Memorial Berlin*, Berlin, Stadtwandel Verlag Daniel Fuhrhop.

Foundation for the Memorial to the Murdered Jews of Europe,

2005, *Materials on the Memorial to the Murdered Jews of Europe*, Berlin, Nicolai.

Loy R.,

1998, *Madame Della Seta aussi est juive*, Paris, Payot & Rivages.

1997, *La Parola ebreo*, Torino, Einaudi.

Rauterberg H.,

2005, *Holocaust Memorial Berlin, Eisemann Architects*, Baden, Lars Muller.

Rebiger B.,

2010, *Jewish Sites in Berlin*, Berlin, Jaron Verlag.

Schlör J.,

2005, *Memorial to the Murdered Jews in Europe Berlin*, Monaco de Bavière, Prestel.

Références en ligne

Center for Holocaust and Genocide Studies,

URL : <http://www.chgs.umn.edu/museum/memorials/berlin>

Chabad Lubawitsch Berlin,

URL : <http://www.chabadberlin.de>

Le Chemin de la Liberté,

« Le Chemin de la Liberté »

URL : <http://chemindelaliberte.fr/page-accueil/le-chemin-de-la-liberte>

Deutsche Bahn AG,

« A Place of Remembrance. The Track 17 Memorial at Grunewald Railway Station »

URL :

http://www.deutschebahn.com/en/group/history/topics/11886620/platform17_memorial.html?start=0&itemsPerPage=10

Deutsche Welle (DW),

« 20 years of 'Stolpersteine' »

URL : <http://www.dw.com/en/20-years-of-stolpersteine/a-19252785>

Grieshaber K.,

« German Artist Gunter Demnig Revives Names of Holocaust Victims », *ArtDaily.org*

URL : http://www.artdaily.com/index.asp?int_sec=2&int_new=39124

The Florida Center for Instructional Technology,

« A Teacher's Guide to the Holocaust »

URL : <http://fcit.usf.edu/holocaust/>

The Freedom Trail Foundation,

« Establishment of the Freedom Trail »

URL : <http://www.thefreedomtrail.org/freedom-trail/establishing-ft.shtml>

The Information Portal to European Sites of Remembrance,

« Deportation Memorial on Putlitzbrücke »

URL : <http://www.memorialmuseums.org/eng/staettens/view/1402/Deportation-Memorial-on-Putlitzbrücke>

« Jewish Sites of Remembrance in Große Hamburger Straße »

URL : <http://memorialmuseums.eu/eng/denkmaeler/view/1422/Jewish-Sites-of-Remembrance-in-Grosse-Hamburger-Strasse>

Un œil sur la 105,

2011, « La mémoire : The Missing House de Christian Boltanski »

URL : <http://artspla.over-blog.com/article-la-memoire-the-missing-house-de-christian-boltanski-74814976.html>

Wikipédia,

« Berlin Anhalter Bahnhof »

URL : https://en.wikipedia.org/wiki/Berlin_Anhalter_Bahnhof

« Deportationsmahnmal Putlitzbrücke »

https://de.wikipedia.org/wiki/Deportationsmahnmal_Putlitzbr%C3%BCcke

« Deuil dans le judaïsme : pèlerinage sur les tombes »

URL : https://fr.wikipedia.org/wiki/Deuil_dans_le_juda%C3%AFsme#P.C3.A8lerinage_sur_les_tombes

« Stolpersteine in Berlin nach Namen sortiert »

URL : <https://commons.wikimedia.org/wiki/User:OTFW/Bilder/Gedenktafeln/Stolpersteine/Name>

« List of cities by country that have *Stolpersteine* »

URL : https://en.wikipedia.org/wiki/List_of_cities_by_country_that_have_stolperstein

Fanny Arnaud est doctorante à l'EHESS (École des hautes études en sciences sociales) et membre associée de l'ISP (Institut des sciences sociales du politique). Ses thèmes de recherche portent sur la guerre d'ex-Yougoslavie, la mémoire des violences de masse, le tourisme post-conflit, les relations inter-ethniques, les frontières entre identité et altérité.

Mots-clés : guerre d'ex-Yougoslavie — Croatie — épuration ethnique — mémoire — nationalisme

Les paysages mémoriels en Croatie après la guerre d'ex-Yougoslavie

Fanny Arnaud,
EHESS

Considérant que la mémoire est plus révélatrice du présent que du passé d'un peuple, qu'elle est symptomatique de ses préoccupations actuelles, des représentations de son identité et de son rapport à l'altérité, j'ai choisi de m'intéresser aux représentations et usages du passé en Croatie, en particulier à la mémoire de la guerre d'ex-Yougoslavie (1991-1995). Lors de l'étude des différents dispositifs mémoriels rencontrés sur le terrain, il est apparu que les représentations mémorielles relatives à la guerre présentaient des similitudes flagrantes avec les discours nationalistes qui ont participé à la dislocation dans le sang de la Fédération yougoslave. Quels facteurs permettent d'expliquer cet état de fait ? Avant de tenter de répondre à cette interrogation, il importe de se pencher sur la guerre d'ex-Yougoslavie, afin d'analyser la problématique mémorielle à l'aune du contexte historique dans lequel elle s'inscrit. Je consacrerai donc la première partie de mon analyse aux rhétoriques nationalistes belligères et aux mécanismes de nettoyage ethnique à l'œuvre pendant la guerre. Dans une seconde partie, j'examinerai les caractéristiques du paysage mémoriel croate, en établissant une cartographie des lieux de mémoire qui jalonnent le territoire de Croatie. Enfin, je m'attacherai à montrer dans quelle mesure la mémoire officielle, qui présente l'apparence d'un récit consensuel, unanimement admis, n'est autre que le fruit de politiques mémorielles excluantes, destinées à promouvoir la conception de la « croacité » portée par les acteurs nationalistes, au pouvoir presque sans interruption depuis l'indépendance de la Croatie.

La guerre d'ex-Yougoslavie

À la fin des années 1980, la Fédération yougoslave, constituée de six républiques (Bosnie-Herzégovine, Croatie, Macédoine, Monténégro, Serbie, Slovénie) et de deux régions autonomes (Voïvodine et Kosovo), se trouve dans une situation de marasme économique et de crise idéologique. Le pouvoir central affaibli par la mort de Tito, le 4 mai 1980, est en proie à l'instabilité. D'autant que, dans un contexte géopolitique marqué par la chute du mur de Berlin, la déliquescence de l'Union soviétique et la fin de la Guerre froide, la Yougoslavie a perdu son rôle prépondérant sur la scène diplomatique. En effet, le mouvement des non-alignés, fondé en 1961 par Tito, Nehru et Nasser et regroupant vingt-trois États (Weibel, 2002), voit son impact stratégique faiblir dans un monde désormais multipolaire (Masson, 2005).

L'effervescence nationaliste

Dans les Républiques constitutives de la Fédération yougoslave, le multipartisme est instauré en 1989-1990 en vue des premières élections pluralistes. Avec la création de partis politiques et la constitution d'une société civile, un vent de démocratie souffle sur la région. Mais rapidement, l'espace public est monopolisé par les milieux nationalistes, qui trouvent dans la démocratisation une opportunité d'expression de leur idéologie et, dans la crise, une aubaine pour remporter des suffrages (Pusic, 1993).

Armés d'une propagande véhémente, fondée sur une conception essentialiste de l'identité, les partis nationalistes gagnent du terrain au sein de la Fédération.

Les acteurs politiques, issus des sphères politiques, académiques, artistiques ou médiatiques, prônent la création d'États nationaux fondés sur l'ethnicité (Masson, 2005). Cette conception ségrégationniste du peuplement implique la création de territoires ethniquement homogènes et nécessite la diffusion d'une taxinomie excluante qui définit les limites du groupe d'appartenance et ancre dans les esprits la biologisation de cette différence fondamentale entre soi et l'Autre, pour rendre les frontières infranchissables. Ainsi, en dépit de l'homologie de leurs principes fondateurs et de leurs idéaux, les milieux nationalistes qui émergent au sein de la Fédération portent des projets politiques foncièrement antinomiques, voire antagonistes. L'Union démocratique croate (HDZ¹), parti fondé en 1989 par Franjo Tuđman, prône la création d'un État-nation croate, incluant l'Herzégovine, autrement dit une « Grande Croatie ethniquement homogène »² où les Croates, souverains, seraient à l'abri de l'oppression, de la spoliation et de la discrimination dont ils seraient victimes depuis des « temps immémoriaux ». Si les inégalités existent de fait – accaparement des revenus issus du tourisme (Pinteau, 2011) par Belgrade, surreprésentation des Serbes parmi les officiers de l'armée et la direction des plus grandes entreprises du pays (Masson, 2005 ; Lukic, 2013) – elles sont néanmoins exagérées par les tenants du nationalisme qui les articulent à une relecture de l'histoire, dans laquelle les Serbes, diabolisés, sont érigés en ennemis héréditaires.

¹ *Hrvatska Demokratska Zajednica* (Union démocratique Croate) : parti politique croate de droite, conservateur et démocrate-chrétien.

² À ce sujet, voir l'ouvrage de Paul Hockenos, 2003.

Mais ces stratégies discursives anxiogènes ne sont pas l'apanage des milieux nationalistes croates, tant s'en faut. Elles sont largement utilisées par Slobodan Milošević, président de la Serbie, qui prône la suprématie de cette république au sein de la Fédération, ainsi que la fin de l'autonomie du Kosovo et de la Voïvodine avec leur retour dans le giron de Belgrade. La création de la « Grande Serbie », État mythique qui inclurait tous les territoires historiquement ou démographiquement serbes, implique l'annexion d'un tiers de la Croatie et des deux tiers de la Bosnie. Aussi, les autorités de Belgrade alimentent-elles, souterrainement, les velléités sécessionnistes des communautés serbes de Croatie et de Bosnie.

Afin de mobiliser les populations et de les gagner à leur cause, les chefs de file nationalistes serbes de Croatie (Milan Babić et Jovan Rašković, notamment) agitent le spectre du génocide en cas d'indépendance croate. Cet argumentaire se fonde sur les exactions et les massacres effectivement commis pendant la Seconde Guerre mondiale par l'État croate indépendant (Lukic, 2013). Cet État fantoche, mis en place par les puissances de l'Axe et dirigé par Ante Pavelić, et le mouvement des Ustaši – conçu comme « une organisation révolutionnaire armée qui lutte pour l'indépendance de la Croatie » (Sipic, 2011 : 6) – ont mené une politique de croatisation forcée, exterminant les populations non croates (Serbes, Juifs, Roms) et les opposants politiques entre 1941 et 1944, faisant des centaines de milliers de victimes.

Une telle rhétorique, alimentée par une propagande mêlant fantasmes, rumeurs et réécriture de l'histoire, instrumentalisant la peur et le ressentiment, trouve un écho parmi la communauté serbe de Croatie, désormais convaincue que la séparation est le seul moyen de se prémunir contre la menace que constitue cette altérité jugée hostile.

Au printemps 1990, le HDZ remporte les premières élections législatives croates et Tuđman devient le premier Président de la république de Croatie. Son investiture est suivie de différents gestes politiques qui sont interprétés, par les leaders serbes, comme des preuves de la nostalgie du pouvoir envers le régime oustachi : changement de monnaie et remplacement du dinar yougoslave par la kuna, changement de drapeau et remplacement de l'étoile rouge yougoslave par le blason à damier rouge et blanc ressemblant au drapeau ustaši, changement de la constitution – qui transforme le statut des Serbes de « peuple constitutif » en « minorité ».

Le Conseil National Serbe (CNS), créé le 25 juillet 1990, a pour objectif de représenter les Serbes de Croatie, mais le 16 mai 1991, il déclare la séparation de la Krajina du reste de la Croatie et son maintien dans la Yougoslavie, à l'issue d'un référendum qui remporte 99,8% des suffrages. Cette région autonome se dote de sa propre force armée et de ses propres instances gouvernementales.

De part et d'autre, la méfiance s'intensifie. À mesure que les tensions intercommunautaires s'exacerbent et que les incidents se multiplient, la « violence discursive », selon l'expression d'Alexandre Jaunait (2000), s'accroît, engendrant un cercle vicieux qui prépare la mise en acte de la « violence extrême » (Sémelin, 2002).

Au cours du printemps 1991, de nombreux heurts éclatent entre les forces de l'ordre croates et les forces armées serbes de la Krajina³, entraînant l'interposition de l'armée yougoslave (JNA⁴) à plusieurs reprises. Faisant valoir leur droit à faire sécession, les deux Républiques les plus prospères de la Fédération, la Croatie et la Slovénie, organisent un référendum relatif à leur indépendance. En Croatie, le scrutin est boycotté par la communauté serbe⁵ et le 19 mai 1991, le « oui » l'emporte à 94%. La Croatie proclame donc son indépendance, mais la région a déjà sombré insidieusement dans la guerre.

Les forces serbes de la Krajina entament la mise en œuvre de leur projet démographique, entraînant l'attaque de villages croates et le début des campagnes d'épuration ethnique à l'encontre des populations non-serbes. Comme l'ont démontré les investigations du Tribunal pénal international pour l'ex-Yougoslavie (TPIY), ces campagnes ont impliqué une multiplicité d'acteurs aux compétences et motifs variés. Selon Samuel Tanner (2007), dans le cas du nettoyage ethnique, l'État privatise l'exercice de la violence, afin de s'en décharger, entraînant le redéploiement et la diffusion du pouvoir de coercition. Outre les acteurs institutionnels (armée, police, défense territoriale), une multitude de foyers de coercition (criminels de droit commun, milices locales, réseaux de crime organisé, civils mobilisés et voisins-bourreaux) agissent en tant que relais du pouvoir et prennent part aux différentes facettes de la violence de masse : dénonciation, pillage, massacre, etc., selon des logiques qui relèvent pour une part de l'idéologie et pour une part d'intérêts locaux.

Au cours de l'année 1991, la ville de Vukovar, située à la frontière avec la Serbie, est réduite en cendres à l'issue de trois mois d'un siège impitoyable ; Dubrovnik, joyau architectural de l'Adriatique, classé au patrimoine mondial de l'UNESCO, est détruit. Ces événements provoquent l'émoi de la communauté internationale et conduisent à la reconnaissance internationale de l'indépendance de la Croatie le 15 janvier 1992. Les forces serbes s'emparent d'un territoire qui représente un tiers de la surface de la Croatie et affrontent les forces croates (Weibel, 2002). Le front de guerre s'étend sur plus de mille kilomètres. Un relatif statu quo s'installe, malgré des affrontements sporadiques, après la conclusion d'un énième cessez-le-feu et le déploiement de casques bleus de la FORPRONU sur le sol croate. Le conflit entre Croatie et Yougoslavie se déplace en Bosnie-Herzégovine dès le mois de mars 1992, pour s'achever en octobre 1995, grâce à l'intervention internationale contre les positions serbes.

Par deux opérations militaires de grande envergure, l'« Opération éclair » en mai 1995, et l'« Opération tempête », en août 1995, les forces croates parviennent à reconquérir la *quasi* intégralité du territoire croate, exception faite de la Slavonie Orientale, qui sera réintégrée pacifiquement en 1998. Ces deux opérations militaires provoquent la fuite massive de la population serbe⁶ peuplant ces régions, victime d'exactions commises par les forces croates ou poussée par la peur de représailles. En

³ Sur le détail des forces impliquées dans le conflit, voir Tanner, 2007.

⁴ *Jogoslavenska Narodna Armija* (Armée populaire yougoslave).

⁵ En 1991, la communauté serbe représente 12,2% de la population de Croatie, soit 581 000 personnes. Lors du premier référendum consécutif à la guerre, en 2001, elle compte 201 000 membres, soit 4,54% de la population de Croatie.

⁶ Le nombre de personnes déplacées ou réfugiées est estimé à 250 000 par le Haut-Commissariat aux réfugiés (Source [en ligne] : <http://www.unhcr.org/fr/news/stories/2005/8/4acf001ab/retour-croatie-10-ans-apres-loperation-tempete.html?query=croatie>).

décembre 1995, après d'interminables tractations, la signature des accords de paix de Dayton met fin au conflit entre la Croatie, la Serbie et la Bosnie-Herzégovine.

En Croatie, la guerre a fait des centaines de milliers de déplacés et de réfugiés fuyant les combats. Elle est responsable de 20 000 morts, des civils dans la grande majorité des cas (Rašković, 2013 : 63), d'environ 35 000 blessés, de la destruction de centaines de milliers de maisons, rendues inhabitables, de milliers d'hectares de terres agricoles transformées en champs de mines. Elle a détruit les infrastructures sanitaires, éducatives et culturelles situées dans les zones de combat, mais aussi les infrastructures industrielles et de transport, comme le détaillent Cviic et Cochez (1994).

Les mécanismes de l'épuration ethnique

L'épuration ethnique, telle qu'elle a été entreprise en ex-Yougoslavie, particulièrement en Croatie et en Bosnie, a été rendue possible par la déshumanisation progressive de l'Autre, processus que Jaunait décrit en ces termes :

« Au-delà de l'exclusion de l'ennemi de l'espace local de la mitoyenneté puis de l'espace national de la citoyenneté, les discours de guerre des conflits d'ex-Yougoslavie et du Rwanda cherchent à rejeter l'adversaire d'un champ beaucoup plus global, celui de l'humanité. C'est là l'ultime étape de la stratégie de différenciation poursuivie par les acteurs communautaristes : l'ennemi est bien radicalement différent, puisqu'il est à peine, voire plus du tout, humain » (2000).

Cette déshumanisation s'accomplit notamment au moyen de qualificatifs péjoratifs empruntés au règne animal, qui reviennent de façon récurrente dans la phraséologie nationaliste pour désigner cet Autre : mouton, cafard, rat ou chien. Maria Couroucli a étudié le sens de l'insulte « chien » en grec moderne et montre que ce qualificatif constitue une offense dans de nombreux contextes culturels, car le « chien est pensé comme une créature déchue et incestueuse, et, dans ce sens, il représente l'antithèse du code de comportement humain » (2005 : 229). Et d'ajouter plus loin que l'utilisation de ce qualificatif sert de borne dans la délimitation du groupe, l'insulte chien « vient renforcer l'importance de la frontière : le chien est à la fois le mécréant, l'ennemi, la femme impure, immorale, inhumaine » (*ibid.* : 230). Par l'usage de ce lexique qui rabaisse l'Autre, le dégrade et le rejette dans une altérité radicale, les chantages du vivre-séparé rendent ainsi toute cohabitation impossible.

Contrairement au génocide, l'épuration ethnique ne vise pas l'anéantissement de l'Autre, mais plutôt son bannissement, qui doit permettre de créer un territoire au peuplement homogène, par l'instauration d'une séparation géographique des populations. Comme l'énonce Chaslin « [p]lus qu'à l'extermination physique des populations, le nettoyage ethnique visait à leur expulsion. Il fallait pour cela les terroriser, leur offrir le sentiment d'une apocalypse » (1997 : 60).

Le recours à la violence de masse s'impose donc comme un moyen infaillible pour déplacer de force ou inciter à fuir en masse des habitants désormais considérés comme indésirables, c'est ce que Stéphane Rosière qualifie de « modification coercitive du peuplement » (2007 : 7). La propagation d'un sentiment d'insécurité

permettant de modifier l'investissement spatial de la communauté visée, une véritable politique de terreur est mise en œuvre, en préalable au transfert forcé de populations. Pour ce faire, différents moyens sont employés à l'encontre des civils : viols de masse, spoliation et destruction des biens individuels (matériel agricole, véhicules, maison, bétail, etc.), destruction du patrimoine culturel, architectural, monumental et religieux, détention en camps, torture, meurtres et exécutions arbitraires, travail forcé, profanation de lieux de mémoire et de lieux de culte, etc.

Au vu de l'ampleur et de la brutalité des pratiques observées, on peut recourir à la notion de violences extrêmes telle que l'emploie Jacques Sémelin pour « nommer une forme d'action spécifique, un phénomène social particulier, qui semble se situer dans un 'au-delà de la violence'. Le qualificatif 'extrême', placé après le substantif, marque précisément l'outrance et donc une radicalité sans borne de la violence » (2002 : 479).

Le caractère extrême de ces violences, outre leur application à grande échelle, tient au fait qu'il s'agit d'actes de cruauté destinés à souiller l'Autre, en plus de le faire souffrir. Ainsi que l'explique Amantina Osorio :

« La cruauté ajoute une intention de faire souffrir encore plus. Ce 'plus' ajoute un coefficient de souillure et de dégradation à la douleur de la victime : la cruauté est l'instrumentalisation *politique* (en termes d'enjeu de pouvoir) de cette douleur. Les cruautés extrêmes sont toujours une tentative d'épuiser l'hétérogénéité d'*Autrui*, de faire le tour de sa différence, de le posséder autrement qu'économiquement ou sexuellement » (2006 : 68 ; les italiques sont de l'auteure).

L'exercice de la cruauté passe par l'atteinte volontaire à l'intégrité morale et physique des personnes. Les violences extrêmes à l'œuvre pendant la guerre ne doivent donc pas être considérées comme des symptômes de folies singulières cumulées ou de barbaries individuelles combinées, ni comme le résultat de pulsions bestiales latentes, mais comme la conséquence d'une violence orchestrée politiquement. En effet, les pratiques de violence extrême ont été encouragées par une propagande les rendant acceptables, facilitées par la déshumanisation de l'ennemi, dans un climat d'incitation à la haine et un contexte d'impunité qui ont permis l'irruption d'une violence pouvant sembler irrationnelle voire inhumaine, mais qui est au contraire rationnellement planifiée, dans le dessein de servir le nettoyage ethnique (Sorabji, 1994). Ces crimes ne se produisent pas dans un contexte d'anomie, dans un vide socio-politique, mais sont circonscrits dans un temps et un espace donnés, ils résultent d'un « usage politique de la cruauté », selon l'expression de Véronique Nahoum-Grappe (2002 : 601). Selon l'auteure, les crimes commis dans le cadre du nettoyage ethnique – en particulier le viol et la destruction/souillure des marqueurs identitaires – relèvent de la profanation dans la mesure où ils s'attaquent au sacré non religieux du groupe. Ainsi, le recours à la profanation des lieux et des femmes et l'usage politique de la cruauté s'attaquent à la quiddité même du groupe, visent le délitement des liens d'attachement entre le groupe et le territoire, la destruction des liens généalogiques et la solidarité intracommunautaire, dans le dessein de faire fuir l'Autre définitivement.

La souillure et la cruauté des crimes perpétrés sont aggravées par le fait que la violence est généralement exercée par des proches, ce qui fait dire à

Xavier Bougarel qu'il s'agit d'un « crime intime » (2008). En effet, comme l'explique Sorabji : « Cette guerre a donné lieu à des violences très nombreuses commises entre voisins, collègues ou amis – entre gens qui se connaissaient personnellement et non entre représentants de forces impersonnelles » (1994 : 138). Cela accroît l'efficacité du nettoyage ethnique, car la violence entre voisins détruit irrémédiablement le tissu social, modifie les représentations de soi, de l'Autre et des lieux, compromettant toute cohabitation future.

L'ampleur des atrocités, des destructions et dommages subis pendant la guerre a occasionné un véritable traumatisme en Croatie, qui permet de comprendre la place qu'y occupe la mémoire de la guerre, deux décennies après la fin du conflit.

Un paysage mémoriel monumental : cartographie

Afin de saisir les usages publics du passé et la place occupée par la guerre d'ex-Yougoslavie dans le refaçonnement de l'identité croate post-yougoslave, j'ai entrepris une enquête ethnographique multi-située durant dix mois, entre juin 2011 et mai 2015. Au cours de cette enquête, j'ai procédé à l'observation de dispositifs mémoriels disséminés sur le territoire croate, j'ai assisté à des cérémonies et commémorations de la guerre d'ex-Yougoslavie et de la Seconde Guerre mondiale, participé à des visites guidées de sites touristiques, visité des musées, des expositions et des lieux de mémoire. J'ai par ailleurs effectué des entretiens auprès de décideurs politiques, d'employés du secteur touristique, d'enseignants du secondaire et de professeurs d'université, de vétérans et de conservateurs de musée, d'acteurs associatifs et de travailleurs sociaux, de représentants de la communauté serbe, d'étudiants et de simples habitants.

Parallèlement, j'ai entrepris une enquête de plus longue durée sur plusieurs sites choisis pour leur importance stratégique et symbolique : Zagreb, capitale de la Croatie, Vukovar, lieu emblématique de la « guerre patriotique » et Dubrovnik, haut lieu du tourisme croate.

Au cours de cette recherche, je me suis focalisée sur les lieux de mémoire matériels et idéels prééminents de la guerre d'ex-Yougoslavie parsemant le territoire et le calendrier croates : musées, mémoriaux, monuments, cimetières, cénotaphes, cérémonies commémoratives, expositions temporaires, enseignement scolaire, manifestations publiques. J'ai aussi porté une attention particulière aux dispositifs mémoriels non patrimonialisés, aux initiatives privées visibles dans l'espace public (« installations », graffitis, autocollants, t-shirts, bannières, banderoles, etc.), en ce qu'ils témoignent d'une appropriation de la mémoire par les individus.



Fig. 1 - Carte des lieux étudiés lors de l'enquête de terrain

© Epectura (2017)

Durant mon enquête de terrain en Croatie, j'ai pu constater qu'une myriade de lieux, discours, événements étaient consacrés au conflit, et il m'a semblé plus judicieux de prendre en considération le sens de cet ensemble comme un réseau dans lequel s'intègrent les dispositifs commémoratifs, plutôt que de procéder à la monographie de quelques lieux de mémoire épars. Cette perspective permet de saisir dans leur ensemble les représentations du passé que ce tissu mémoriel véhicule, formant une sorte de matrice mentale, dans laquelle sont socialisés les membres de la communauté nationale. Et cette perspective faisait d'autant plus sens que – d'après mes observations – de nombreux acteurs circulent entre ces différents dispositifs. J'ai donc choisi de considérer l'ensemble des dispositifs qui jalonnent le territoire et le calendrier national croates comme un paysage mémoriel.

En m'intéressant à la localisation spatiale des dispositifs mémoriels majeurs, j'ai pu constater l'existence de trois types de corrélation dans la mise en mémoire de la guerre d'ex-Yougoslavie : la concordance entre concentration des dispositifs mémoriels et lieux d'exercice du pouvoir étatique ; la concordance entre concentration de lieux de mémoire et hauts lieux de la guerre ; et la concordance entre occultation de la mémoire et hauts lieux du tourisme.

Concentration des dispositifs mémoriels et siège du pouvoir étatique : le cas de Zagreb

Il existe une correspondance – somme toute évidente – entre concentration de dispositifs mémoriels et lieux d'exercice du pouvoir étatique. Zagreb, capitale de la Croatie, bien que très peu affectée par les combats, concentre sur son territoire les instances en charge de l'élaboration et de la diffusion du récit officiel, ces acteurs que Johann Michel nomme « producteurs du régime mémoriel » (2010). On y trouve ainsi les organes étatiques qui participent à l'élaboration du récit officiel (le centre de documentation de la guerre patriotique, le musée d'histoire croate, le ministère des Anciens combattants, notamment), les vecteurs de diffusion de la mémoire (le musée de la ville de Zagreb – et ses salles consacrées à Zagreb en guerre –, diverses expositions temporaires consacrées ou liées à la guerre, la télévision nationale), ainsi que plusieurs lieux de mémoire (comme le monument aux morts « *Wall of pain* » situé dans le cimetière de Zagreb, de nombreuses plaques commémoratives). En cette ville sont également implantés de nombreux entrepreneurs et passeurs de mémoire étatiques et non étatiques : associations de vétérans, associations de victimes ou de familles de victimes de la guerre, conservateurs de musée, hautes sphères du clergé⁷, médias, chercheurs, acteurs politiques. Du fait du centralisme de l'État croate, c'est à Zagreb que sont élaborées les politiques mémorielles diffusées sur l'ensemble du territoire. C'est là aussi qu'ont eu lieu les différentes manifestations de protestation, les affrontements avec les forces de l'ordre, meetings, marches et installations qui ont pu fleurir lors du procès des généraux croates Ante Gotovina et Mladen Markač, inculpés par le TPIY pour les exactions commises contre la population serbe lors de la reconquête du territoire par les forces croates au cours de l'été 1995, ainsi que lors de l'affaire relative à l'usage du cyrillique opposant le gouvernement de centre-gauche aux lobbys des vétérans et familles de victimes, qui militaient contre l'introduction d'une signalétique bilingue à Vukovar (voir *infra*). Zagreb, siège du pouvoir politique, est donc le lieu où se cristallisent les luttes autour de la mémoire.

⁷ Sur la place du clergé dans la transmission de la mémoire en ex-Yougoslavie, voir Claverie, 2003.

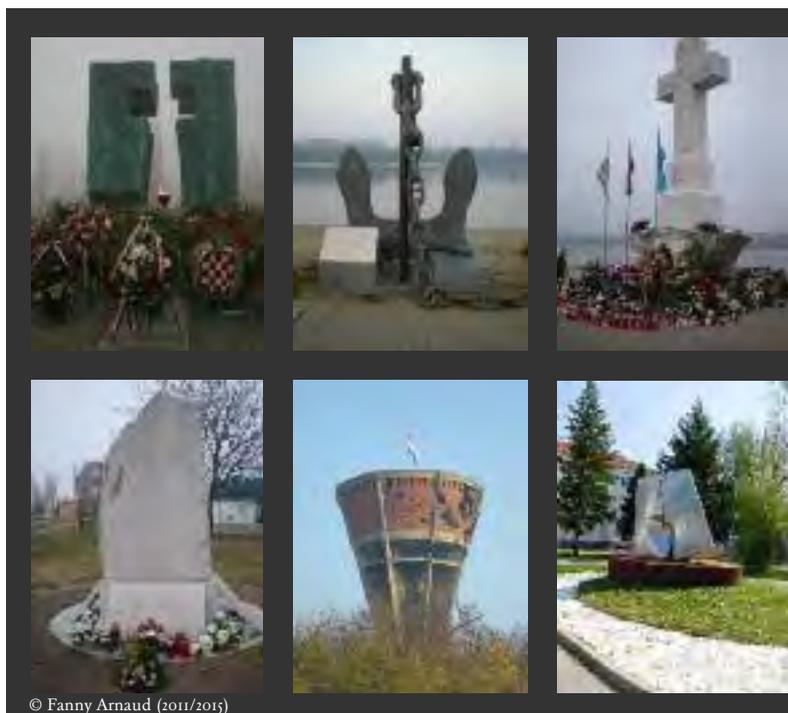
*Concentration des dispositifs mémoriels dans les hauts lieux de la guerre :
les cas de Vukovar et Knin*

Lors de mes enquêtes de terrain, j'ai aussi fait le constat d'une concordance entre localisation des lieux de mémoire et régions affectées par la guerre. Si cet état de fait est somme toute assez logique, il est particulièrement remarquable à Vukovar et à Knin, deux sites emblématiques de la « guerre patriotique » qui possèdent une forte charge symbolique dans l'histoire du conflit.

Vukovar, ville multiculturelle, située sur la rive occidentale du Danube, frontalière de la Serbie, a subi un siège impitoyable au cours de l'automne 1991. Prise en étau pendant trois mois, elle fut dévastée par l'artillerie serbe. La poignée de défenseurs qui s'acharnaient à la défendre durent se résigner à la reddition, à bout de munitions, de médicaments et de forces, en novembre 1991. Coupée du monde, privée de nourriture, d'électricité, d'eau courante et d'informations, la population réfugiée dans les caves a terriblement souffert du siège, avant de subir les exactions commises par les milices serbes à la chute de la ville. Les blessés, mais aussi des défenseurs, des habitants réfugiés à l'hôpital furent triés et chargés dans des bus, contrairement au protocole signé avec la Croix rouge. Ainsi, 261 personnes furent emmenées dans une ferme à l'abandon et molestées avant d'être abattues⁸. Aussi, Vukovar est-elle devenue le symbole du courage et du sacrifice croates, avant d'être érigée en symbole du martyr croate.

Knin, ville située à l'intérieur des terres dalmates, fut occupée par les forces serbes et devint la capitale de la Krajina sécessionniste dès le début de la guerre. Mais en août 1995, l'armée croate lança une offensive éclair mobilisant 100 000 soldats, afin de reprendre la ville et de reconquérir son territoire. Les forces serbes en pleine débâcle abandonnèrent la région dans la précipitation et utilisèrent les populations laissées sans défense comme bouclier humain. Ce fut l'occasion d'exactions de la part des forces croates, notamment d'évacuations forcées, d'expulsions, de meurtres, de pillages visant la population serbe, afin de procéder au nettoyage ethnique de la région. Mais la plupart des habitants avaient été évacués par les forces serbes de peur de représailles exercées par les forces croates (Lejeaux, 2005).

Du fait de leur place respective dans le déroulement du conflit, Vukovar et Knin constituent deux pôles complémentaires dans la mémorialisation de la guerre. Vukovar, emblème du martyr croate, est un espace d'affliction, d'hommage aux victimes, alors que Knin, emblème de la victoire croate, est un espace de célébration, d'hommage aux



© Fanny Arnaud (2011/2015)

Fig. 2 - Quelques exemples de dispositifs mémoriels rencontrés à Vukovar

⁸ Source [en ligne] : Tribunal pénal international pour l'ex-Yougoslavie, Jugement Mrkšić et consorts. Disponible sur : <http://www.icty.org/x/cases/mrksic/tjug/fr/070927.pdf>

héros. Chaque année, les cérémonies commémoratives les plus importantes du calendrier croate se déroulent à Knin, le 5 août, et à Vukovar, le 18 novembre, en présence des membres du gouvernement, des associations de vétérans, de familles de victimes et de milliers de citoyens.

Néanmoins, l'adéquation entre intensité du conflit et concentration des dispositifs mémoriels n'est pas systématique car un autre facteur influe sur la mise en mémoire de la guerre, ainsi que nous allons le voir.

Euphémisation de la mémoire et tourisme : le cas de Dubrovnik

Un troisième type de localisation des dispositifs mémoriels possède une importance tout aussi considérable. Il s'agit du lien entre visibilité de la mémoire et fréquentation touristique car le secteur touristique est la clef de voûte de l'économie croate. Or le tourisme de masse, balnéaire, familial et saisonnier, tel qu'il se développe en Croatie, s'accommode mal des spectres de la violence de masse, notamment ceux de la guerre d'ex-Yougoslavie. Cela implique l'invisibilisation de la mémoire de la guerre pour se conformer au cahier des charges du tourisme de masse⁹.

La politique mise en place par l'office croate du tourisme, depuis le début des années 2000, vise donc à faire oublier aux visiteurs étrangers le récent passé de violence, en axant les campagnes de promotion sur l'appartenance de la Croatie au monde méditerranéen. L'accent mis sur l'identité méditerranéenne du pays s'accompagne d'une occultation de la mémoire, d'une volonté de rendre invisible le passé de violence sur les sites consacrés au tourisme. Ainsi, dans les villes côtières, principales destinations de la clientèle internationale, la mémoire a été reléguée hors de la vue des visiteurs, à moins qu'elle ne s'exprime par des codes qui leur sont inaccessibles.

À ce titre, le cas de Dubrovnik, ville surnommée « la perle de l'Adriatique » par Lord Byron – appellation largement reprise dans la documentation touristique – et classée au Patrimoine Mondial de l'UNESCO depuis 1979, est emblématique. Assiégée et bombardée sans interruption entre octobre et décembre 1991 et en mai et juin 1992, la vieille ville a subi des dégâts considérables : 70% des bâtiments ont été endommagés, une centaine de civils et 200 défenseurs¹⁰ ont été tués, ce qui a entraîné l'exode de 33 000 personnes.

La médiatisation de l'attaque de Dubrovnik a provoqué, à l'époque, l'émoi et la mobilisation de la communauté internationale. La ville a alors été inscrite sur la liste du patrimoine en péril. Dès décembre 1991, alors que la guerre faisait rage, un plan de sauvetage a été élaboré conjointement par l'UNESCO, l'Institut pour la protection des monuments culturels de Dubrovnik et l'Institut de la réhabilitation de Dubrovnik. Des experts locaux et internationaux ont évalué les dommages, tenté des mesures de préservation afin de protéger les monuments, éléments architecturaux et œuvres d'art encore intacts et ont entrepris des mesures de conservation destinées à limiter les dommages dans les édifices déjà atteints. À

⁹ Sur le tourisme post-conflit en Croatie et les mesures de restauration de la touristicité croate, voir Arnaud, 2015.

¹⁰ Le terme de défenseurs (*branitelji*) désigne les membres des forces armées croates ou les volontaires qui ont participé à la défense de la Croatie entre août 1990 et juin 1996. Sur ce sujet, voir Schauble, 2006 et Pesorda, Gregov et Vrhovski, 2012.

l'issue du conflit, l'UNESCO a participé au financement et à la planification de la reconstruction, en partenariat avec différentes instances croates, et des travaux d'envergure ont permis de rendre rapidement à Dubrovnik son lustre d'antan.

La guerre n'est donc plus visible dans ce haut lieu du tourisme croate qui attire chaque année des dizaines de milliers de visiteurs, venus admirer son architecture exceptionnelle, visiter ses remparts, assister à son festival de musique classique en plein air, flâner sur le *Stradun* ou sur le vieux port... Les touristes ignorent bien souvent les souffrances endurées par la cité et ses habitants. Leur intérêt se porte sur les splendeurs de la ville et les attractions qu'elle a à offrir.

Il est possible de visiter le « mémorial des défenseurs croates », situé dans le Palais Sponza, mais peu de visiteurs s'y attardent, et seule une explication succincte y accompagne les images de la ville en flammes et les portraits des défenseurs tombés au combat.

Le musée de la guerre, quant à lui, est principalement destiné à un usage domestique, si l'on en juge par le fait qu'on ne trouve presque aucune traduction des matériaux, panneaux explicatifs et catalogues d'expositions. Le site, particulièrement difficile d'accès, se situe dans la forteresse napoléonienne de Srđ, que l'on rejoint uniquement par un téléphérique. Il ne figure ni sur les plans fournis par l'office du tourisme, ni dans les guides touristiques et aucune signalétique n'indique sa localisation. C'est dire s'il n'a pas vocation à attirer les visiteurs étrangers, et d'après les données que j'ai pu collecter, il en attire peu¹¹.

Le cas du monument aux morts de Dubrovnik est lui aussi révélateur de la volonté des pouvoirs publics locaux de ne pas exposer les traces de la violence passée dans la sphère touristique. Ce monument abstrait, financé par la municipalité de Dubrovnik à la demande d'associations de vétérans, est l'œuvre de l'architecte Igor Franić. Il s'agit d'un bloc rectangulaire composé de miroirs et d'un système de LED aux couleurs changeantes et portant gravé sur l'une de ses faces le mot « *Libertas* ». Contrairement aux autres monuments croates de la guerre d'ex-Yougoslavie, il ne porte aucune mention relative à la guerre, aucun marqueur identitaire ou religieux. Son édification a été l'objet de vives polémiques entre ses détracteurs, qui lui reprochent son caractère abstrait ne permettant pas d'accéder à sa signification, et les acteurs du tourisme, qui souhaitent que les visiteurs ne soient pas incommodés par une telle référence au passé sanglant de la ville. En effet, ce monument est situé entre l'office du tourisme et la Porte Pile, principal point d'accès à la vieille ville. Ce lieu draine donc un flux incessant de visiteurs étrangers, que la présence d'un monument aux morts de la guerre d'ex-Yougoslavie pourrait troubler si l'on en croit le personnel de l'office du tourisme de Dubrovnik :

« Les touristes qui viennent ici, ils ne s'intéressent pas à la guerre ; pour la plupart, ils n'ont même pas idée de ce qui s'est passé ici, et ils ne veulent pas savoir. Ils sont là en vacances, pour profiter de la beauté de la vieille ville, qui est réputée internationalement, et du climat. Il ne faut pas leur imposer nos souvenirs, ils ne sont pas là pour ça, c'est pas comme à Auschwitz ou à Ground Zero !¹² ».

¹¹ Il n'existe pas de statistiques relatives à la nationalité des visiteurs. Toutefois, il est notable que ceux-ci représentent moins de 5% des touristes accueillis à Dubrovnik (toute nationalité confondue). Vraisemblablement, le musée ne s'inscrit pas dans l'espace touristique de la ville.

¹² Extrait d'entretien avec une employée de l'office du tourisme, Dubrovnik, 5 juillet 2011.

La mémoire de la guerre n'est pas réprimée ou interdite, comme on peut l'observer dans d'autres contextes, mais elle est édulcorée. Sa présence affleure avec discrétion. Elle s'exprime de façon atténuée, euphémisée, par le recours à des symboles et une iconographie inaccessibles aux visiteurs étrangers, afin de ne pas contrarier les desseins du tourisme local, qui requiert des espaces paisibles, sûrs, des lieux apolitiques propices au bien-être, à la distraction, à la consommation. Cette configuration est diamétralement opposée à la relation qu'entretiennent tourisme et mémoire en Bosnie, notamment à Mostar et Sarajevo, où la guerre est devenue une attraction touristique *sui generis*¹⁵.

L'exemple de Dubrovnik illustre la tension entre mémoire et tourisme à l'œuvre en Croatie. Mais il ne s'agit pas d'un cas exceptionnel, tant s'en faut. Cette situation constitue même la norme dans les localités touristiques croates.

De l'illusion d'une mémoire unifiée à la réalité d'une mémoire fragmentée

Le message véhiculé : un récit national de victimisation

L'analyse des symboles, marqueurs identitaires, énoncés et épitaphes figurant sur les plaques, stèles et monuments, ainsi que l'examen des dispositifs muséographiques de médiation (panneaux explicatifs, cartels accompagnant les artefacts exposés, brochures et catalogues d'exposition) et de la scénographie des différents musées, mémoriaux et expositions temporaires étudiés lors de l'enquête de terrain, permettent d'accéder aux normes mémorielles locales et de dégager le message véhiculé par ces différents dispositifs.

En procédant de la sorte, on peut appréhender les représentations endogènes du conflit, leurs canaux de diffusion et les acteurs de cette transmission. Certes, à travers ces dispositifs mémoriels, on accède principalement aux normes mémorielles telles qu'elles sont promues par les instances gouvernementales et que Johann Michel désigne comme la « mémoire publique officielle » (2010).

Mais, s'ils n'ont pas le monopole de la production et de la diffusion des représentations collectives du passé, et s'il existe d'autres sphères de fabrication de la mémoire collective, les pouvoirs publics croates façonnent un cadre cognitif, une « matrice de perceptions et de représentations » (*ibid.* [en ligne]), dans lequel les citoyens sont socialisés. Car les pouvoirs publics possèdent les moyens d'orienter les représentations du passé et de promouvoir une certaine lecture de l'histoire, ainsi que l'expose Michel :

« [...] les autorités publiques disposent d'un mode de légitimation dont ne peuvent se prévaloir les autres institutions sociales pour régler les mémoires. Ce mode de légitimation accorde aux acteurs publics un pouvoir de contrainte – corrélé avec la monopolisation d'instruments d'action publique mémorielle – qui revendique à s'exercer avec succès non sur une institution sociale en particulier mais sur l'ensemble des administrés d'une collectivité donnée. Les représentations mémorielles, lorsque celles-ci sont produites par les institutions publiques, sont censées s'imposer à l'ensemble des membres de la société » (*ibid.* [en ligne]).

¹⁵ À ce sujet, voir l'article de Patrick Naef, 2012.

Ainsi en est-il dans le cas croate. Il émerge de ces différents dispositifs une conception particulière du conflit que l'on pourrait qualifier de récit national de victimisation. La Croatie – entité personnifiée – est présentée comme la victime d'une agression serbe illégitime et de la barbarie de l'ennemi. La « guerre patriotique », selon l'expression vernaculaire « domovinski rat », est considérée comme l'acte fondateur d'une Croatie indépendante et souveraine, comme une guerre de défense, juste, pour la souveraineté de l'État, pour l'intégrité de la Patrie, comme une lutte mythique entre le bien et le mal qui se conjugue au mythe des origines de la Nation. La définition des catégories de victimes et de bourreaux se base sur une appartenance ethno-nationale réifiée, qui s'accompagne d'une polarisation de l'analyse entre « soi-victime »¹⁴ et l'« autre-bourreau ».

On ne trouve aucune évocation des exactions commises contre la minorité serbe avant, pendant et après le conflit et dénoncées par Amnesty International (2010), des entraves au retour des réfugiés serbes pourtant constatées par le Haut-Commissariat aux Réfugiés, et des discriminations fondées sur des critères ethniques ; aucune mention non plus de la part de responsabilité croate dans le conflit ou de l'implication des forces croates contre la population musulmane en Herzégovine. Nulle part, il n'est fait état des exactions commises lors de la reconquête du territoire en 1995. Tout cela est passé sous silence et reste absolument tabou deux décennies après la guerre.

Cependant, cette interprétation victimaire n'est pas spécifiquement croate, car toutes les parties du conflit recourent à cette rhétorique, qui consiste à imputer la responsabilité des événements à l'ennemi, à accuser l'adversaire de barbarie, à faire le décompte des morts pour équilibrer la balance des responsabilités et à s'arroger le statut de victime. Cela fait écho aux propos de Christina Koulouri dans l'introduction de l'ouvrage consacré à l'interprétation du passé et l'enseignement de l'histoire dans les Balkans qu'elle a coordonné :

« [...] il apparaît que la production d'interprétations du passé diamétralement opposées est une 'maladie' commune à tous les nationalismes, et que ces doublons peuvent d'autant plus proliférer qu'il y a de voisins. Autant de voisins, autant d'histoire nationales concurrentes. Au-delà de leurs différences et de leurs exclusivismes apparents, ces histoires nationales présentent une même structure, des concepts semblables, des finalités similaires et un discours normatif. Ce qu'elles partagent le plus communément, c'est une interprétation unilatérale et dogmatique de l'histoire dans laquelle la voix de l'autre n'a pas de place » (2007 : 26).

La mémoire de la guerre : ressource clef dans la redéfinition de la « croacité »

Il émane de ce paysage mémoriel l'impression d'une mémoire unifiée, consensuelle. Pourtant, il s'agit d'une illusion entretenue à dessein, car la mémoire constitue une ressource de taille dans la constitution de la nouvelle identité nationale. Avec l'effondrement du système politique et idéologique yougoslave, la Croatie doit élaborer une identité nationale qui lui soit propre, créer un nouveau mode de cohésion sociale, définir les frontières d'un endogroupe et d'un exogroupe, qui diffèrent des périodes antérieures, et notamment des appartenances saillantes à l'époque yougoslave, telle la classe ou le parti, et cela est d'autant plus important au sortir de la guerre.

¹⁴ La catégorie de héros, qui opère aussi dans la lecture du conflit, ne fera pas ici l'objet d'un développement.

Alors, outre ses vertus pédagogiques, sa vocation à transmettre aux générations futures le récit officiel sur le passé, la mémoire occupe une place centrale dans la mythologie nationaliste. Elle est au fondement de la nouvelle « communauté imaginée » (Anderson, 2002), au même titre que des déterminants culturels classiquement employés dans la construction de l'identité nationale depuis le XIX^e siècle, tels que la langue, la religion et le territoire.

En créant le sentiment de valeurs et d'idéaux partagés par-delà la diversité culturelle qui caractérise la Croatie – tiraillée entre ses influences méditerranéenne, balkanique, centre-européenne –, la mémoire permet de fédérer la société croate, de la faire exister, en matérialisant une communauté de destin, en donnant un caractère d'évidence à cette construction historique récente.

Du fait des caractéristiques de la guerre, la mémoire ne peut donc pas souffrir la contradiction, ce qui équivaldrait à mettre en cause la mythologie nationaliste, celle-là même qui a débouché sur l'indépendance du pays et donc, par ricochet, à remettre en question le système de légitimation du pouvoir, fondé non plus sur la domination du parti, mais sur la nation comme nouvelle forme de « collectivisme » et de « solidarisme » (Pusic, 1993 : 372). Or, cette remise en question est d'autant plus inconcevable qu'elle fait écho à la remise en question de la souveraineté nationale par les leaders serbes, à l'origine de la guerre.

La mémoire de la guerre constitue donc un « ordre cognitif despotique », selon l'expression que Jean-François Macé (2012 : 60) utilise pour qualifier le franquisme. En effet, la diffusion de cette mémoire dogmatique, où l'Autre est considéré comme une menace à l'unité et à l'intégrité de la Patrie, s'accompagne d'une violence narrative à la fois insidieuse et de grande ampleur : censure et répression souterraines permettent d'entériner un récit hégémonique et incontestable, en muselant les foyers alternatifs de la mémoire (par la censure des médias et journalistes indépendants, la diminution des crédits alloués aux associations œuvrant dans le domaine de la reconstruction du vivre-ensemble et des initiatives pour la paix).

Le retour au pouvoir de l'aile dure du HDZ, en 2015, après une parenthèse de cinq ans durant laquelle le pays fut gouverné par une coalition de centre-gauche, s'est accompagné de nombreux gestes symboliques qui renforcent cette représentation canonique du passé et de mesures autoritaires destinées à réduire au silence les voix dissidentes et à attiser la haine et l'intolérance vis-à-vis de la communauté serbe de Croatie¹⁵.

Les acteurs qui ont le plus farouchement œuvré à l'indépendance de la Croatie, à savoir le HDZ et l'Église catholique, sont aussi ceux qui ont façonné le paysage mémoriel depuis la fin de la guerre. C'est pourquoi la mémoire de la guerre présente tant de similitudes avec les rhétoriques nationalistes belligères des années 1990.

¹⁵ Le SPD (*Socijaldemokratska Partija Hrvatske*), principal parti d'opposition au HDZ, a été au pouvoir en Croatie de 2000 à 2003 avec un gouvernement dirigé par Ivica Račan et, de 2010 à 2015, après l'élection d'Ivo Josipović à la présidence. Mais contrairement à ce qu'on pouvait escompter, cette alternance politique n'a eu qu'un effet limité sur les politiques mémorielles. Malgré les discours d'ouverture et les gestes de rapprochement entre la Croatie et la Serbie entrepris par Račan et Josipovic, l'emprise du HDZ sur les politiques mémorielles s'est poursuivie, comme en témoigne, notamment, la plainte pour génocide déposée contre la Serbie auprès de la Cour internationale de justice en 2008.

Comme nous l'avons analysé précédemment, les opérations de nettoyage ethnique, caractéristiques de la guerre d'ex-Yougoslavie, avaient pour vocation le départ en masse de populations considérées comme indésirables par les apologues du nationalisme. Aussi, dans une perspective d'appropriation pérenne des territoires convoités, il était nécessaire d'empêcher le retour des dites populations, une fois la guerre achevée, ainsi que l'expose Sorabji à propos de la Bosnie-Herzégovine :

« Les brutalités visent à humilier, terroriser et tuer la population 'ennemie' afin de l'expulser du territoire, mais aussi à transformer les présupposés communs aux victimes et à leurs persécuteurs quant à la nature même des groupes et des limites identitaires, cela afin de prévenir tout retour futur de la population exilée » (1994 : 137).

Par conséquent, cette violence à l'encontre des individus s'est accompagnée d'une violence symbolique à l'encontre de l'espace, contre les paysages.

Car le paysage, ainsi que l'expose Anne-Marie Broudehoux, n'est pas seulement un biotope, c'est aussi et surtout une construction sociale. Pour l'auteure, le « paysage joue donc un double rôle à cet égard : d'une part, en tant que produit d'une société, il incarne ses valeurs, ses idées et ses conflits ; d'autre part, le paysage est essentiel à la construction et à la reproduction de cette société, que ce soit en facilitant ou en contraignant l'action sociale ou en véhiculant les idéologies et la mémoire collective à travers divers chapitres de l'histoire » (Broudehoux, 2006 : 1).

Le paysage donne ainsi à voir l'appropriation du territoire par le groupe qui y appose sa marque, au moyen de l'architecture, de l'art, des monuments, de la toponymie. En tant que vecteur des valeurs du groupe, de sa mémoire, de son imaginaire, il joue un rôle central dans la définition et la transmission identitaire collective. D'où l'acharnement à détruire systématiquement toute trace de la présence de l'Autre, ses marqueurs identitaires, son patrimoine culturel, caractéristique de la guerre en ex-Yougoslavie.

Comme l'explique Michel Sivignon, la purification ethnique s'en prend à des populations en tant qu'habitants :

« c'est-à-dire des hommes qui entretiennent avec le sol qu'ils cultivent, la maison qu'ils occupent et qu'ils ont construite, la vallée dont ils observent tous les matins les cieux changeants, une relation de connivence et finalement de possession. C'est pourquoi la purification ethnique s'en prend aussi aux paysages, qu'il convient de nationaliser en détruisant les signes dont, dans l'avenir, les habitants qu'on a chassés pourraient se recommander pour justifier leur retour » (1993 : 217).

Il s'est agi d'anéantir l'ancrage matériel, affectif et mémoriel de l'Autre sur le territoire, de détruire les signes dont les populations que l'on a chassées auraient pu se prévaloir pour justifier leur retour. Outre la destruction des biens de l'Autre, les belligérants se sont alors attaqués aux villes multiethniques – Vukovar, Osijek, Dubrovnik, mais aussi, Mostar, Sarajevo, etc. – en tant qu'espaces de mixité et donc, par définition, d'impureté, afin de les transformer en espaces mono-ethniques. Bogdan Bogdanovic (1993) a conceptualisé sous le terme d'urbicide cette destruction intentionnelle et systématisée des villes au cours de la guerre.

Bénédicte Tratnjek (2012) recourt à ce prisme pour analyser la destruction du vivre-ensemble, par-delà le temps des combats, par l'instauration d'une géographie de la peur durable. Pour l'auteure, la destruction des lieux ordinaires ne se fait pas de manière aléatoire, mais selon qu'ils font sens pour les habitants ordinaires, et en tant qu'ils constituent des espaces de rencontre entre les groupes au cœur de la ville.

Dans ces circonstances, les dispositifs mémoriels sont conçus, au-delà de leur fonction commémorative, comme des marqueurs identitaires qui parsèment le territoire autrefois disputé, afin de signaler à l'ennemi d'hier la réappropriation de cet espace. En matérialisant la mémoire de la guerre dans le paysage par la construction de monuments, de musées, de stèles, etc., les autorités croates cherchent à recréer un lien brisé avec le territoire, en y apposant les marqueurs identitaires et les symboles du groupe majoritaire et dominant politiquement. La mise en mémoire de la guerre d'ex-Yougoslavie se caractérise par un foisonnement de dispositifs mémoriels avec la création ou la patrimonialisation d'une pléthore de lieux. La mémoire participe ainsi à sanctuariser l'espace, à sacrifier le territoire, d'autant plus que dans la commémoration de la « guerre patriotique », mémoire et religion sont intrinsèquement liées, comme en témoigne la présence de dignitaires religieux, l'organisation d'offices religieux et l'omniprésence de symboles catholiques dans les commémorations auxquelles il m'a été donné d'assister.

Au vu de ces circonstances, on comprend que la mémoire de la guerre, telle qu'elle est véhiculée par les différents dispositifs mémoriels, présente l'aspect d'un récit monopolistique, monolithique excluant et simplificateur : « Nous, les Croates, les bons versus eux, les Serbes, les méchants ». Ainsi, par-delà la diversité et la multiplicité de ces dispositifs, le paysage mémoriel croate semble finalement unifié.

Toutefois, si la lecture victimaire semble faire l'unanimité au premier abord, la mémoire de la guerre est pourtant beaucoup moins lisse et consensuelle que ne voudraient le faire croire les tenants de la version officielle. D'autres narrations existent, souterraines. Si ces récits mémoriels alternatifs n'ont pas droit de cité et ne peuvent être incorporés au récit officiel, il n'en demeure pas moins que ce dernier et la mémoire qu'il porte sont sujets à controverse.

La mémoire de la guerre : un objet socialement disputé

La mémoire constitue une ressource aisément mobilisable dans le domaine politique et social. Du fait des émotions qu'elle suscite, de son caractère sacré, elle constitue un levier efficace. Elle est donc disputée par des acteurs qui cherchent à asseoir leur légitimité, à défendre leur statut, leurs droits, leur position sur l'échiquier politique, à mobiliser – un électorat, des soutiens – en instrumentalisant l'argument de la mémoire pour servir leur cause, leurs intérêts, leurs revendications. Cette ressource est revendiquée par différents acteurs qui se considèrent comme les détenteurs attitrés de la seule mémoire autorisée (clergé, association de vétérans et HDZ, notamment).

Si on se fie au discours ambiant véhiculé par ces entrepreneurs de mémoire nationalistes, la lecture victimaire fait l'unanimité au sein de l'endogroupe, ce « Nous » fondé sur l'appartenance ethno-nationale. Or, cela va sans dire, parmi les « Croates », il existe des dissensions relatives à la mémoire et ses usages. Comme j'ai pu le constater lors de mes différents séjours sur le terrain, tout le monde

n'adhère pas unanimement au récit dominant, ni à la conception essentialiste de l'identité qui la sous-tend, loin s'en faut.

Qu'elles émanent des militants des droits de l'homme, des « Yougonostalgiques » (Popovic, 2013), des « antifascistes », de la jeunesse urbaine diplômée et cosmopolite, des intellectuels de gauche ou d'acteurs du milieu associatif, des lectures alternatives et dissidentes se font jour. Elles critiquent les usages de la mémoire de la guerre et s'insurgent contre les dérives auxquelles ils donnent lieu, notamment le fait que la mémoire soit utilisée dans le dessein de construire une société excluante, intolérante et « croatisée ». Ainsi, des organisations comme Dokumenta, Centar za mir, GOLJP (Comité civique pour les droits humains) ou encore CMS (Center for Peaces Studies) œuvrent pour que toutes les facettes de la guerre soient divulguées et luttent notamment pour la reconnaissance des crimes commis par les forces croates à l'encontre des populations non-croates. Ces différents acteurs ont inscrit la « confrontation avec leur passé » au tableau de leurs activités, et ils tentent de diffuser les résultats de leurs investigations auprès du grand public. Seulement, leurs voix sont presque inaudibles tant elles sont minoritaires et leur audience limitée.

De plus, l'opposition manichéenne « croate » *versus* « serbe » évacue de la scène mémorielle toutes les autres minorités présentes en Croatie qui constituent pourtant 10 % de la population d'après les données issues du dernier recensement (2011). Cette dualité fait aussi abstraction de tous les individus issus de familles « mixtes » qui ne se reconnaissent pas dans cette conception polarisée du passé et de la société croate.

La lecture victimaire croate est rejetée en bloc dans la communauté serbe qui lui oppose sa propre mémoire. Cependant, de même qu'il n'existe pas une mémoire unifiée au sein de la communauté croate, on ne peut parler d'une mémoire partagée et consensuelle au sein de la minorité serbe de Croatie. Ici aussi, il faut noter des divergences, des dissensions, des conflits, les représentations individuelles du passé variant selon les situations. Toutefois, si l'on tient compte des prises de position des représentants de la communauté serbe, on note qu'elles ont en commun un point de vue victimaire et que la mémoire de la communauté serbe est antagoniste de la mémoire officielle croate. Par conséquent, cette mémoire ne circule guère en dehors de l'entre-soi.

Le récit porté par les milieux nationalistes serbes de Croatie est aussi radical et excluante que le discours de victimisation croate. Il s'agit de présenter la Croatie indépendante comme un État oppresseur, poursuivant en silence l'homogénéisation ethnique entamée à la fin de la guerre par le recours à la violence symbolique, pratiquant dans l'ombre un véritable ethnocide et refusant de reconnaître les crimes, discriminations et abus dont ont été victimes les Serbes, avant, pendant et après la guerre. Les récits croate et serbe ont beau présenter de nombreuses similitudes, ils n'en sont pas moins fondamentalement antagonistes, ce qui est source de tensions – souvent larvées mais parfois ouvertes – entre les deux communautés, qui jugent qu'aujourd'hui justice ne leur a pas été rendue. Ce sentiment d'injustice s'exprime notamment par un vandalisme croisé à l'encontre des monuments de l'Autre ou par le boycott de ses commémorations.

Conclusion

À l'heure actuelle, on se trouve au « temps *tl* » de la mémorialisation. La mise en mémoire est presque concomitante du temps de l'événement, il y a quasi-immédiateté dans la constitution de lieux de mémoire et la mise en œuvre des commémorations. Cette première phase se caractérise aussi par la saturation de l'espace, avec une superposition entre espace mémoriel et espace de l'événement. Dans le cas de Vukovar (qui est le plus emblématique et le plus riche), on dénombre une vingtaine de lieux de mémoire de plus ou moins grande importance, disséminés dans le paysage urbain (pour une ville qui compte aujourd'hui environ 27 000 habitants). Ces différents mémoriaux, musées, monuments, centres commémoratifs, stèles se situent, pour la plupart, à l'emplacement des lieux où s'exerça la violence (hôpital « cimetière des chars », ferme et charnier d'Ovčara, ancienne caserne de la JNA, centre-ville). Mais du fait de la superficie restreinte de la ville, la majorité des lieux se concentrent sur une surface limitée, propice au tourisme mémoriel (scolaire, lié aux cérémonies commémoratives du mois de novembre, touristes étrangers en croisière sur le Danube). D'ailleurs, les lieux les plus emblématiques s'inscrivent dans le circuit proposé par l'agence *Danubium Tours* à destination des visiteurs étrangers ainsi que dans le circuit pédagogique à destination des élèves. Ces sites, ajoutés aux ruines qui persistent çà et là dans le centre-ville, permettent d'inscrire le souvenir dans l'espace vécu, dans les territoires du quotidien. Ils s'adressent aux habitants afin qu'ils s'approprient leur histoire.

Pour Nora, « il y a des lieux de mémoire parce qu'il n'y a plus de milieux de mémoire » (1984 : XVII), mais on pourrait tout aussi bien envisager la prolifération de monuments et l'effervescence mémorielle à l'œuvre dans la Croatie post-conflit comme le symptôme d'une volonté d'oublier. C'est une même logique qui préside dans le cas de la Shoah, ainsi que le suggère Young et Tomiche : « Il se peut que la tendance initiale à mémorialiser des événements tels que l'Holocauste ait en réalité à sa source le désir, égal et opposé, de les oublier » (1993 : 735). À Vukovar, les habitants que j'ai pu interviewer ont en effet l'impression de n'exister aux yeux de la Nation que durant les cérémonies de novembre, quand la ville, ses monuments, ses mémoriaux sont parés de drapeaux, de couronnes de fleurs et de veilleuses aux couleurs de la patrie et se retrouvent, quelques jours durant, sous le feu des projecteurs, avant de retomber dans l'oubli pendant un an.

Si la saturation de l'espace par les dispositifs mémoriels est une réalité indéniable, il est à noter que, paradoxalement, la communication de la mémoire aux jeunes générations souffre d'importantes faiblesses. En effet, il y a peu de transmission familiale et l'enseignement de cet épisode historique est assez lacunaire malgré la place qui lui est accordée dans les manuels scolaires, comme me l'ont affirmé plusieurs professeurs d'histoire du secondaire rencontrés sur le terrain. Cette transmission intergénérationnelle pose problème, à tel point que les pouvoirs publics ont dû récemment mettre en place un programme de voyage scolaire à Vukovar, obligatoire pour les élèves de quatrième, afin d'enseigner l'histoire récente aux futurs citoyens, de leur inculquer le sentiment d'une expérience et d'un destin partagés. Cependant, une importante portion de la population – en particulier les jeunes générations, nées pendant ou après la guerre – est plus préoccupée par l'emploi, l'éducation, l'avenir, que par la mémoire de la

guerre, dans un pays où, avec la crise économique, le chômage atteint 17,5% de la population active. La jeunesse urbaine éduquée aspire à une existence plus libérale dans un pays où l'Église catholique exerce une puissante influence sur la vie sociale et politique. Elle n'est pas non plus dupe de l'instrumentalisation de la mémoire servant à masquer l'absence de solutions économiques viables pour le pays et les scandales judiciaires impliquant des hauts responsables du HDZ qui ont entaché la réputation du parti.

Références bibliographiques

Amnesty International,

2010, *Behind a Wall of Silence. Prosecution of War Crimes in Croatia* [en ligne]. Consulté le 4 mai 2011.
URL : <https://www.amnesty.org/en/documents/eur64/003/2010/en/>

Anderson B.,

2002 (1983), *L'imaginaire national. Réflexion sur l'origine et l'essor du nationalisme*, Paris, La Découverte.

Arnaud F.,

2015, « Memory of War in Croatia : Between Tourism and Nationalism » in Couroucli M. (ed.), *Balkan Heritages : Negotiating History and Culture*, Londres, Ashgate : 161-185.

Bogdanovic B.,

1993, « L'urbicide ritualisé » in Nahoum-Grappe V. (dir.), *Vukovar, Sarajevo ... La guerre en ex-Yougoslavie*, Paris, Éditions Esprit : 33-37.

Bougarel X.,

2008, « Voisinage et crime intime », *Confluences Méditerranée*, 64 : 83-98.

Broudehoux A.-M.,

2006, « Introduction » in Broudehoux A.-M. (dir.), *Paysages construits. Mémoire, identité, idéologie*, Québec, Éditions Multimondes : 1-8.

Chaslin F.,

1997, *Une haine monumentale. Essai sur la destruction des villes en ex-Yougoslavie*, Paris, Descartes et Cie.

Claverie E.,

2003, *Les guerres de la vierge. Une anthropologie des apparitions*, Paris, Gallimard.

Couroucli M.,

2005, « Du cynégétique à l'abominable. À propos du chien comme terme d'injure et d'exclusion en grec moderne », *L'Homme*, 174 : 227-252.

Cviic C. et Cochez A.-M.,

1994, « L'avenir incertain de la Croatie », *Politique étrangère*, 1 : 145-157.

Hockenos P.,

2003, *Homeland Calling. Exil Patriotism and the Balkan Wars*, Ithaca, Cornell University Press.

Jaunait A.,

2000, « Discours de guerre contre dialogues de paix. Le cas de l'ex-Yougoslavie et du Rwanda », *Cultures et conflits* [en ligne], 40. Mis en ligne le 28 septembre 2006. Consulté le 6 février 2013.
URL : <http://conflits.revues.org/482>

Koulouri C.,

2007, « Clio chez elle : l'histoire des Balkans revisitée », *Histoire@Politique. Politique, Culture et société* [en ligne], 2. Consulté le 21 avril 2011.
URL : <http://www.histoire-politique.fr/index.php?numero=02&rub=dossier&item=20>

Lejeaux N.,

2005, « Le nettoyage ethnique en ex-Yougoslavie : le cas de la Krajina de Knin », *Revue géographique de l'Est* [en ligne], 45/1, mis en ligne le 04 juin 2009. Consulté le 11 février 2013.
URL : <http://rge.revues.org/597>

Luki R.,

2013, *La désintégration de la Yougoslavie et l'émergence des sept États successeurs*, Québec, Les Presses de l'université de Laval.

Macé J.-F.,

2012, « Introduction à une anthropologie des conflits de mémoire : une approche comparative des cas espagnol et chilien », *cArgo. Revue Internationale d'Anthropologie Culturelle et Sociale*, 1 : 57-80.

Masson D.,

2005, *L'utilisation de la guerre dans la construction des systèmes politiques en Croatie et en Serbie, 1989-1995*, Paris, L'Harmattan.

Michel J.,

2010, « Du centralisme à la gouvernance des mémoires publiques », *Sens Public* [en ligne], mis en ligne le 11 février 2010. Consulté le 20 janvier 2012.

URL : <http://www.sens-public.org/article726.html>

Naef P.,

2012, « Voyage à travers un baril de poudre : Guerre et imaginaire touristique à Sarajevo », *Via@ Revue internationale interdisciplinaire de tourisme* [en ligne], 1, mis en ligne le 16 mars 2012. Consulté le 4 février 2015.

URL : http://www.viatourismreview.net/Article5_EN.php

Nahoum-Grappe V.,

2002, « Anthropologie de la violence extrême. Le crime de profanation », *Revue internationale des sciences sociales*, 174/4 : 601-609.

Nora P. (dir.),

1984, « Entre Mémoire et Histoire. La problématique des lieux » in Nora P. (dir.), *Les lieux de Mémoire*, Paris, Gallimard : 23-43.

Osorio A.,

2006, « Violences extrêmes, cruauté et nettoyage ethnique : le cas de l'ex-Yougoslavie », *Les Cahiers du Gres, Diversité urbaine*, 6/1 : 63-76.

Pesorda L., Gregov Z. et Vrhovski M.,

2012, « War Veteran Entrepreneurship : Veterans' Cooperatives in Croatia » in *Proceedings of the 6th International Conference An Enterprise Odyssey : Corporate governance and public policy – path to sustainable future –*, Zagreb, Faculty of Economics & Business, University of Zagreb.

URL :

<http://search.proquest.com.rproxy.univpsl.fr/central/docview/1350307894/438FE9DFC1644728PQ/6?accountid=170103>

Pintea F.,

2011, *Le tourisme en Croatie. De la création d'une image touristique à son instrumentalisation*, Clermont-Ferrand, université Blaise Pascal, thèse de doctorat en géographie.

Popovi M.,

2013, « La Yougonostalgie – la Yougoslavie au regard des derniers pionniers », *Études balkaniques. Cahiers Pierre Belon*, 19-20 : 303-324.

Pusic V.,

1993, « La dictature à légitimité démocratique. Démocratie ou nation ? », *Cahiers internationaux de sociologie*, 15 : 369-388.

Raškovi S.,

2013, « Documenting Human Losses in Croatia » in Bužinkić E. (ed.), *Working on Dealing with the Past. A Handbook for Civil Society Organizations* [en ligne], Documenta-Center for dealing with the Past : 62-69.

Consulté le 11 avril 2014.

URL : http://www.documenta.hr/assets/files/publikacije/Prijelom_SSP_eng_web.pdf

Rosière S.,

2007, « La modification coercitive du peuplement », *L'information géographique*, 71 : 7-26.

Schauble M.,

2006, « Imagined Suicide : Self Sacrifice and the Making of Heroes in Post-War Croatia », *Anthropology Matters* [en ligne], 8/1. Consulté le 14 novembre 2016.

URL : http://anthropologymatters.com/index.php/anth_matters/article/view/76/148#8

Semelin J.,

2002, « Violences extrêmes : Peut-on comprendre ? », *Revue internationale des sciences sociales*, 174/4 : 479-481.

Sipic S.,

2011, « L'idéologie du mouvement Oustachi de 1930 à 1941 », *Cahiers Balkaniques*, 38-39 : 3-18.

Sivignon M.,

1993, « Du verbe habiter et de son amère actualité », *Revue de géographie de Lyon*, 68/4 : 215-217.

Sorabji C.,

1994, « Une guerre très moderne. Mémoire et identités en Bosnie-Herzégovine », *Terrain*, 23 : 137-150.

Tanner S.,

2007, « Saisir la violence de masse : le nettoyage ethnique en Bosnie et l'apport d'une perspective locale et d'une approche de réseau », *Déviance et société*, 31 : 235-256.

Tratnjek B.,

2012, « La destruction du vivre-ensemble à Sarajevo. Penser la guerre par le prisme de l'urbicide », *La lettre de l'IRSEM* [en ligne], 5. Consulté le 6 janvier 2013.

URL : <http://www.defense.gouv.fr/irsem/publications/lettre-de-l-irsem/les-lettres-de-l-irsem-2012-2013/2012-lettre-de-l-irsem/lettre-de-l-irsem-n-5-2012/releve-strategique/dossier-special-les-20-ans-du-siege-de-sarajevo-les-balkans-un-laboratoire-pour-la-pensee-strategique/la-destruction-du-vivre-ensemble-a-sarajevo-penser-la-guerre-par-le-prisme-de-l-urbicide>

Urbain J.-D.,

2010, « Lieux, liens, légendes. Espace, tropismes et attractions touristiques », *Communications*, 87/1 : 99-107.

Weibel E.,

2002, *Histoire et géopolitique des Balkans de 1800 à nos jours*, Paris, Ellipses.

Young J. E. et Tomiche A.,

1993, « Écrire le monument : site, mémoire, critique », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 48/3 : 729-743.

Clara Duterme est docteure en anthropologie sociale et historique. Elle a soutenu sa thèse à l'université Toulouse 2 Jean-Jaurès, où elle a exercé les fonctions d'ATER. Ses thématiques de recherche portent sur les formes alternatives de tourisme comme formes d'insertion des acteurs locaux dans la globalisation, ainsi que sur les enjeux mémoriels au Guatemala.

Mots-clés : témoignage — tourisme — globalisation — cadres narratifs — victimes

Tourisme de mémoire au Guatemala : interactions transnationales et construction locale de la parole des victimes

Clara Duterme,

LISST-CAS

Les situations d'après-conflit engagent d'une façon particulière les politiques mémorielles, comme le soulignent les analyses publiées dans l'ouvrage dirigé par Sandrine Lefranc (2006). Dans le cadre des processus de paix qui ont été mis en place en Amérique latine et dans d'autres parties du monde, l'injonction à se souvenir est souvent pensée comme un dispositif permettant de se prémunir contre le retour de la violence. Elle s'articule à l'idée du « devoir de mémoire » qui s'est imposée à partir des années 1970 (Ledoux, 2016). La parole des victimes y occupe une place centrale. Elle est un outil pour écrire l'histoire, à travers le regard de ceux qui sont rarement pris en compte. Elle est également un outil de reconstruction sociale. Les mémoires individuelles sont envisagées comme une partie essentielle de l'histoire commune, qu'il est nécessaire de prendre en compte pour permettre à une société meurtrie de surmonter collectivement le traumatisme de la violence et éviter que l'histoire ne se répète. Ainsi, « l'événement collectif fournit la matière du traumatisme qui va s'inscrire dans l'expérience individuelle ; en retour, la souffrance individuelle vient attester de la dimension traumatique du drame collectif » (Fassin et Rechtman, 2007 : 34). Cette vision est résumée dans un terme : « *Nunca más* » ou « Jamais plus ». « Ces deux mots ont commencé à devenir le symbole d'une certaine façon de se souvenir, dans le but de mobiliser contre les abus passés et de demeurer vigilant contre les abus futurs¹ » (Bilbija et Payne, 2011 : 16 ; la traduction est la mienne). La formule a été avant tout mobilisée par les organisations de défense des droits de l'homme et les organisations de la société civile.

¹ « Never again. These two words have begun to symbolize a way, or brand, of remembering in order to mobilize against past abuses and to remain vigilant against future ones ».

L'expression est reprise dans le titre du rapport « *Guatemala : Nunca más* » (« Guatemala : Jamais plus »), publié par la commission mise en place par l'Église catholique et qui fait la lumière sur les années de guerre civile (1960-1996). Le conflit a opposé plusieurs gouvernements dictatoriaux à différents mouvements de guérilla d'obédience marxiste. Cependant, les principales victimes ont été des civils. Ce sont en particulier les populations indigènes qui ont été touchées. On comptait à la fin de la guerre plus de 200 000 morts et plus d'un million de déplacés, dans un pays qui ne comptait que 10 millions d'habitants à l'époque. La remise du rapport à Monseigneur Gerardi, évêque du Quiché, en avril 1998, a été immédiatement suivie par son assassinat, probablement commandité par l'armée², qui est désignée dans le rapport comme le principal responsable des massacres commis sur les populations indigènes. Les tensions politiques encore vives n'ont pas empêché dans les années suivantes le développement d'un « travail de mémoire » (Hale, 1997), porté par les organisations de la société civile, soutenues par des initiatives internationales. L'État guatémaltèque n'ayant jamais tenu ses engagements concernant la commémoration des victimes, le travail mémoriel s'est presque exclusivement centré sur le recueil et la diffusion de témoignages. L'exemple de Rigoberta Menchú montre comment ils peuvent devenir un outil symbolique, levier d'une mobilisation internationale³.

Pour les acteurs de la société civile et les ONG internationales, il est d'autant plus important de faire connaître la parole des victimes qu'il s'agit de donner voix à des populations historiquement rendues silencieuses par leur exclusion sociale. Il s'agit de recueillir la parole locale pour la transmettre à l'échelle nationale et internationale. Cependant, les sollicitations testimoniales, qui se sont initiées dès la fin des violences et affirmées au cours des années 2000, ont aussi participé à redéfinir la façon dont s'élabore la mémoire locale. La mise en récit du passé, qui en constitue l'un des ancrages, s'est construite dans un contexte d'interactions avec différents interlocuteurs individuels ou institutionnels.

Nous allons nous intéresser ici à la question des formes de tourisme mémoriel à partir de l'exemple d'un groupe de veuves du conflit dans l'une des régions indigènes qu'il a le plus touchées. À travers cet exemple, nous souhaitons montrer la façon dont les processus mémoriels locaux s'inscrivent non seulement dans une histoire particulière, mais aussi en lien avec des dynamiques plus globales. Le tourisme « sombre » (Lennon et Foley, 2010), qui s'intéresse aux lieux de mort ou de destruction, n'est pas un phénomène nouveau. Il constitue une facette particulière du tourisme culturel. Il participe parfois d'une tentative de revalorisation des espaces (Hertzog, 2012, 2013). La pratique touristique contribue, dans tous les cas, à transformer les lieux et les imaginaires qui les traversent. Tourisme et mémoire mettent en jeu la façon dont la mémoire locale s'élabore face à des interlocuteurs extérieurs. En retraçant l'histoire du groupe de

² Deux officiers ont été condamnés plusieurs années plus tard pour le meurtre.

³ Rigoberta Menchú a publié en 1982, alors qu'elle n'était âgée que d'une vingtaine d'années, un récit autobiographique qui constitue un modèle de récit testimonial. Depuis sa position de femme indigène, elle décrit la violence du conflit guatémaltèque et dénonce les violations des droits des Indiens et leur discrimination historique. L'ouvrage est rapidement devenu un *best-seller*, tandis que Rigoberta Menchú elle-même a acquis à l'étranger un statut de représentante des victimes indigènes.

veuves⁴ à travers les collaborations qu'elles ont été amenées à construire avec différents acteurs — y compris les touristes — nous tenterons de montrer comment les dynamiques du « travail de mémoire » influent sur l'identité locale et comment émerge la parole sur le conflit, les deux traduisant le processus d'une mémoire locale « en train de se faire » et en dialogue avec des interlocuteurs extérieurs.

Le rôle de l'Église dans la création du groupe de veuves (1980-1990)

Le circuit touristique des veuves est situé dans la région Ixil. Il ne s'agit pas, loin s'en faut, de la région la plus touristique du pays⁵. Elle est toutefois réputée parmi les visiteurs étrangers comme l'un des espaces les plus « authentiques » en matière de vie culturelle indigène, et promue comme telle par l'Institut National du Tourisme guatémaltèque. Elle est également une destination de choix en matière de tourisme mémoriel. En effet, cette partie du pays a été fortement touchée par la répression militaire, ce qui a conduit, lors du cessez-le-feu, à concentrer sur elle l'attention de nombreuses organisations de défense des droits humains. Dès la fin des années 1980, beaucoup d'ONG sont arrivées sur place, ainsi que des journalistes et des touristes (Stoll, 1993).

C'est l'action locale de l'Église catholique qui va être à l'origine de la création du groupe. L'Église a été dès les premiers temps un acteur central du processus mémoriel au Guatemala, clairement positionné du côté des victimes⁶. Elle a mené un important travail de recueil des témoignages des survivants, mobilisant son réseau de paroisses, ce qui a conduit à la mise en place de la commission qui produira le rapport « *Guatemala : Nunca más* ». D'autre part, l'Église s'est investie dans la mise en place de projets de développement économique destinés à venir en aide aux victimes. Il s'agit d'un prolongement logique des actions menées dès les années 1960, visant à favoriser les projets communautaires et à organiser les habitants en coopératives ou en associations. Cette orientation a renforcé la suspicion du pouvoir envers une Église aux tendances « communistes » (Falla, 1995).

Vers la fin des années 1980, la paroisse de Cotzal, l'un des chefs-lieux de la région Ixil, a mis sur pied un projet visant à fournir un revenu aux femmes devenues veuves à la suite du conflit. La mort des époux, traditionnellement chargés de cultiver le maïs, qui constitue la base de l'alimentation, avait fortement déstabilisé l'économie domestique. Le projet s'appuyait sur le savoir-faire des femmes en matière de tissage. Il rassemblait une dizaine de veuves qui formèrent

⁴ Les données à l'origine de cet article sont le fruit d'un travail de terrain ethnographique mené entre 2009 et 2011. L'enquête a été réalisée dans le cadre de ma thèse de doctorat en anthropologie sociale et historique (Dutermé, 2013). Elle s'appuie plus spécifiquement sur un travail d'observation participante auprès d'un groupe de veuves impliquées dans l'organisation du circuit touristique évoqué ici. Les témoignages retraçant l'histoire du groupe au sein du circuit ont fait l'objet de notes et d'enregistrements. Ils ont été complétés par des entretiens tant avec des visiteurs qu'avec des habitants de Cotzal, ainsi que par l'étude de documents d'archives de la coopérative.

⁵ La région Ixil se trouve à l'extrême nord du pays, près de la frontière avec le Mexique, à environ huit heures de route de la capitale, porte d'entrée des touristes internationaux. La région autour de la capitale compte deux des trois attractions touristiques principales du pays : le lac Atitlán et la ville coloniale d'Antigua. Les visiteurs arrivant du Mexique passent le plus souvent bien plus à l'est, par le vaste département de Péten où l'on trouve le site de Tikal, qui abrite d'impressionnantes pyramides maya.

⁶ L'armée associait l'appartenance à la religion catholique à la subversion, faisant des catholiques des cibles de la répression. Par ailleurs, un certain nombre de prêtres, proches de la théologie de la libération, s'étaient associés à la guérilla durant le conflit.

un groupe de tisserandes. Le prêtre de l'époque, qui était allemand, et des nonnes, pour la plupart originaires d'Italie, se chargèrent de trouver des débouchés pour vendre les tissus en Europe. Le taux de change favorable, les contacts des membres du clergé, la valorisation d'un produit d'artisanat traditionnel ainsi que la dimension morale et éthique du projet se combinaient pour garantir sa réussite, permettant aux femmes de faire vivre leurs familles grâce à un savoir-faire qu'elles n'exerçaient auparavant que dans l'espace domestique ou local. Le groupe contraste avec les nombreux projets similaires qui virent le jour à cette période par sa longévité et sa dimension collective, qui implique une organisation interne. En faisant reposer l'intégration sur les critères de savoir-faire en matière de tissage (une compétence possédée par la majorité des femmes ixiles à l'époque) et sur la qualité de « veuve du conflit », le projet a créé, dans l'espace local du village, un collectif caractérisé par une identité commune de « victimes du conflit ». On peut toutefois noter que le projet n'intégrait à l'origine aucune volonté de mobilisation politique ni même d'appui psychologique aux victimes. Loin d'être un lieu de « libération de la parole » comme il en existait à l'époque, il s'agissait d'un projet à visée strictement économique.

La mobilisation d'une identité locale et professionnelle articulée au discours victimaire (1990-2000)

Une dizaine d'années plus tard, le groupe avait prospéré et comptait une quarantaine de membres. À cette époque, l'Église commença à limiter son investissement dans les projets destinés aux victimes du conflit. À l'échelle nationale, le rapport remis en 1998 a conclu le projet de « récupération de la mémoire » en place depuis 1995. Au sein de la région Ixil, l'équipe d'anthropologie légiste dépendant directement du diocèse, qui y travaillait depuis quelques années, a arrêté son action en 2002. Par ailleurs, un certain nombre de prêtres qui avaient été à la tête des projets précurseurs ont été remplacés. Le nouveau clergé était plus largement constitué de Guatémaltèques, qui ne possédaient pas les mêmes réseaux et qui n'avaient pas toujours le même investissement vis-à-vis des victimes du conflit. À Cotzal, les responsables de la paroisse se retirèrent du projet, laissant les femmes s'organiser de façon autonome.

À la même période, vers la fin des années 1990, une scission eut lieu au sein du groupe originel. Une partie des membres demeurèrent dans les locaux de la paroisse qu'elles occupaient depuis l'origine, tandis qu'une autre continua son travail de façon indépendante. Chacun des deux groupes se constitua légalement en association. Les noms qu'ils choisirent font référence à l'activité professionnelle et à l'attachement religieux et local, le premier prenant pour nom *Tejedoras Maria de Nazaret*, le second, sur lequel nous allons nous concentrer ci-après, *Tejidos Cotzal*⁷. Le fait que les deux groupes n'aient pas choisi de s'identifier comme des « veuves du conflit », ce qui était pourtant la dénomination privilégiée lors de l'élaboration du projet, peut avoir plusieurs explications. La première renvoie aux enjeux liés aux relations avec les interlocuteurs de la communauté. Le fait d'afficher une identité professionnelle plutôt qu'ethnique est une stratégie des acteurs locaux

⁷ Respectivement, « Tisserandes Marie de Nazareth » et « Tissus [de] Cotzal ». Les dénominations officielles des groupes ont été plusieurs fois modifiées au fil du temps. Je conserve ici les noms usuels, qui sont les plus connus et utilisés.

indigènes pour faciliter leurs rapports avec les institutions nationales (Little, 2004). Le même raisonnement peut s'appliquer au fait d'utiliser une dénomination explicitement liée au conflit armé. Les noms des groupes sont utilisés dans le cadre des négociations avec la municipalité. À l'inverse du cas décrit par Walter Little, où les représentants locaux sont des *ladinos*⁸ face à des artisans majoritairement indigènes, les représentants élus, comme les femmes, sont Ixils. À Cotzal, les *ladinos* sont trop peu nombreux pour être dominants dans les postes de pouvoir. Cependant, des oppositions politiques ou personnelles liées au conflit demeurent. Ceci rend périlleux le fait de revendiquer une appellation qui relève d'un référent victimaire, à propos d'un conflit au cours duquel des voisins se sont parfois entretués. D'autre part, ce choix peut refléter la volonté des tisserandes de ne pas limiter l'accès à leurs groupes aux seules veuves. Bien que le projet ait été mis en place par l'Église pour venir en aide aux victimes du conflit, il a bien vite été adapté à la réalité économique locale. À la fin des années 2000, les groupes incluaient des membres qui n'étaient pas veuves. Par exemple, les filles ou les nièces des membres fondatrices, ou encore des femmes mariées et pauvres qui cherchaient à gagner leur vie.

Le fait que la dénomination « veuves du conflit » ne soit pas explicitement affichée n'empêche pas qu'elle demeure l'une des facettes de l'identité des groupes, et tout particulièrement du second, qui développa finalement le circuit touristique. Soulignons toutefois dès à présent que l'étiquette de « veuves du conflit » est plus volontiers mise en avant dans le cadre des relations avec les acteurs internationaux (ONG d'aide au développement, touristes, acteurs de la solidarité internationale) qu'elle ne l'est dans les interactions locales (avec les voisins, élus locaux ou parents). Le fait d'acquérir une figure légale en tant qu'association, puis plus tard en tant que coopérative autorise le groupe à bénéficier de l'aide internationale. Alors que le travail de mémoire à l'échelle nationale prend réellement son essor vers la fin des années 1990, après la signature finale des accords de paix⁹, le fait de se présenter sous la dénomination de « victimes du conflit armé » vient s'ajouter aux autres critères du groupe (le fait d'être composé de femmes, d'indigènes, d'être situé dans une région pauvre et isolée du pays) pour rendre crédible une demande aux yeux des financeurs.

Le regard des touristes et l'élaboration du témoignage

La rupture avec le patronage de l'Église a conduit à renforcer l'importance des interactions avec les acteurs non locaux. La perte des réseaux internationaux gérés par la paroisse a rendu nécessaire de trouver d'autres clients pour les produits textiles. Une partie des produits a toujours été vendue aux habitants du village, mais ce débouché est assez peu rentable. Les prix du marché local sont bien moins élevés que ceux des ventes aux étrangers et la concurrence est plus forte, car beaucoup de femmes tissent et vendent à leurs voisines. Créer des débouchés internationaux similaires à ceux mis en place auparavant était impossible pour des

⁸ Ce terme fait référence aux Guatémaltèques non-Indiens. Ces derniers occupent une position historiquement dominante dans une société ethniquement divisée (Smith, 1990). Les rapports sociaux sont toujours marqués par le racisme et les positions de pouvoir dans leur grande majorité sont réservées aux *ladinos*, en particulier dans le champ politique national (Casaús Arzú, 2010).

⁹ Entre les chefs guérilleros et le gouvernement, redevenu démocratique depuis 1986.

femmes souvent illettrées et parlant, dans le meilleur des cas, l'espagnol comme seconde langue. Pour parvenir à vendre ses produits, le groupe a dû créer des contacts avec des boutiques situées dans des lieux plus touristiques du pays. Une option complémentaire était de vendre directement à des touristes de passage dans la région. La vente directe et, à travers elle, la prise de contact avec les visiteurs étrangers joua un rôle central dans le développement du groupe et de ses activités. La présence de membres plus jeunes, servant d'intermédiaires entre les femmes plus âgées et les visiteurs, s'est révélée très importante. Pour *Tejidos Cotzal*, c'est l'investissement d'un jeune homme¹⁰, très enthousiaste vis-à-vis des idées nouvelles, qui va particulièrement contribuer à transformer les activités du groupe.

Parmi les visiteurs, certains s'arrêtent quelques minutes, le temps d'acheter un *huipil* brodé ou une nappe aux couleurs vives. D'autres, toutefois, s'engagent un peu plus dans la relation. La rareté même des visiteurs joue dans ce sens. Les touristes étrangers qui parcouraient la région Ixil à la fin des années 1990 – et c'est toujours le cas dans les années 2000 – étaient pour la plupart des visiteurs avertis, qui maîtrisaient l'espagnol et qui étaient intéressés par une « vraie rencontre » avec les locaux, c'est-à-dire par une expérience différente de ce qu'ils ressentaient comme une mise en scène « factice » (Urbain, 2002), élaborée spécifiquement pour eux¹¹. Quelques-uns faisaient des séjours longs au Guatemala et y restaient pour faire du volontariat. Au fil du temps, l'association a noué des liens avec des acheteurs réguliers et reçu des « volontaires ». Ces derniers constituent une catégorie spécifique de visiteurs passant une partie de leur séjour à travailler bénévolement et participant ainsi d'une « économie de l'humanitaire » (Núñez Barrera, 2009), qui ne se limite pas au travail dans les ONG. Ces visiteurs étrangers vont être des interlocuteurs privilégiés, qui offrent un regard nouveau sur les activités des veuves. Ils possèdent une série de compétences qu'elles-mêmes ne possèdent pas ou peu. Principalement, ils ont une idée claire de ce que peuvent désirer les autres touristes et de ce qu'offrent les lieux touristiques du Guatemala. Les acheteurs donnent volontiers des conseils sur le type de produits qui leur plairaient. L'association a ainsi diversifié peu à peu ses produits, en s'appuyant toujours sur le textile tissé à la main, mais en réalisant des coupes et des objets variés. Les liens noués par des visiteurs rencontrés par hasard permettent aussi de « remplacer » de façon temporaire les réseaux européens du clergé. L'idée de mettre en place un circuit touristique est née de la relation avec l'un des visiteurs, un Français d'une quarantaine d'années qui a longtemps travaillé dans le domaine du commerce équitable. Il a plusieurs fois acheté de grandes quantités de produits à un prix favorable, avant de les revendre en France. Il a insisté auprès des membres du groupe sur le fait que la vente directe était celle qui pouvait leur bénéficier le plus et a suggéré de proposer un circuit pour attirer les visiteurs jusque dans le village et améliorer les ventes. Une fois mis au vote et accepté par les femmes de

¹⁰ La présence d'un homme au sein d'un « groupe de veuves » peut étonner. Ce sont les relations amicales qu'il entretenait avec certaines des doyennes du groupe ainsi que la nécessité de travailler pour payer ses études qui ont conduit le jeune homme à rejoindre le groupe, où il tissait des bracelets, avant d'en devenir le « porte-parole » informel face aux interlocuteurs étrangers.

¹¹ Si l'authenticité recherchée par les touristes s'oppose souvent aux signes de la modernité, dans le contexte du circuit de Cotzal, l'« enchantement » (Winkin, 2001) de la relation touriste-indigène repose avant tout sur l'idée de la « sincérité » (Taylor, 2001) de la rencontre et les valeurs de solidarité (Cravatte et Chabloz, 2008).

l'association, le projet a fait son chemin. Comme pour les produits textiles, ce sont les suggestions et critiques des visiteurs qui vont aider les acteurs locaux à le réaliser. Les visiteurs décrivent quels sont les circuits qui existent au Guatemala et qu'ils ont visités. Ils sont ensuite sollicités pour « tester » (gratuitement) le circuit à ses débuts et donner leur opinion. Le circuit qui émerge finalement de ce processus intègre au départ un témoignage d'une heure sur le conflit armé, ainsi qu'un parcours du village avec plusieurs arrêts dans les maisons des femmes, où elles font la démonstration d'éléments culturels tirés de leur vie quotidienne (le tissage, mais aussi la confection de tortillas de maïs, etc.).

En faisant débiter le circuit par le témoignage, l'association s'inscrit clairement comme un groupe de victimes du conflit. Dans les productions écrites réalisées par les étrangers, l'ancrage dans l'histoire du conflit est mis en avant, en lien avec l'identité indigène. Une volontaire venue d'Espagne s'est chargée de rédiger le texte de présentation de l'association, qui insiste sur l'origine du groupe :

« Les tissus typiques de la culture millénaire Ixile sont le reflet vivant de l'identité Maya. [...] Cette région fut particulièrement affectée par le conflit armé, qui a laissé les femmes veuves. Ce sont ces femmes qui ont lancé l'idée de s'unir pour vendre leurs textiles et gagner ainsi de quoi faire vivre leur famille¹² ».

C'est également le cas pour les dépliants et les affiches, produits avec les moyens du bord, par des visiteurs de passage. Un volontaire venu des États-Unis d'Amérique avec l'organisation *Peacecorp* a profité de son séjour pour mettre en place une coopération entre le circuit de Cotzal et une agence de Nebaj, la ville voisine, plus touristique. Moyennant un faible pourcentage, cette agence proposerait le circuit de Cotzal à ses clients. Le circuit est présenté sur des panneaux annonçant, en anglais et en espagnol : « Venez entendre l'histoire de la bouche de ceux qui l'ont vécue ». L'emphase sur l'histoire du conflit reflète l'intérêt des étrangers qui participent à l'élaboration du circuit pour le témoignage. Ils cherchent à connaître l'« authenticité » du pays qu'ils visitent ; éviter de n'en recevoir qu'une image artificielle « pour touristes ». Ils sont conscients que d'autres visiteurs pourraient eux aussi être intéressés. Il y a une demande pour les témoignages, qu'il est difficile de satisfaire en-dehors d'un tour organisé. Ainsi, alors que j'accompagnais plusieurs touristes italiens réalisant le circuit, en 2010, dans le cadre de mon travail de terrain en thèse, l'un des visiteurs m'expliqua son choix de venir à Cotzal par ces mots : « Si je veux entendre parler de l'époque du conflit, je peux difficilement le demander à quelqu'un dans la rue ».

L'impact qu'ont eu sur le récit les expériences avec les touristes est difficile à évaluer. Elles en influencent surtout la forme. Le témoignage, qui se présentait au départ comme un temps de discussion, au cours duquel les visiteurs posaient des questions, a rapidement pris la forme d'un récit de vie pris en charge par l'une des doyennes du groupe. Il prend racine dans son histoire personnelle (son enfance, les débuts de sa vie de femme), puis évoque les violences subies au moment du conflit

¹² Il s'agit de ma traduction, depuis le document original en espagnol : « Los tejidos típicos de la cultura milenaria Ixil son el reflejo vivo de la identidad Maya. [...] Esa región fue particularmente afectada por el conflicto armado, lo cual dejó muchas mujeres viudas. Son esas mujeres quienes empezaron con la idea de unirse para vender sus tejidos y así generar ingresos para sustener [sic] a su familia ».

(bombardements, manque de nourriture, interdiction d'enterrer les morts) et termine enfin sur la fondation de l'association. Ce sont les femmes les plus âgées qui témoignent, les plus jeunes intervenant pour traduire leurs paroles de l'ixil à l'espagnol :

« Doña Teresa dit qu'il y avait des combats très violents. Que des cadavres apparaissent, cinq, dix, quinze... Alors, les militaires ont interdit que l'on cuisine. Si dans une maison, de la fumée sortait, alors ils pensaient que c'était un signal, qu'on faisait les tortillas pour les envoyer aux guérilleros et alors, oui, Doña Teresa dit que si quelqu'un avait un feu, il était tué, il était torturé [...] sa maison était brûlée. Elle dit qu'il y avait beaucoup de guerre. Et parfois ils ne mangeaient pas pendant plusieurs jours, deux fois par semaine, parce qu'on ne pouvait pas faire de feu » (Témoignage de Doña Teresa, traduit par l'une des jeunes membres de l'association, pour des visiteurs israéliens et italiens. Notes de terrain, 2010).

Le discours met l'accent sur les émotions ressenties : la peur, la tristesse, et sur les violences subies. Il conserve un point de vue très personnel. Il n'est pas mis en lien avec des éléments politico-historiques d'explication du conflit. Ceci se comprend facilement au regard, encore une fois, des enjeux locaux liés aux rapports de pouvoir et aux inimitiés héritées du conflit. La rhétorique de victimisation est, pour les acteurs locaux, « la seule stratégie narrative permettant de donner sens publiquement à ce qu'ils ont vécu » (Vanthuyne, 2008). L'aide apportée par l'Église est largement passée sous silence, tout comme la scission du groupe au début des années 2000. Ainsi « lissée » et centrée sur les violences subies par les membres du groupe, l'histoire de la coopérative s'inscrit dans un cadre rhétorique plus global, qui s'est imposé à partir de la fin des années 1990, dans une période de prolifération des témoignages au Guatemala. Si les femmes de Cotzal restent assez éloignées des débats et enjeux mémoriels qui se jouent à l'échelle nationale, elles n'en sont pas totalement isolées pour autant. Ici encore, les visiteurs étrangers avec qui elles sont en contact jouent un rôle central dans la circulation des productions testimoniales.

La circulation des témoignages et des modèles de mise en récit

Après la signature définitive des accords de paix en 1996, le pays est entré dans une courte période de confiance en l'avenir et de fleurissement des initiatives mémorielles. Avant cette période, les mémoires du conflit s'inscrivaient avant tout dans un vécu local et restaient imprégnées par un silence pesant.

« À l'intérieur des frontières guatémaltèques, le gouvernement a comblé le vide avec sa propre 'histoire officielle', laquelle a bénéficié de plus de connivence que de crédibilité - en tout cas dans sa forme initiale, qui relevait clairement d'une forme d'auto-justification. En dehors du Guatemala, les productions discursives ('*narratives*') sur cette période restaient l'apanage d'intellectuels proches de la guérilla et de leurs textes iconiques (le plus notable étant *Moi, Rigoberta Menchú*) ainsi que, de façon également importante, de chercheurs dont les écrits prenaient leur source dans cette forme narrative¹³ » (Hale, 2006 : 85 ; la traduction est la mienne).

¹³ « Inside Guatemala, the government filled the void with its own 'official story', which – at least in its initial blatantly self-justifying form – gained complicity but little credibility. Outside Guatemala, narratives of this period remained the province of guerilla-aligned intellectuals and their iconic text (most notably *I, Rigoberta Menchú*) and equally important, of academics who wrote from within this narrative form ».

Au cours de la période qui a suivi les accords de paix, de nombreuses « voix » se sont élevées pour témoigner face au discours gouvernemental (Ollé, 2005). Elles provenaient de la société civile et des organisations de réfugiés¹⁴ (Rousseau *et al.*, 2001) ou de victimes du conflit, ainsi que d'ex-membres de la guérilla. Les données recueillies par les deux commissions de la vérité ont été reprises dans des livres, des expositions, des documentaires. Comme le souligne Charles Hale (*op. cit.*), le travail des chercheurs, guatémaltèques et étrangers, a eu également un grand poids. Le thème de la mémoire imprègne les travaux d'anthropologues, sociologues et historiens. Les titres des publications sont explicites : « Mémoire de femmes, lutte et identité » (Avanco, 2009 ; ma traduction) ; « Mémoires rebelles contre l'oubli » (Peláez, 2008 ; ma traduction) ; « Mères, veuves et guérilleras. Conversations anonymes avec des survivantes de la terreur d'État » (Sanford, 1997 ; ma traduction). Certains acteurs en-dehors du monde de la recherche effectuent également un travail de recueil et de publication de témoignages des survivants. Ainsi, Alfonso Huet, prêtre dans une communauté q'eqchi¹⁵, a publié en 2008 un recueil intitulé : « La forêt sacrée nous a sauvés. Mémoire de vingt communautés Q'eqchi'es qui ont survécu au génocide » (Huet, 2008 ; ma traduction). Ces publications sont soutenues par les organisations de défense des droits de l'homme. Elles tendent à présenter un schème narratif commun, que l'anthropologue David Stoll (2009) a nommé « le paradigme de l'armée contre le peuple¹⁶ » et qu'il dénonce comme un paradigme simplificateur décrivant le conflit guatémaltèque en termes de lutte unitaire contre une oppression incarnée par le pouvoir militaire. S'appuyant sur un précédent travail mené dans la région ixile, l'argumentation de Stoll (1993) participe d'un autre cadre narratif, celui des « deux démons » (« *dos demonios* »), qui renvoie dos à dos armée et guérilla. Les acteurs armés y sont opposés à une population civile, victime prise « entre deux feux ». Stoll analyse ce discours comme étant l'expression directe du ressenti de ses interlocuteurs. Néanmoins, les formules métaphoriques évoquant l'image d'un individu coincé entre deux parties également dangereuses participent d'une rhétorique de la neutralité qui doit aussi s'analyser dans le cadre du contexte post-conflit marqué par la peur et la suspicion, engendrées par les politiques anti-subversives menées par un État considérant sa propre population civile comme l'ennemi. La neutralité affichée qui permet de s'inscrire dans la rhétorique de la « victime innocente » a été largement encouragée dans les années d'après-guerre, non seulement par le potentiel danger lié à tout discours politique, mais aussi par l'orientation de l'aide internationale.

Le témoignage de Rigoberta Menchú fait figure de symbole de la rhétorique « victimaire ». C'est à travers lui que David Stoll s'attaque à ce qui est, selon lui, une vision tronquée du conflit. Dans un ouvrage publié en 1999, il revient sur le

¹⁴ On le voit, le terme « volontaire » est utilisé de façon assez générique par les acteurs locaux, qui tendent à l'employer pour désigner tout visiteur étranger ayant établi une relation positive avec le groupe, au-delà de l'achat de textiles. À l'image de dénominations comme « amis » (Giraud, 2007) ou « frères » (Doquet, 2009), le terme « volontaire » est aussi une façon d'éviter de désigner les visiteurs comme des « touristes » – ce terme étant négativement connoté aux yeux de ceux à qui il s'adresse.

¹⁵ Cette méconnaissance des écrits testimoniaux n'est pas vraie pour tous les habitants de Cotzal. Mes conversations avec certains jeunes qui avaient poursuivi des études m'ont rapidement fait réaliser qu'ils portaient un grand intérêt aux publications qui racontaient « leur » histoire. Eux et moi avions souvent lu les mêmes ouvrages d'anthropologie ou de témoignages.

¹⁶ « Army versus people paradigm ».

témoignage de Menchú, le dénonçant comme faux à bien des égards et estimant qu'il ne porte pas la parole des indigènes, mais bien celle de la guérilla. Il suscite par là une controverse politique et académique virulente qui soulèvera deux questions centrales : celle de la place des populations indigènes dans le conflit, ainsi que de leur degré d'engagement politique, et celle de la place du témoignage en tant que parole politique et outil de production historique (voir entre autres Vanthuyne, 2011 ; Arias 2001 ; Morales, 2001 ; Sanford, 1999). Les analyses produites à la suite de cette polémique ont montré que la complexité de la réalité locale ne peut être réduite à la dénonciation d'un discours politiquement manipulé ou tronqué. Les productions de récits et témoignages se font toujours dans un contexte interactionnel, structuré par des rapports de pouvoir et de domination, où toutes les modalités de la parole ne se valent pas. Soulignons ici qu'en raison de l'importante diffusion des témoignages « iconiques », la rhétorique victimaire imprègne la vision des touristes. On trouve, dans la plupart des lieux touristiques du pays, des librairies qui vendent des ouvrages sur l'histoire du conflit. L'intérêt des visiteurs pour ces productions est similaire à l'attrait des formes de tourisms de mémoires, qui ne se développent pas uniquement à Cotzal.

Dans les régions touchées par la violence, le travail des ONG vis-à-vis des populations favorise la diffusion d'une rhétorique victimaire (Vanthuyne, 2008). Cependant, le groupe de Cotzal n'a jamais été directement impliqué dans un projet à long terme avec une organisation d'aide. Les contacts qu'il a développés ont été sporadiques et établis la plupart du temps à travers des relations individuelles. En raison du faible niveau d'études, y compris des femmes les plus jeunes, le groupe n'a qu'une connaissance très indirecte des écrits testimoniaux produits au Guatemala¹⁷. Le groupe a parfois accueilli des vidéastes amateurs venus interviewer les membres de la coopérative. On trouve dans les bureaux de l'association plusieurs films, gravés sur des CD-ROM. À mes questions concernant l'origine de ces films, on m'a répondu qu'ils avaient été apportés par des volontaires¹⁸. L'un d'eux était une copie d'un film réalisé par une « volontaire » de passage, qui avait interviewé des membres du groupe. Les autres étaient des documentaires sur le conflit, qui avaient été offerts au groupe par des touristes qui pensaient que cela pouvait l'intéresser.

« Pedro, [le membre masculin et « porte-parole » informel du groupe], présente [l'un des documentaires] comme un « film avec Rigoberta Menchú, qui parle de Cotzal ». Les femmes de la coopérative l'ont regardé quand elles se sont réunies à l'occasion de la récolte de *frijoles* (haricots). Il me le montre. Rigoberta y apparaît en effet et on voit quelques images du village : des femmes de Cotzal qui pleurent leurs époux. Selon Pedro, les membres du groupe ont apprécié de voir le film, mais certaines ont eu peur, sont sorties en pleurant... Elles ont reconnu les femmes dans le film, qui avaient perdu leurs époux, et les cadavres que l'on y voyait. Sur le documentaire suivant, Pedro lui-même raconte l'histoire de la coopérative, entrecoupée d'extraits d'entretiens avec les femmes » (Extrait de carnet de terrain, 2011).

¹⁷ Comme les Ixils, les Q'eqchi's constituent un groupe ethno-linguistique maya (environ 850 000 locuteurs recensés par le PNUD en 2002). Cette communauté est géographiquement voisine de la région Ixil, située dans le département de Alta Verapaz, au nord du pays, proche de la frontière mexicaine.

¹⁸ En 1993, peu de temps avant la paix, les réfugiés sont revenus du Mexique, accompagnés par Rigoberta Menchú, que son témoignage emblématique, publié dix ans plus tôt, avait transformée en une personnalité internationalement reconnue.

À travers le documentaire, les femmes de *Tejidos Cotzal* voient leur propre histoire mise en récit, y reconnaissent les protagonistes qu'elles côtoient quotidiennement et entendent certains membres du groupe retracer l'histoire de celui-ci. Plus encore, elles savent que ce documentaire est destiné à d'autres qu'à elles-mêmes. À travers le développement de leur circuit touristique et la circulation des récits construits par d'autres, la valeur de leur histoire aux yeux des autres leur apparaît.

Cette confrontation à la diffusion de leur propre histoire n'influe pas directement sur la façon dont le récit local est présenté aux visiteurs. Les femmes ne se contentent pas d'être des réceptrices passives d'un schème narratif qu'elles reproduiraient. Une différence notable est le fait que le récit reste autobiographique, sans intégrer d'éléments « explicatifs » puisés dans l'histoire nationale. Les touristes étant déjà familiers du paradigme de « l'armée contre le peuple », ils insèrent d'eux-mêmes l'expérience personnelle qui leur est présentée au sein d'un cadre historique qui fait sens. Cependant, la circulation des récits permet aux femmes de mettre en perspective leur action locale avec une diffusion généralisée des témoignages, qui donne une valeur supplémentaire à leur parole.

Les transmissions et réappropriations au cœur du processus mémoriel

Dans l'ouvrage *Accounting for Violence. Marketing Memory in America Latina* (2011), Cynthia Milton et María Ulfe ont publié un article où elles interrogent le lien entre lieu mémoriel et lieu touristique, à partir de l'exemple d'un groupe de femmes andines péruviennes, à la tête d'un projet touristique similaire à celui des femmes de Cotzal. Pour les auteures, une distinction peut être établie en fonction du public visé. Elles distinguent trois types de public : les victimes de la violence, qui partagent un même vécu à travers les témoignages ; les Péruviens dans leur ensemble, qui n'ont pas été victimes de la violence, mais qui sont censés connaître leur histoire – pour ne pas la répéter – et, enfin, les étrangers qui peuvent donner une légitimité à un site ou renforcer sa viabilité économique. Le site mémoriel, destiné aux deux premières catégories, joue un rôle d'élaboration de la mémoire nationale, inscrite dans une volonté de (re)construire la citoyenneté. Le site touristique, au contraire, est destiné aux étrangers qui n'ont pas directement partie liée avec cette histoire. Toutefois, cette distinction est immédiatement nuancée par l'analyse que Milton et Ulfe font du livre d'or. Les écrits laissés par les visiteurs latino-américains font le lien entre l'histoire de la violence politique au Pérou, dont ils viennent d'entendre un témoignage, et celle de leur propre pays (Argentine, Chili, Salvador), dessinant ainsi une communauté imaginée qui partagerait un vécu similaire à l'échelle de l'Amérique latine.

Dans le cas de Cotzal, poser la question des destinataires du témoignage permet également de nuancer l'opposition entre lieu touristique et de mémoire et de saisir l'entrelacement des deux dans le cadre d'une mémoire « en train de se faire ». On a vu que les femmes, qui produisent un discours testimonial, sont également réceptrices de témoignages produits par d'autres, et voient leurs propres témoignages ré-agencés sur des supports différents, comme c'est le cas du documentaire qui met en scène le groupe. Le récit proposé dans le cadre du circuit est d'abord à destination des touristes étrangers. Cependant, dans les premiers temps de sa mise en place, le circuit a aussi fourni l'occasion aux femmes de

s'écouter entre elles. Par la suite, il constitue encore un espace de transmission entre les plus anciennes (qui témoignent) et les plus jeunes (qui font office de guide pour les visiteurs). La nature relativement informelle du circuit, qui s'est élaboré par des essais-erreurs, et qui est favorisé par les attentes de visiteurs qui ne s'imaginent pas comme des « touristes », incite aux improvisations. La présence de visiteurs et les questions qu'ils posent amènent régulièrement les femmes qui ne sont pas en charge du témoignage à évoquer leur propre histoire. Dans chacune de ces situations, il arrive que de jeunes enfants des familles ou du village soient présents. Ils sont des destinataires informels et fortuits de la parole des femmes sur le passé.

La mise en place du circuit touristique entraîne par ailleurs ses acteurs à réinvestir certains espaces du village de la mémoire du conflit. La majorité des habitants de Cotzal n'a pas été réfugiée. Les femmes ont vécu toute la période de violence dans les lieux qu'elles fréquentent encore quotidiennement. Pour les touristes, lorsqu'elles les accompagnent, elles re-sémantisent certains lieux familiers au regard de leur histoire ancrée dans la violence. Ainsi, l'une des écoles principales du village, perchée sur une colline, était encore il y a quelques années un campement de l'armée, synonyme de « disparitions ». La visite de l'église du village est parfois incluse dans le circuit. L'église abrite l'un des seuls mémoriaux élevés à la mémoire des défunts. Il s'agit d'une série de croix en bois, qui portent chacune le nom et la date de décès d'une victime. Placées autour d'un grand crucifix, elles couvrent une partie du mur de l'église. Le seul autre élément du village que l'on pourrait qualifier de « monument mémoriel » est une plaque discrète à la mémoire des victimes placée sur le mur du bâtiment paroissial adossé à l'église. Cette plaque n'est jamais incluse dans le circuit, probablement parce qu'elle appartient, aux yeux des femmes, à l'autre groupe dont elles se sont séparées et avec qui les relations restent tendues.

À travers la mise en tourisme de l'espace, les femmes font apparaître des traces de mémoire au sein du lieu où elles vivent. Leur participation au circuit les amène à exprimer et à transmettre la mémoire des événements vécus, à travers la parole, la mobilisation des espaces, comme l'église, qui ont fait l'objet d'un effort conscient de production mémorielle. Paradoxalement, cette inscription temporaire dans l'espace d'une mémoire du conflit met en lumière comment il est quotidiennement rendu invisible. L'école en est le meilleur exemple, puisqu'à cet endroit qui fut pendant un temps le symbole de la présence militaire et des violences qui lui étaient attachées se trouve aujourd'hui un lieu d'apprentissage où l'enseignement de l'histoire s'arrête avant l'époque du conflit.

Conclusion

Ce que l'on peut qualifier de processus mémoriel, pour ce groupe de femmes situées dans une région socialement et géographiquement isolée des lieux de pouvoir au Guatemala, s'élabore en marge du « travail de mémoire » national, mais n'en est pas pour autant coupé. L'identité commune qui s'est forgée au fil du temps inclut la référence au fait d'être collectivement « victimes du conflit ». Comme on l'a vu, l'identification de soi comme « victime » prend son sens d'abord dans les interactions avec les individus extérieurs et s'est développée à travers elles. L'établissement d'un tourisme qui s'appuie sur la mémoire locale constitue

l'aboutissement d'une dynamique au sein de laquelle le témoignage des acteurs locaux « victimes » est sollicité. Il s'inscrit dans la dynamique plus globale du travail de mémoire. Tourisme et mémoire sont très souvent opposés en raison du fait que le premier constituerait une « marchandisation » de la seconde. L'opposition entre les dimensions mémorielle et économique ne fait cependant pas sens ici. Tout d'abord parce que le cas décrit présente un type de tourisme spécifique, où le lien marchand n'épuise pas l'ensemble des relations établies entre locaux et visiteurs. Mais également parce que l'identification de soi comme victime, étroitement liée au processus mémoriel, s'inscrit dès le début en lien avec la nécessité économique. Pour les acteurs indigènes victimes, en particulier ceux qui ne sont pas inscrits dans des organisations militantes des droits de l'homme, l'importance du témoignage est très souvent mise en lien avec la possibilité de recevoir une aide économique (Zur, 1998). L'appel à la réaction du public récepteur constitue l'un des éléments constitutifs du témoignage (Ollé, 2005). La réaction peut être de l'ordre du soutien politique et symbolique, mais aussi économique. Cependant, si l'émergence du témoignage s'inscrit dans un enjeu économique, il n'en est pas pour autant déterminé par lui. Au-delà de la nécessité économique, c'est l'intérêt montré pour la parole des victimes qui va stimuler sa production. Les relations construites avec les visiteurs vont confronter les femmes directement à cet intérêt et leur ouvrir une connexion indirecte avec le processus mémoriel global qui se joue à l'échelle nationale et internationale. Ainsi, leur rapport à leur identité de victimes et leur inscription dans un processus mémoriel encore en devenir se constituent à travers le regard distancié des visiteurs, qui sont aussi des interlocuteurs.

Références bibliographiques

Arias A. (dir.),

2001, *The Rigoberta Menchú Controversy*, Minneapolis, University of Minnesota Press.

Avancso (Asociación para el Avance de las ciencias sociales en Guatemala),

2009, *Memoria de mujeres, lucha e identidad, Santiago Atitlán y Tukurú*, Guatemala, AVANCSO, Cuaderno de Investigación 25.

Bilbija K. et Payne L. A.,

2011, « Introduction » in Bilbija K. et Payne L. (eds.), *Accounting for Violence. Marketing Memory in Latin America*, Durham et Londres, Duke University Press : 1-40.

Casaús Arzú M. E.,

2010, *Guatemala : Racismo y linaje*, Guatemala, F&G Editores.

Cravatte C. et Chabloz N.,

2008, « Enchantment and Solidarity : Which Dream does 'Fair Tourism' Sell? », *Tourist Studies*, 8 : 231-247.

Doquet A.,

2009, « Guides, guidons et guitares'. Authenticité et guides touristiques au Mali », *Cahiers d'études africaines*, 193-194 : 73-94.

Duterme C.,

2013, *Tourisme alternatif et mémoire du conflit armé dans deux communautés au Guatemala*, Toulouse, université Toulouse II, thèse de doctorat en anthropologie sociale et historique.

Falla R.,

1995, *Quiché rebelde*, Guatemala, Universitaria de Guatemala.

Fassin D. et Rechtman R.,

2007, *L'empire du traumatisme, enquête sur la condition de victime*, Paris, Flammarion.

Giraud C.,

2007, « Recevoir le touriste en ami. La mise en scène de l'accueil marchand en chambre d'hôte », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 170 : 14-31.

Hale C.,

1997, « Consciousness, Violence, and the Politics of Memory in Guatemala », *Current Anthropology*, 35/5 : 817-838.

2006, *Más que un indio (More Than an Indian) : Racial Ambivalence and Neoliberal Multiculturalism in Guatemala*, Santa Fe, School of American Research Press.

Hertzog A.,

2012, « Tourisme de mémoire et imaginaire touristique des champs de bataille », *Vi@ - revue internationale interdisciplinaire du tourisme* [en ligne], 1, publié le 16 mars 2012.

URL : <http://www.viatourismreview.net/Article6.php>

2013, « Quand le tourisme de mémoire bouleverse le travail de mémoire », *Espaces*, 313 : 52-61.

Huet A.,

2008, *Nos salvó la sagrada selva. La Memoria de Veinte Comunidades Q'eqchi'és que sobrevivieron al Genocidio*, Cobán, ADICI Wakliiqo.

Ledoux S.,

2016, *Le devoir de mémoire, une formule et son histoire*, Paris, CNRS éditions.

Lefranc S. (dir.),

2006, *Après le conflit, la réconciliation ?* Paris, Michel Houdiard Éditeur.

Lennon J. J. et Foley M.,

2000, *Dark Tourism. The Attraction of Death and Disaster*, Londres, Continuum.

Little W. E.,

2004, *Mayas in the Marketplace, Tourism, Globalization, and Cultural Identity*, Austin, University of Texas Press.

Milton C. et Ulfe M. E.,

2011, « Promoting Peru : Tourism and Post-Conflict Memory » in Bilbija K. et Payne L. (eds.), *Accounting for Violence. Memory Market in Latin America*, Durham, Duke University Press : 207-233.

Morales M. R. (ed.),

2001, *Stoll - Menchú, la invención de la memoria*, Guatemala, Consucultura.

Núñez Barrera J. O.,

2009, « Desire and Imagination. The Economy of Humanitarianism in Guatemala » in Little W. et Smith T. (eds.), *Mayas in Postwar Guatemala, Harvest of Violence Revisited*, Tuscaloosa, The University of Alabama Press : 110-123.

Ollé M.-L.,

2005, « Re-présenter l'horreur. Témoignages de la guerre des 36 ans au Guatemala » in Dornier C. et Dulong R. (dir.), *Esthétiques du témoignage*, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme : 107-122.

Peláez L.,

2008, *Memorias rebeldes contra el olvido : Paasantzila Txumb'al Ti' Sotzeb'al K'u'l*, Guatemala, AVANCSO.

Rousseau C., Morales M. et Foxen P.,

2001, « Going Home : Giving Voice to Memory Strategies of Young Mayan Refugees who Returned to Guatemala as a Community », *Culture, Medicine and Psychiatry*, 25 : 135-168.

Sanford V.,

1997, *Mothers, Widows and Guerrillas. Anonymous Conversations with Survivors of State Terror*, Uppsala, Life & Peace Institute.

1999, « Between Rigoberta Menchú and La Violencia. Deconstructing David Stoll's History of Guatemala », *Latin American Perspectives*, 26/6 : 38-46.

Smith C. (ed.),

1990, *Guatemalan Indians and the State: 1540 to 1988*, Austin, University of Texas Press.

Stoll D.,

1993, *Between two Armies in the Ixil Towns of Guatemala*, New York, Columbia University Press.

1999, *Rigoberta Menchú and the Story of All Poor Guatemalans*, Boulder, Westview Press.

2009, « Harvest of Conviction : Solidarity in Guatemalan Scholarship, 1988-2008 » in Little W. et Smith T. (eds.), *Mayas in Postwar Guatemala, Harvest of violence revisited*, Tuscaloosa, The University of Alabama Press : 167-180.

Taylor J.,

2001, « Authenticity and Sincerity in Tourism », *Annals of Tourism Research*, 28/1 : 7-26.

Urbain J.-D.,

2002, *L'idiot du voyage*, Paris, Payot.

Vanthuyne K.,

2008, « Guatemala : se souvenir de la guerre, devenir une victime ? », *Problèmes d'Amérique latine*, 68 : 81-100.

2011, « L'anthropologie à l'épreuve des politiques du témoignage. De Rigoberta Menchú aux 'victimes innocentes' du conflit armé interne guatémaltèque », *Ethnologie française*, 41/3 : 453-463.

Winkin Y.,

2001, « Propositions pour une anthropologie de l'enchantement » in Rasse P., Midol N. et Triki F. (dir.), *Unité-Diversité – Les identités culturelles dans le jeu de la mondialisation*, Paris, L'Harmattan : 169-179.

Zur J. N.,

1998, *Violent Memories, Mayan War Widows in Guatemala*, Boulder, Westview Press.

Anélie Prudor est doctorante en anthropologie au LISST - Centre d'anthropologie sociale. Ses recherches concernent les rapports entre mémoire(s) et histoire de la Seconde République espagnole, de la guerre d'Espagne et de l'exil républicain en France. Son travail développe un aspect comparatif, en incluant la question transfrontalière entre Sud-Ouest français et Aragon.

Mots-clés : guerre d'Espagne — associations — mémoires — histoire — terminologie historique

Des entrepreneurs de mémoire producteurs d'histoire. Des controverses actuelles sur l'évocation de la guerre d'Espagne et l'exil républicain dans le Sud-Ouest de la France

Anélie Prudor,

université Toulouse - Jean Jaurès/LISST-CAS

L'opposition entre Mémoire et Histoire est un révélateur des affrontements observables dans la longue durée, surtout à propos de périodes de conflits et de guerre dont les séquelles, souvent douloureuses, se font longtemps sentir. Comme l'écrit J.-C. Martin, « l'une, l'Histoire, accuse l'autre d'invention, cette dernière, la Mémoire, se défend en invoquant la censure idéologique si bien que chacune tient sa partition : histoire scientifique 'froide' versus mémoire 'chaude' partisane » (2000 : 788-789). Cela ne signifie pas pour autant que les défenseurs d'une histoire critique, le plus souvent des universitaires soucieux de maintenir l'objectivité de leur discipline, ne puissent être eux-mêmes des entrepreneurs de mémoire, d'une mémoire légitimée à leurs yeux par une démarche historique scientifique. Dès lors qu'ils cèdent à la tentation de la commémoration sous forme de célébration, souvent à travers des actes publics qui revêtent un caractère plus ou moins « officiel », ils s'exposent à la critique de ceux-là mêmes qu'ils renvoyaient un peu rapidement du côté de la « mythification » et de la « chaleur partisane ». Il en résulte que la distinction entre Mémoire et Histoire est elle-même l'objet de controverses dont les historiens de profession ne peuvent pas toujours s'extirper aisément.

Nous voudrions illustrer ce fait dans les pages qui suivent en rapportant des controverses actuelles à propos d'initiatives mémorielles récentes concernant l'exil espagnol dans le Sud-Ouest de la France à l'issue de la guerre d'Espagne de 1936-1939, tout en mettant en évidence la porosité des frontières entre mémoire et histoire, surtout quand les entrepreneurs de mémoire se donnent pour tâche non seulement d'écrire leur histoire (ou l'histoire des leurs) mais d'appeler tous les historiens (tout type d'historiens) à réécrire l'Histoire¹.

Le 8 novembre 2013, à l'occasion d'un colloque intitulé « La guerre d'Espagne et la France », une joute verbale oppose les membres actifs de deux associations montalbanaises. Elle fait suite à la conférence d'un historien qui a utilisé à plusieurs reprises les mots « guerre civile espagnole ». Un des auditeurs intervient dès l'ouverture des débats :

« Je voudrais vous faire part d'une souffrance que vous m'avez infligée durant votre intervention. [...] Ce terme de guerre civile, d'où il sort ? Des républicains ? Pas du tout. J'ai ici les discours de Manuel Azaña, [dans lesquels] il explique très clairement : un *pronunciamento* en Espagne a tenté de faire une guerre civile, il a duré 48 heures. C'est Azaña qui le dit, c'est les républicains qui le disent ! Quand les républicains font des affiches, ils montrent une espadrille catalane qui écrase quoi ? Le joug et les flèches de Franco ? Pas du tout, la croix gammée. Quand ils montrent les prétendus *nacionales*, c'est un bateau avec les Maures, le Vatican, les Allemands, les Italiens, pas d'Espagnols là-dedans. [...] C'est Franco qui veut que ce soit une guerre civile parce que ça l'arrange, parce que 'guerre civile' et *dos bandos* : mon camp a gagné donc je suis légitime. [...] Guerre civile, c'est un terme de propagande fasciste. Et pourquoi ça a fait florès ? Parce que ça arrange beaucoup les gens de la non-intervention : c'est une guerre civile, on ne s'en mêle pas. [...] Mon père, il ne m'a jamais dit qu'il avait fait une guerre civile [...]. Après, oui, au fur et à mesure que les terrains sont conquis, on va intégrer dans l'armée franquiste, dans ces troupes fascistes, le frère, le père de celui qui défendait sa République ! Le peuple espagnol, il s'est soulevé contre sa République ? Pas du tout ! » (Président de l'association « Mémoire de l'Espagne républicaine du Tarn-et-Garonne », 8 novembre 2013).

La réponse est cinglante :

« Je ne voudrais pas laisser sans réponse le révisionnisme historique que vient de nous proposer Monsieur [...]. Je ne sais pas où il a étudié l'histoire, mais en ce qui me concerne, je peux lui fournir dix citations de Manuel Azaña où il utilise le terme de guerre civile. [...] Enfin, on ne peut pas caricaturer et mutiler à ce point la réalité. De même que votre commentaire sur la fameuse affiche des *nacionales* où, soi-disant, il n'y a pas un Espagnol dans la représentation qui en est faite, eh bien permettez-moi de vous dire que si un étudiant nous disait ça en première année, il aurait redoublé ! Comme

¹ Véronique Moulinié et Sylvie Sagnes (2011) ont abordé cette question principalement pour les Pyrénées-Orientales et la région Languedoc-Roussillon. Dans le présent article, il s'agit d'interroger les relations complexes entre mémoires et histoire dans un espace plus restreint, celui du Tarn-et-Garonne. L'enquête de terrain régulière et prolongée (quatre ans) dans ce département est motivée par la présence de deux associations singulières dans le paysage mémoriel et par l'existence d'un lieu de mémoire emblématique de la Seconde République espagnole.

historien, Monsieur, vous avez encore des progrès à faire, comme idéologue et comme homme politique, c'est autre chose, mais comme historien, franchement, *suspense* ! » (Président de l'association « Présence de Manuel Azaña », 8 novembre 2013).

Cet épisode se déroule dans le cadre des journées organisées annuellement par l'association « Présence de Manuel Azaña² » (PMA). Celle-ci, fondée en 2006, présente une spécificité dans le paysage associatif : sa constitution est l'œuvre d'universitaires (historiens et hispanistes). Elle comporte, en plus du bureau, un comité scientifique qui organise chaque année un colloque de deux jours. Ce dernier permet d'amorcer, grâce aux communications de chercheurs français ou espagnols, des réflexions sur des thèmes précis de la guerre, de l'exil, etc³. En plus de ce temps scientifique, un hommage, un « banquet festif » et des actions culturelles (pièce de théâtre ou concert) sont proposés.

L'association PMA fait valoir son attachement spécifiquement historique, tout en réaffirmant sa volonté de neutralité politique⁴ :

« [C'est une] structure où on fa[ic] une place importante à la recherche et à la connaissance historique en particulier mais aussi autre, elle peut être littéraire, artistique éventuellement [...]. Mais l'histoire doit y tenir – quand il s'agit d'un épisode comme ça du passé – un rôle majeur. [...] Il ne s'agit donc pas de faire un parti ni un groupe de pression politique, ce n'est pas l'objet [...] évit[ons] les formes de récupération » (Président de PMA, 28 novembre 2013).

L'association « Mémoire de l'Espagne Républicaine du Tarn-et-Garonne » (MER 82), fondée en 2007, se consacre, elle, à la valorisation et la reconnaissance de la mémoire⁵ de la Guerre et de l'exil républicain en France, sa récupération ou encore sa valorisation. Elle est composée dans sa grande majorité de descendants de républicains espagnols contraints à un exil de longue durée à la suite de la guerre d'Espagne et installés en France.

Lorsque le président de MER 82, fils d'un républicain espagnol, prend la parole lors des débats pour faire part de sa « souffrance », il souligne la très forte charge émotionnelle que comporte cette mémoire, transmise par son père. Le président de PMA, historien universitaire à la retraite, par l'utilisation de l'expression « révisionnisme historique » prend à parti son interlocuteur et renvoie son

² Manuel Azaña (1880-1940), homme politique espagnol membre d'*Izquierda Republicana*, a été président du conseil des ministres (14 octobre 1931-12 septembre 1933, 19 février 1936-10 mai 1936) avant d'être président de la Seconde République (11 mai 1936-27 février 1939). Il est mort en exil à Montauban.

³ Les premières journées, organisées en 2006, s'intitulaient « Manuel Azaña et la France ». Parmi les thèmes abordés depuis, nous pouvons citer : en 2012, « La République espagnole et l'Afrique du Nord » ; en 2014, « La Seconde République espagnole, 1931-1936 : entre réforme et révolution » ; en 2015, « Guerre d'Espagne, 1936-1939 : entre réforme et révolution », etc.

⁴ Ce qui n'empêche pas qu'individuellement certains des membres participent à la vie politique locale ou nationale par des mandats d'élus.

⁵ Nous faisons ici référence aux réflexions proposées par Marie-Claire Lavabre sur l'usage de ce terme : « 'La mémoire collective' ne s'exprime pas nécessairement dans les usages les plus étroitement institutionnels ou politiques du passé, en revanche, la question des conditions sociales de production des représentations partagées du passé, ou – autre manière de dire les choses – les mises en récit publiques ou autorisées du passé, qui donnent finalement sens aux souvenirs individuels, reste pertinente » (Lavabre, 2000 : 55).

intervention à la sphère idéologique. Au-delà de cet échange, dont la violence ne peut être niée, la manière dont les deux interlocuteurs marquent et valorisent leurs places respectives (de descendant et d'historien), tout en assignant à l'autre un statut critiquable, attire immédiatement l'attention.

Des revendications concernant la manière de nommer la guerre se font entendre. « De nouvelles luttes sociales se sont alors formulées par le biais de ce vocabulaire de la mémoire pour revendiquer [...] une intégration dans la mémoire nationale de certains passés » (Ledoux, 2017 : 123). Ce faisant, l'histoire, telle qu'elle est écrite, travaillée et transmise aujourd'hui par les historiens universitaires, est critiquée. Les militants mémoriels souhaitent voir rétablir ce qu'ils considèrent comme un manque et une injustice dans l'histoire. Cependant, si l'on observe l'ensemble des activités proposées par PMA, l'association universitaire, l'aspect mémoriel est évident et révèle les enjeux propres à l'imbrication entre mémoire(s) et histoire.

« Paix, pitié et pardon⁶ » ?

PMA organise annuellement un rassemblement sur la tombe de Manuel Azaña, située à Montauban. Le samedi 7 novembre 2015, par exemple, ses membres viennent rendre hommage au dernier président de la République espagnole. Plus de 150 personnes, civils et élus locaux (conseillers généraux, régionaux et représentants de la mairie), avancent dans un ordre très codifié jusqu'à la tombe, au-dessus de laquelle un drapeau républicain espagnol est hissé sur un mât. Certains des participants arborent écharpes ou broches aux couleurs de la République mais aucun drapeau brodé aux noms des « associations amies » présentes (groupes bordelais, toulousain, montalbanais, etc.) n'est brandi. Après le dépôt des gerbes, une minute de silence et un bref discours du président de l'association, la cérémonie prend fin sur un chant entonné par la chorale du collège Olympe de Gouges, une création originale sur un texte d'Albert Camus⁷. Une partie du groupe se dirige ensuite vers un restaurant pour le banquet républicain, temps de partage et de convivialité.

En plus de sa participation à l'écriture de l'histoire « officielle » des épisodes de la guerre et de l'exil, l'association PMA investit également le terrain mémoriel lors de cet hommage annuel.

La notoriété de cette association et les réseaux qu'elle mobilise contribuent à sa reconnaissance institutionnelle à l'échelle transfrontalière. Prenons pour exemple la venue à Montauban, le 17 janvier 2015, de José Luis Rodríguez Zapatero⁸, ancien chef du gouvernement espagnol. Présent à Toulouse pour la remise du titre de docteur *honoris causa* de l'université Toulouse 1 - Capitole, c'est à sa demande qu'il est venu se recueillir sur la tombe de Manuel Azaña, accompagné des membres de l'association et d'environ 150 personnes. À cette occasion, il a déposé « dans une boîte à lettres en souvenir de l'ancien chef d'État espagnol, [...] le préambule de la loi sur la 'mémoire historique' adoptée fin 2007 par le parlement espagnol afin de rendre 'hommage à toutes les personnes ayant perdu leur vie, leur famille, leur patrie' pendant la guerre civile (1936-39) et la dictature de Francisco Franco (1939-75) » (*L'Indépendant*, « L'hommage rare de

⁶ Mots tirés d'un discours de Manuel Azaña le 18 juillet 1938, mairie de Barcelone.

⁷ Discours prononcé le 22 janvier 1958.

⁸ Chef du gouvernement espagnol entre 2004 et 2011.

Zapatero à Manuel Azaña, l'ancien président de la république espagnole », 18 janvier 2015 ; les italiques sont de l'auteur de l'article). Après avoir déposé une gerbe de fleurs, l'ancien chef de gouvernement a visité le collège Manuel Azaña avec des représentants du conseil général, le préfet, une députée, etc. Cette visite a été largement relayée par la presse française et espagnole (*ABC, El País, La Dépêche du Midi, L'Indépendant*, etc.).

L'histoire, telle qu'elle est portée par PMA, est bien une histoire universitaire mais elle est aussi celle, « officielle », reconnue par les institutions politiques en France et en Espagne. C'est cette histoire « officielle », universitaire et institutionnelle, qui est remise en cause par certains des membres de MER 82. À cet égard, la tombe de Manuel Azaña, dont l'entretien est à la charge de PMA, mérite d'être observée plus en détail.

À l'entrée du cimetière urbain de Montauban, une plaque indique aux visiteurs le trajet à suivre pour la rejoindre. Au-dessous,



Fig.1 - La tombe de Manuel Azaña à Montauban

une courte biographie reprend les grandes étapes de la vie du dernier président de la Seconde République espagnole. Une boîte à lettres, aux couleurs du drapeau républicain espagnol et gravée au nom de Manuel Azaña, recueille les messages des passants. Ces deux initiatives sont le fait de PMA, qui a également participé à la rénovation de la tombe. Sur cette dernière, une sculpture intitulée *La déchirure*⁹ a été inaugurée le 27 octobre 2008 par l'association. Enfin, sur l'avant du caveau, une plaque, rédigée en espagnol, précise : « Président de la Seconde République espagnole de 1936 à 1939. Né à Alcalá de Henares le 10 janvier 1880. Exilé en France le 5 février 1939. Réfugié à Montauban le 1^{er} juillet 1940. Mort le

3 novembre 1940. Ses derniers mots à ses compatriotes en guerre furent : Paix, Pitié, Pardon » (la traduction est la mienne).

Lors d'une après-midi de discussions-débats organisée à Toulouse par le CIIMER¹⁰ et une de ses associations adhérentes, la seconde intervention s'intitule : « Guerre d'Espagne 1936-1939 : une guerre pas si civile qu'on le dit ! Pourquoi ? ». À cette occasion, l'un des orateurs, membre de MER 82 et ancien président du comité de pilotage du CIIMER explique :



Fig.2 - La plaque apposée sur la tombe de Manuel Azaña

⁹ Il s'agit d'un bloc de pierre qui s'ouvre en forme de V avec, en son centre, des larmes en verre bleuté et des gouttes de sang en verre rouge.

¹⁰ En 2012, afin de se donner une assise plus étendue, MER 82 impulse un rassemblement d'associations (au nombre de 42 en avril 2012) à l'échelle internationale. Ce nouveau rassemblement, nommé Centre d'interprétation et d'investigation de la mémoire de l'Espagne républicaine (CIIMER), organise des actions mémorielles, des colloques, des spectacles, etc.

« Sur cette fameuse tombe d'Azaña, il y a cette plaque [...]. On rappelle ce propos de Manuel Azaña : Paix, Pitié, Pardon. Ceux qui ont fait le choix de mettre cette parole-là, d'Azaña : c'est un choix discutable. [...] Ce qui est important, c'est que vous voyez, les gens bien intentionnés qui ont mis cette plaque, ils mettent que c'est *su última palabra*, ses derniers mots. [...] Vous voyez comment on manipule un peu les choses. Sur une pierre tombale, où les gens vont venir, où ils vont mettre un petit mot dans la boîte aux lettres en se disant 'Qu'est-ce qu'ils sont bien d'avoir fait ça !' Oui, ils ont fait ça, mais ils ont quand même trituré la réalité. Ce n'est pas son dernier mot ! Il l'a dit un 18 juillet ! Et bien que l'association soit ce qu'elle est, il a dit 'Paix, Pitié, Pardon', [mais] il n'a pas dit que ça, il a dit des choses après, il n'a pas démissionné le 18 juillet [1938] » (25 avril 2015).

Au-delà de la tombe ou des aménagements réalisés, la légitimité de certains professionnels est clairement remise en cause. Si en 1978, Pierre Nora affirmait : « L'histoire s'écrit désormais sous la pression des mémoires collectives » (Nora, 1978 : 400), il semble qu'aujourd'hui, certains « mémorialistes » se positionnent comme les plus à même d'écrire le récit historique. Ils remettent en cause l'historiographie dominante et s'opposent à une histoire universitaire « désincarnée ». Ainsi, la mémoire des exilés républicains est-elle relayée par leurs descendants actuels dans ce qu'ils perçoivent comme une continuité, légitimée par leur rôle d'héritiers.

Un complexe mémoriel et historique

Les membres de MER 82 et du CIIMER se rendent eux aussi, tous les ans, sur la tombe de Manuel Azaña afin de rendre hommage au dernier président de la Seconde République espagnole. Ce regroupement est le plus souvent organisé la semaine précédant celui de PMA.

Ainsi, le 1^{er} novembre 2015, à l'occasion des 4^{es} journées du CIIMER, une centaine de personnes se rassemblent sur le parking du collège Manuel Azaña, inauguré en 2009 à Montauban. Les participants, français et espagnols, brandissent des drapeaux républicains et se dirigent vers le cimetière. Une fois sur place, après avoir rappelé les faits historiques et quelques anecdotes, les différents représentants d'associations déposent des gerbes de fleurs et prononcent quelques mots. L'hommage est rendu dans le recueillement et plusieurs chants (*La Marseillaise* en espagnol et *El paso del Ebro*) sont entonnés. Après un temps consacré aux photographies, individuelles ou de groupe, les participants se dirigent vers le restaurant de l'hôtel où est décédé Manuel Azaña, 75 ans plus tôt, afin de partager le repas, dernier acte des journées.

Lors de cette commémoration, au-delà de la personne de Manuel Azaña, les membres des associations souhaitent rendre hommage à la mémoire des anonymes. C'est ce que laisse entrevoir le président du comité d'animation du CIIMER lors de la journée du 1^{er} novembre 2015, alors qu'il expose le déroulement de la matinée à l'assemblée : « On va faire les interventions prévues. [Puis], on fera l'hommage non seulement à Manuel Azaña mais à tous les morts pour la liberté, en Espagne et en France, républicains espagnols ». Dans son intervention, il raconte l'enterrement de Manuel Azaña et explique à l'assistance que l'épouse du défunt désirait une cérémonie religieuse pour les funérailles. Si l'intérieur de la cathédrale

de Montauban accueillait de nombreuses personnalités officielles, de nombreux républicains espagnols s'étaient rassemblés sur la place où devait s'effectuer la sortie du cercueil. Sur le parcours de ce dernier vers la cathédrale, ils s'en saisirent pour le transporter, à dos d'hommes, jusqu'au cimetière. Durant la cérémonie de 2015, la figure de Manuel Azaña n'est qu'un emblème, sa tombe et le rassemblement qui y est organisé rendent plus largement hommage à la Seconde République espagnole, aux inconnus et aux anonymes, aux exilés, à leur courage et à leur engagement.

Au-delà de cet hommage annuel, MER 82 et le CIIMER ont à cœur de réhabiliter un ensemble de « lieux de mémoire » à l'échelle du territoire montalbanais. Depuis sa création, MER 82 organise chaque année une marche reliant deux lieux importants de la mémoire des républicains espagnols dans le Tarn-et-Garonne : la gare de Borredon et le « camp de concentration¹¹ » de Judes, éloigné de 6,5 kilomètres. Entre le 5 et le 12 mars 1939, ce sont près de 16 000 Espagnols qui ont transité par cette gare¹² pour être conduits au camp. Jusqu'en 2002, elle a hébergé un hôtel-restaurant avant d'être laissée à l'abandon. Lors d'une marche, « compte tenu de la charge historique qu'il y a sur ces murs » (Président de MER 82, 9 mars 2013), l'idée est née de la racheter afin de mettre en valeur la spécificité de la mémoire espagnole dans la région. Dix ans après sa mise en vente, MER 82 en est devenue propriétaire.

Afin de rassembler au-delà du Tarn-et-Garonne et de fédérer les associations autour de la gare, celle-ci devient aussi le siège du CIIMER et est inaugurée en tant que tel le 7 avril 2012 en présence de personnes venues de France, mais aussi d'Espagne¹³. Le CIIMER s'intéresse à d'autres lieux de mémoire locaux et propose la constitution d'un « complexe mémoriel » (terme utilisé par mes différents interlocuteurs depuis les débuts de mon enquête). En plus de la gare et du camp sont inclus dans ce projet le « cimetière des Espagnols » de Septfonds où sont enterrés 81 morts du camp¹⁴ et la tombe de Manuel Azaña, un lieu parmi d'autres dans le réseau.

Le CIIMER organise des actions dans la gare, programme des activités afin de « faire vivre cette mémoire », pour reprendre les mots de l'ancien président du comité d'animation. L'intérêt que l'association porte à cette gare est ancré dans l'engagement des militants, des entrepreneurs de mémoire qui (ré)insufflent aux bâtiments leur charge mémorielle :

¹¹ Il s'agit du terme employé par mes interlocuteurs sur le terrain. Il a été utilisé par les autorités de la Troisième République française à partir de janvier 1939, mais rapidement abandonné au profit de « camp d'internement ».

¹² Chiffres issus de recherches historiques menées dans un premier temps par des militants associatifs.

¹³ En mars 2016, le CIIMER regroupe 48 associations françaises, espagnoles, marocaines et belges, organisées autour d'un comité d'animation et d'un comité de pilotage. Le second a pour objectif de définir les orientations privilégiées, alors que le premier est composé de membres des associations situées dans une aire géographique plus restreinte afin d'avoir une meilleure réactivité.

¹⁴ Le cimetière a été réhabilité en 1975 par un exilé espagnol passé par ce camp. Pour plus d'informations, voir le travail de Zorzin, 2000.

« Cette gare, avec le camp [...] et avec le cimetière des Espagnols, a été inscrite au patrimoine mémoriel et historique de la France. [...] C'est maintenant une inscription officielle, qui a été signée par le préfet de région le 9 septembre [2011]. [...] C'est un patrimoine immatériel, [...] c'est-à-dire que la mémoire, ce n'est pas la gare ! La gare [n'a] pas un intérêt architectural, elle a été inscrite parce qu'il y a eu ces associations, et MER entres autres, qui se sont portées garantes de cette mémoire [...]. Avec le camp et avec la gare, c'est un ensemble mémoriel extraordinaire » (9 mars 2013).

MER 82 et le CIIMER revendiquent un travail à la fois mémoriel et historique, comme énoncé clairement lors de l'inauguration : « Avec le CIIMER, nous voulons redécouvrir, sauvegarder et faire connaître ce que fut la réalité historique de ces débuts de la [Deuxième] Guerre mondiale et des conséquences de la guerre d'Espagne » (Président de MER 82 et du comité d'animation du CIIMER, 7 avril 2012).

Parmi les personnes rencontrées à Borredon (membres du MER 82 et/ou du CIIMER) figurent plusieurs « producteurs d'histoire ». Ces passionnés, des non-professionnels mais formés pour certains à la méthodologie historique par un cursus universitaire, sont des habitués des archives locales ou nationales et ont parfois à leur disposition des documents familiaux inédits. Au sein des entrepreneurs de mémoire, ces fils et filles, petits-fils et petites-filles d'exilés espagnols, nous avons rencontré d'anciens instituteurs, des professeurs de collège ou lycée (entre autres d'histoire-géographie ou d'espagnol), des agriculteurs, des artisans ou encore de très nombreux retraités du secteur tertiaire. Les personnes mobilisées dans cette étude – un infirmier psychiatrique (président de MER 82 et ancien président du comité d'animation du CIIMER), un médecin généraliste (actuel président du comité d'animation du CIIMER) et un professeur honoraire (informatique) de l'université de Toulouse (ancien président du comité de pilotage du CIIMER) – sont toutes à la retraite. Notons que l'inscription sociale et professionnelle des protagonistes leur permet de mettre en avant des arguments pour légitimer leurs activités (rigueur de travail, capacités d'orateurs, précision et minutie de leurs recherches, etc.) tout autant qu'elle permet de leur ouvrir certaines portes¹⁵.

Ils rédigent, pour les plus actifs, des ouvrages, des biographies, des articles dans des bulletins, etc. Citons, pour les sources écrites, les *Bulletins trimestriels de l'AAGEF-FFI*, des brochures thématiques telles que les *Cahiers Espagne au Cœur*, ou encore des blogs, des interventions dans les réseaux sociaux, etc. Pour les communications, les associations organisent très fréquemment des colloques ; les orateurs, membres du CIIMER participent également à des rencontres-débats à l'invitation d'universités populaires. Certains s'insèrent même dans des colloques organisés dans le cadre universitaire, en répondant à des appels à communication.

Le rachat de la gare pour y créer un « centre d'interprétation et d'investigation » a eu pour objectif de poursuivre ces recherches, de favoriser la conservation

¹⁵ D'autres enjeux et perspectives d'analyse, liés à cette enquête, sont ainsi sous-jacents à ce sujet mais le format de cet article ne permet pas de développer plus en avant.

d'archives (photographies, témoignage, documents, etc.) ou encore de tenter d'établir des listes les plus fiables possibles pour recenser les exilés passés par ce lieu. Entre mémoire et histoire, la frontière est assez floue, les allers et retours entre l'une et l'autre sont de plus en plus fréquents. Les entrepreneurs de mémoire deviennent progressivement des producteurs, des promoteurs et des diffuseurs d'histoire.

Le 25 avril 2015, lors d'une après-midi de débats organisée à Toulouse par le CIIMER et l'une de ses associations adhérentes, la première intervention concerne un épisode méconnu de la guerre d'Espagne : le massacre de la route Malaga-Almeria du 8 au 12 février 1937. Le qualificatif d'« épisode méconnu » est utilisé très fréquemment par mes interlocuteurs pour évoquer différents événements de la guerre d'Espagne, de l'exil en France ou même de la participation des républicains espagnols à la Deuxième Guerre mondiale. Il s'agit bien de participer à la (re)connaissance, par le public et les institutions, de ces épisodes historiques.

Cette volonté de mettre à jour des facettes de l'histoire « restées dans l'ombre » contribue à la lutte pour une réhabilitation de la mémoire et pour la dignification¹⁶ des morts. La mémoire portée par les derniers témoins et leurs descendants, et son inscription dans l'histoire représentent un enjeu majeur pour ces associations. Il s'agit de (ré)écrire l'histoire en France parce qu'elle est perçue par eux comme tronquée, faussée, mais aussi en Espagne parce que les années de dictature et le pacte du silence en ont occulté certains aspects¹⁷.

L'histoire comme (re)connaissance du vécu

La justesse des noms et la vérité des faits

La première vérité à rétablir, la joute verbale évoquée au début de cette contribution l'a bien montré, c'est celle qu'indiquent les termes même à l'aide desquels les faits historiques sont nommés. Les faits mais aussi les lieux où ces faits sont advenus. Sur notre terrain, la question des camps et de leur désignation est une question cruciale. S'ils ont été nommés camps de « concentration » dès les premiers mois de 1939, l'expérience de la Deuxième Guerre mondiale a amené les historiens professionnels à réévaluer le cas français et à les qualifier le plus souvent de camps « d'internement ». De nos jours, pour de nombreuses associations de descendants, il est important de rétablir le qualificatif initial. Pour le président de MER 82, « c'est une insulte à nos pères de leur dire qu'ils étaient dans des camps d'internement ! » (24 avril 2013). Il souligne très clairement l'importance du vécu, sa nécessaire prise en considération en rapport avec la mémoire transmise et la vision actuelle de l'histoire par les universitaires.

Premier geste symbolique fort : rétablir la vérité sur les plaques commémoratives. À Borredon, dès 2000, l'ancien propriétaire de la gare, intrigué par les fréquentes visites de familles de réfugiés, se renseigne et fait installer une plaque indiquant le passage par cette gare d'exilés espagnols en direction du camp d'internement de Septfonds. Le conservateur honoraire du musée de la Résistance

¹⁶ Terme tiré des revendications espagnoles (*dignificación*) afin de rendre leur dignité aux victimes, morts et disparus de la guerre mais aussi aux personnes emprisonnées, spoliées de leurs biens, maltraitées par les institutions franquistes, etc.

¹⁷ Pour une réflexion sur les évolutions historiographiques, voir, entre autres, Richard et Vorms (dir.), 2015.

et de la Déportation de Montauban conseille le restaurateur sur la phrase à inscrire. « Du 5 au 12 mars 1939, 16 000 républicains réfugiés espagnols fuyant le franquisme arrivent en gare de Borredon et gagnent à pied et en rase campagne le camp d'internement de Septfonds en construction » (texte de l'ancienne plaque). En 2011, l'une des premières actions du CIIMER est de remplacer la plaque existante. La seule modification apportée est le terme de « concentration » qui remplace celui d'« internement ». Mais plusieurs membres affirment que si le CIIMER a fait en sorte de rétablir cette « vérité », ce n'est pas le cas pour d'autres lieux :

« Au camp de Gurs, il y avait un panneau [...] : 'Ici se trouvait le camp de concentration français de Gurs où furent internés', ... et vous avez les chiffres. Ce panneau a pourri, on l'a remplacé. On a pris le texte : '3 000 combattants républicains espagnols, 7 000 volontaires des brigades internationales, 120 patriotes résistants français'. On sait aujourd'hui que ces chiffres sont faux mais on a repris les mêmes [...] et on a mis : 'Ici se trouvait le camp d'internement français de Gurs'. Et ceci a été fait bien après. Ça s'appelle du révisionnisme ! Nous, quand on a acheté la gare, ce panneau existait déjà, il a été posé en 2000. Et il portait : 'Du 5 au 12 mars 1939, 16 000 républicains espagnols fuyant le franquisme arrivent en gare de Borredon et gagnent à pied en rase campagne le camp d'internement de Septfonds'. Nous avons enlevé la plaque [...] et on a remis dans le texte 'camp de concentration'. Je dois vous dire qu'on ne s'est pas fait que des amis ! » (Président de MER 82, 9 mars 2013).

Lors de la marche de Borredon, les mémoires des pères et mères sont rappelées avec pour objectif de les réinscrire dans une « histoire officielle française », et ce au travers de revendications d'abord terminologiques :

« C'est l'infâme Pétain qui requalifia du terme 'internement' ces camps français, tout en gardant la terminologie 'concentration' à ceux du Vernet et de Rieucros. C'est dire combien ce recul sémantique, pourtant largement répandu en France, au prétexte de confusion avec les camps d'extermination nazis, ramène à cette période peu glorieuse et définitivement condamnée par l'Histoire. Cette confusion, nos pères ne la faisaient pas, car, bien souvent, ils connurent les deux. [...] Il y a parmi nous quelques témoins ayant subi ce traitement et qui pourront, pour la Mémoire, et comme d'autres l'ont déjà fait avant de disparaître, raconter ce que fut cette réalité que certains voudraient édulcorer¹⁸ » (inauguration de la gare de Borredon, discours du président de MER82 et du CIIMER, 7 avril 2012).

La connaissance du passé est ici inséparable de la (re)connaissance des lieux réactivée périodiquement par le parcours mémoriel organisé par et pour les « descendants ». Depuis dix ans¹⁹, MER 82 organise une marche entre la gare de Borredon et le camp de Judes. Après s'être rassemblés devant la gare, les participants (environ 200 le 12 mars 2016) hissent leurs drapeaux et débentent la randonnée. Les discussions informelles que j'ai pu avoir lors de ces marches confirment que les personnes présentes sont des fils et filles de républicains

¹⁸- Voir : <http://mer82.eu/discourinaugurat/index.html> [en ligne].

¹⁹- Le 12 mars 2016 s'est tenue la « 10^e marche mémorielle ».

espagnols exilés et qu'ils ont dans leur quasi-totalité une attache familiale avec ce lieu. Le 9 mars 2013, lors de ma première participation, alors que nous nous engageons sur un sentier entouré de champs, le groupe de marcheurs dans lequel je me suis insérée m'explique que le camp était localisé à cet endroit. Ils m'incitent aussi à prendre en photo un corps de ferme, lieu de logement des surveillants. Leur connaissance de la topographie de l'ancien camp est très précise. Cette marche participe à une remémoration collective, annuelle, qui permet de lier mémoire(s) familiale(s) et mémoire(s) collective(s) au sein de l'association. Maurice Bloch souligne à juste titre que « la topographie, lorsqu'elle est, comme dans le cas qui nous occupe, lourde d'histoire, est une composante particulièrement signifiante dans la mesure où elle permet au sujet de se réapproprié plus facilement l'événement comme s'il en avait vraiment été le témoin » (Bloch, 1995 : 60).



Fig.3 - L'ancien camp de Judes à Septfonds

Les mémoires, individuelles, familiales, associatives, etc., sont réactivées lors de cette marche. (Re)vivre la marche des pères et mères, plus de 70 ans après, offre la possibilité aux militants mémoriels d'expérimenter physiquement le vécu de leurs aïeux. Cette marche est également un moment de partage durant lequel les participants racontent tour à tour leurs parcours ou des anecdotes qui se réinscrivent, d'année en année, dans la mémoire portée par MER 82.

La vérité incarnée du dernier témoin

Enfin, parmi les points majeurs qui participent à cette (ré)écriture de l'histoire, la présence des derniers témoins prend une valeur particulièrement forte. Si « dire dans le présent l'espace du passé, c'est aussi participer à la réhabilitation du souvenir des victimes » (Joly, 2009 : 122), la personnification des événements et l'exemplification des souffrances endurées par une personne bien vivante permettent de créer la continuité entre hier et aujourd'hui, tant par la filiation que par la similitude des combats menés et à mener.

À l'image des années précédentes, la commémoration de 2016 débute par un discours du président de MER 82. Les participants se rassemblent sur une parcelle de terrain, adossée à une église, où se trouvait une partie du camp. Le lopin de terre, entouré de barbelés, accueille trois plaques : l'une mémorielle, les deux autres témoignant des conditions de vie. Elles ont été financées par la municipalité de Septfonds en 1996 et 1998 (Zorzin, 2000). Un baraquement a été reconstruit afin de témoigner des conditions de vie des internés. Il abrite une exposition permanente de photographies ainsi que le nom de certaines des personnes passées par le camp.

Le président de MER 82 raconte succinctement l'histoire du lieu et souligne la présence parmi nous d'un homme qui est passé par le camp de Judes. Celui-ci participe à toutes les actions organisées par MER 82 ou le CIIMER : hommage du 8 mai au cimetière des Espagnols, journées du patrimoine en septembre,

jours du CIIMER en novembre et marche de MER 82 en mars. Interné dans le camp, il a été déclaré contagieux par le médecin, et a donc échappé au travail forcé dans les compagnies de travailleurs étrangers (CTE) et probablement aussi à la déportation. La même anecdote est racontée par le président de MER 82 tous les ans lors de l'hommage, en présence du protagoniste, mais aussi lors des pique-niques et *charlas* (causeries) organisés tant par MER 82 que par le CIIMER. Sur le seul baraquement reconstitué est peint le numéro 34, celui du baraquement des « contagieux » où était hébergé le dernier représentant de la génération ayant connu le camp. Il a été reconstruit et inauguré en 2008 en hommage à un parcours singulier, aujourd'hui connu de tous les participants à la marche. À travers lui, c'est l'ensemble des anonymes qui est célébré. Leurs souffrances, leur quotidien difficile et l'exemplarité de leurs parcours sont honorés par les militants mémoriels présents.

Cet argument de la « loyauté » envers les parents, qu'il s'agisse d'une lignée généalogique ou d'un ensemble de parents symboliques, est constamment rappelé. Le respect des derniers témoins, de leur vécu, de la vérité de leurs propos et de leur histoire tels qu'ils sont désormais portés par leurs héritiers est un argument essentiel pour le groupe.

Une histoire mais de quelle guerre ?

Il nous faut revenir au point d'achoppement majeur. Il concerne la qualification de la guerre elle-même. Les arguments présentés par les militants associatifs répondent à la volonté de mettre en lumière la participation des puissances de l'Axe, contribuant à une internationalisation du conflit. Leur discours inclut également la non-intervention des deux grandes démocraties, la France et la Grande-Bretagne, et le fait que Franco ait pu se revendiquer comme seul vainqueur.

En effet, depuis une dizaine d'années, les militants de la mémoire publient des ouvrages et communiquent au grand public les résultats de leurs recherches. Progressivement, ils parviennent à donner plus d'audience à leurs positions. La seconde intervention de la journée du 25 avril 2015, intitulée « Guerre d'Espagne 1936-1939 : une guerre pas si civile qu'on le dit ! Pourquoi ? » est l'adaptation d'une présentation réalisée à Madrid en avril 2014, lors d'un congrès organisé par l'université Complutense à l'occasion du « soixante-quinzième anniversaire de la guerre civile espagnole ». Dans son introduction, l'orateur précise que l'intitulé même du congrès doit être remis en question : « Il était piquant que ce congrès d'histoire, [...] où il y a beaucoup de gens qui sont de grande qualité sur le plan de leurs filières ou disciplines, en histoire, choisissent ce titre qui, comme je vais essayer de le montrer brièvement, paraît incorrect. ». L'intervenant n'est autre que l'ancien président du comité de pilotage du CIIMER, qui, en bon militant, s'est inséré dans une manifestation du milieu académique, s'en est approprié les outils pour faire entendre la voix et les revendications des « historiens associatifs » aux chercheurs professionnels.

L'expression guerre d'Espagne remet en cause un ensemble terminologique plus large. Les termes permettant de qualifier « les deux camps » (expression elle-même réfutée) sont eux aussi retravaillés par les historiens militants mémoriels :

« En ce qui concerne l'aspect *nacional*, par rapport à la définition du dictionnaire, est-ce que les républicains n'étaient pas natifs d'Espagne, dans

la plupart des cas ? Si ! [...] Donc le mot *nacional* ne les discrimine pas. Si les uns sont des nationaux, les autres, ils étaient quoi alors ? Des antinationaux, des négations du national ? Sur le plan logique, c'est comme ça qu'il faut raisonner. [...] Les nationaux, ils se sont appelés nationaux, libre à eux dans les conditions de la guerre mais est-on obligés [d'utiliser] leur propre appellation sans esprit critique ? [...] On doit l'enseigner mais on doit le critiquer ».

Est mise en cause la terminologie dominante de l'historiographie et des termes alternatifs sont proposés que les historiens militants mémoriels jugent plus à même de caractériser l'expérience de leurs aïeux. Toutefois, la réception de cet appareillage terminologique est loin d'être unanime parmi les membres du regroupement. Au sein du CIIMER, certains privilégient le terme « guerre civile », sans refuser l'expression « guerre d'Espagne ». Ils justifient leur préférence par l'attachement au vécu familial et donnent, eux aussi, pour exemple la figure du père et de l'oncle, respectivement défenseur de la république et enrôlé dans les troupes franquistes.

Un ensemble de termes est préconisé par certains des militants de MER 82, du CIIMER ou des associations adhérentes : « antirépublicains » et non « nationaux », « camps de concentration » et non « camps d'internement », « guerre d'Espagne » et non « guerre civile espagnole²⁰ ». En filigrane, la question de la relation entre mémoire et histoire affleure et ouvre à deux formes de légitimation des postures en présence.

C'est bien leur légitimité à participer à l'écriture de l'histoire que revendiquent certains descendants, comme en témoignent les exemples précédents. Ils entrent en confrontation avec l'histoire officielle, telle qu'elle est aujourd'hui présentée, mais aussi avec les historiens universitaires dont ils contestent jusqu'au professionnalisme. Ainsi, le président de MER 82 reproche-t-il aux universitaires un manque d'investissement dans leurs recherches : « Nous, c'est comme nos pères, on considère que l'histoire, c'est comme la terre : 'Elle appartient à ceux qui la travaillent !' Donc, travaillez-la ! » (24 avril 2013). En réactivant sur le terrain de l'écriture de l'histoire une lutte menée par les aïeux durant la République et pendant la guerre, la fidélité à la mémoire et au vécu s'affirme. L'héritage d'idéologies politiques anciennes se mêle aux revendications présentes, alors que la méthode et la neutralité des universitaires sont parfois remises en question.

De son côté, lors d'un entretien, le président de PMA précise ses choix terminologiques : « On sait bien que cette guerre civile est devenue très vite une guerre internationale, bien sûr. Mais enfin, au départ, elle avait cette dimension, cette nature, et quand même elle l'a gardée, on ne peut le nier. Alors il y a cette espèce de volonté de réécrire l'histoire, de l'instrumentaliser, et qu'on ne peut pas accepter ! » (28 novembre 2013). Il se positionne en historien et refuse d'interférer sur le registre politique, tout en revendiquant une liberté dans l'exercice de son travail : « Il y a un refus qu'il y ait une liberté de faire de la recherche historique. [...] Oui, l'historien a le droit, éventuellement, de renommer son objet, s'il le dit à un moment » (28 novembre 2013).

²⁰ Pour une réflexion sur la notion de guerre civile, voir, entre autres, Martin, 1995 et Aróstegui et Godicheau, 2006.

L'histoire en tant que discipline de recherche est un processus en constante évolution. Pour reprendre les termes d'Antoine Prost : « Pas plus que la liste des faits, celle des questions ne saurait être close : il faudra toujours réécrire l'histoire » (Prost, 1996 : 84).

Il s'agissait dans cette étude de montrer que ce processus n'était pas le seul apanage des historiens professionnels. Nous pouvons légitimement nous interroger sur les aspects mémoriels de la démarche des historiens universitaires mais aussi, comme nous venons de l'esquisser dans ces pages, sur les modalités d'une production d'histoire par des militants de la mémoire. Ces derniers sont soucieux d'intervenir dans le débat public au nom d'une vérité qui, par fidélité au vécu des combattants d'hier, doit corriger ce qui est perçu comme une injustice.

Références bibliographiques

Aróstegui J. et Godicheau Fr. (eds.),

2006, *Guerra civil. Mito y memoria*, Madrid, Casa de Velázquez.

Bloch M.,

1995, « Mémoire autobiographique et mémoire du passé éloigné », *Enquête*, 2 : 59-76.

Joly M.,

2009, « Guerre civile, violences et mémoires : retour des victimes et des émotions collectives dans la société espagnole contemporaine », in Capdevila L. et Langue F. (dir.), *Entre mémoire collective et histoire officielle. L'histoire du temps présent en Amérique latine*, Rennes, PUR : 113-125.

Lavabre M.-C.,

2000, « Usages et mésusages de la notion de mémoire », *Critique internationale*, 1/7 : 48-57.

Ledoux S.,

2017, « La mémoire, mauvais objet de l'historien ? », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, 133/1 : 113-128.

Martin J.-C. (dir.),

1995, *La guerre civile entre histoire et mémoire*, Nantes, Ouest éditions.

Martin J.-C.,

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

Moulinié V. et Sagnes S.,

2011, *Des exilés politiques aux vaincus magnifiques : mémoire des républicains espagnols (février 1939)*, Carcassonne, GARAE.

Nora P.,

1978, « Mémoire collective » in Chartier R. (et al.), *La nouvelle histoire*, Paris, Retz-CEPL : 398-401.

Prost A.,

1996, *Douze leçons sur l'histoire*, Paris, Le Seuil.

Richard É. et Vorms C. (dir.),

2015, « Histoire et conflits de mémoire en Espagne », *Vingtième siècle. Revue d'histoire*, 127/3.

Zorzin S.,

2000, *Le camp de Septfonds (Tarn-et-Garonne) : Soixante ans d'histoire et de mémoires (1939-1999)*, Bordeaux, Institut d'études politiques, Mémoire de recherche sous la direction de Jean Petaux.

Federica Luzi est docteure en anthropologie sociale et ethnologie. Elle travaille sur les usages et les enjeux du passé, sur les mécanismes de transmission et de construction des récits historiques.

Mots-clés : transmission — corps — passé — réfugiés espagnols — expérience du passé

Le corps comme vecteur de transmission. Le passé des réfugiés espagnols de 1939 en France

Federica Luzi,
EHESS/IIAC-LAHIC

Après la chute de Barcelone, en l'espace de quelques semaines, du 26 janvier à la fin de février 1939, environ 500 000 personnes fuyant les bombardements franquistes se présentent à la frontière française. Il s'agit de civils, de blessés, mais aussi de beaucoup de combattants ayant pris part au conflit espagnol : militaires engagés dans l'armée républicaine en « guerre », miliciens et individus luttant pour une « révolution » sociale libertaire ou pour l'avènement du communisme. Nombreuses sont les tendances politiques et idéologiques représentées : anarchiste, communiste, républicaine, trotskiste, etc.

Ces milliers d'individus traversant à pied les Pyrénées se retrouvent donc à la frontière. Face à cette arrivée massive, le gouvernement français conduit par le radical Édouard Daladier, qui avait déjà montré sa détermination dans la répression des indésirables en dotant la France d'un appareil législatif très restrictif envers les étrangers, décide d'ouvrir la frontière. Une partie des réfugiés sont rapatriés, et les autres sont dispersés sur le territoire national. La majorité des femmes et des enfants sont envoyés dans des centres d'hébergement¹ et les hommes en âge de porter les armes sont internés dans des « camps de concentration », comme les appellent les autorités de l'époque, improvisés sur les plages du Roussillon. La vie dans certains de ces camps surveillés, très difficile dans un premier temps, avec des conditions d'hygiène pénibles favorisant la propagation de maladies, s'améliore avec le temps. Les internés reprennent des activités politiques, culturelles et artistiques. Les camps commencent progressivement à se vider, certains réfugiés rejoignent de la famille en France, d'autres trouvent des emplois comme ouvriers

¹ La majorité des centres d'hébergement ferment progressivement au cours de l'année 1939. Les derniers ferment en 1940 ; les femmes qui n'acceptent pas d'être rapatriées ou qui ne peuvent pas justifier d'un soutien en France sont internées dans les camps du Sud-Ouest. Voir à ce sujet Maugendre, 2013.

agricoles ou dans les compagnies de travailleurs étrangers, une minorité s'inscrit dans la Légion étrangère. Néanmoins, à partir de 1940, avec l'instauration du régime de Vichy, l'internement des Espagnols arrivés en 1939 évolue. Les camps pour les étrangers expulsables s'ouvrent à une autre catégorie, celle des « étrangers indigents », et les réfugiés considérés comme plus dangereux sont envoyés dans des camps disciplinaires. Dans la zone libre, ceux qui arrivent à sortir des camps sont intégrés en France aux groupements de travailleurs étrangers, alors que, dans la zone occupée, ils sont utilisés comme main d'œuvre dans le service de travail obligatoire et recrutés par les Allemands pour diverses sortes de travaux. Entre 1940 et 1944, des milliers d'Espagnols et d'Espagnoles dans les camps en France, classés comme « apatrides » ou comme « politiques », sont envoyés dans différents camps d'extermination nazis. Certains de ces réfugiés décident de s'engager dans la lutte contre les occupants nazis et dans la résistance, de manière individuelle ou bien organisée, jouant un rôle déterminant dans la libération, notamment, des territoires du Sud-Ouest du pays.

Après la fin de la Seconde Guerre mondiale, l'espoir des réfugiés espagnols, dont certains s'étaient engagés dans les maquis, de réussir, avec l'appui des démocraties occidentales, à revenir en Espagne et chasser Franco, laisse la place au désespoir. À la fin des années 1940, avec la mise en place de la Guerre froide, la France conclut des accords commerciaux avec l'Espagne, et le contexte politique international ne laisse plus de place à l'« obsession du retour » (Guilhem, 2005) des réfugiés.

C'est ainsi que l'exode se transforme en exil de longue durée. Un grand nombre de réfugiés s'installent définitivement en France, principalement dans le Sud-Ouest, en attendant souvent la mort de Franco pour rentrer en Espagne. Dans le pays d'accueil, les enfants des réfugiés grandissent et étudient, beaucoup d'exilés et de descendants poursuivent leurs activités politiques et culturelles. Les régions du Sud-Ouest de la France sont profondément marquées et transformées par cette présence.

L'histoire espagnole et française des réfugiés espagnols, du conflit, de l'exil et de la résistance en France a longtemps fait l'objet d'une transmission très discrète. Dans les milieux militants, l'histoire du conflit en Espagne a été au centre de réflexions, débats et critiques. Dans certaines familles de réfugiés, ce passé lu et interprété de différentes manières a fait l'objet de récits détaillés et constants, tandis que d'autres réfugiés ont décidé de préserver leurs enfants de récits souvent violents et douloureux et n'en n'ont jamais parlé. Dans les années 1980, les premières actions commémoratives sont menées dans les régions du Sud-Ouest par les amicales d'anciens combattants ou internés, mais l'histoire des réfugiés espagnols reste encore très peu connue. Depuis les années 1990, des travaux historiques pionniers sont consacrés à l'exil espagnol de 1939 et des témoignages écrits commencent à être publiés.

C'est cependant à partir de 1999, avec la naissance de la première association de descendants de réfugiés voulant valoriser l'histoire des parents et la porter dans l'espace public, que l'histoire des réfugiés espagnols en France commence vraiment à émerger et à faire l'objet d'un processus de mise en héritage qui impliquera beaucoup d'acteurs : des associations de descendants éparpillées sur tout le territoire national, et notamment dans le Sud-Ouest, des institutions politiques locales et nationales, des artistes, des chercheurs et des historiens. Commémorations, initiatives

et hommages publics, expositions, colloques, etc., le passé des réfugiés espagnols s'inscrit de plus en plus dans l'histoire locale et nationale².

La transmission de ce passé, avec lequel chaque acteur cherche à construire des continuités l'harmonisant à ses nécessités du présent, se fait de différentes manières. Le passé des réfugiés *est dit*, prenant la forme d'une narration concernant la production d'événements fondateurs. Il est donc au centre de nombreuses pratiques discursives qui le font exister dans des récits et des interprétations plurielles. Cette dimension narrative n'est pourtant pas exclusive. Il me semble au contraire que la transmission de ce passé passe aussi par la pratique et l'expérience, donc par le corps, considéré comme « un *sujet* de la culture » (Csordas, 1990 : 5) et non comme un objet étudié en relation à la culture.

Le corps étant « un analyseur d'une grande portée pour une meilleure saisie du présent » (Le Breton, 2000 : 8), il s'agit donc ici de réfléchir au phénomène de transmission, généralement traité en termes politiques, culturels, moraux et polémiques, en m'appuyant sur les théories anthropologiques de Csordas et de Fassin de l'*embodiment* et du traumatisme, prenant davantage en considération le caractère physique et corporel de la production du rapport au passé. Je vais tenter d'explorer les différentes configurations du corps en tant que vecteur privilégié de la transmission de ce passé dans ces différentes interprétations. Les corps des acteurs du présent, mais aussi ceux provenant d'ailleurs temporels, des absents, des morts, des disparus, deviennent les protagonistes des événements historiques comme l'exode, l'enfermement en France, la guerre, la révolution, avec lesquels on cherche à établir une continuité dans le présent. Comment, dans les processus de mise en héritage de l'histoire des réfugiés espagnols, les corps se rapportent-ils à la temporalité ? Comment la façonnent-ils et comment en sont-ils façonnés ? Qu'est-ce que le corps fait et qu'est-ce qu'on fait au corps ?

La réflexion que je vais proposer se base sur une analyse des informations apprises et recueillies pendant un terrain de six ans, dans le cadre de mon travail de thèse, effectué auprès de différents acteurs de ce processus de resurgissement de l'histoire des réfugiés espagnols en France. Je mobiliserai des extraits d'entretiens, structurés comme des histoires de vie, réalisés entre 2009 et 2015 avec des enfants de réfugiés espagnols impliqués, de manières différentes, dans les associations de descendants. Ensuite, je proposerai une analyse des pratiques commémoratives se déroulant en France, et notamment dans le Sud-Ouest du pays, ayant fait l'objet de mon terrain.

² Des travaux récents sont à signaler sur la question de la transmission du passé des réfugiés espagnols. Je pense notamment aux travaux ethnologiques de Véronique Moulinié et Sylvie Sagnes (2014), sur les manifestations commémoratives artistiques et littéraires autour des réfugiés espagnols ; aux recherches de la sociologue Évelyne Ribert (2009a, 2009b, 2011) sur l'exil et l'immigration économique espagnole ; à la thèse d'Eva Léger (2014), hispaniste, sur les mécanismes de transmission de ce passé dans le Limousin et le rapport avec les autres passés localement valorisés ; à la thèse en histoire de Pascale Moiron (2014) ; ainsi qu'à d'autres thèses en cours de réalisation comme celle de Rafael Segovia-Winglet en arts plastiques (*L'image du corps comme archive et récit. L'exil espagnol*), celle de Cécilia Allard en littérature française et comparée (*Les écrivains francophones contre le franquisme : luttes d'encre et d'exil*) et celle de Tiphaine Catalan en études hispaniques (*Les Espagnol-e-s dans la Résistance en Limousin : parcours individuels et constructions des identités 1940-1944*).

Je propose d'explorer le rôle du corps en tant que vecteur de transmission de ce passé, en déterminant trois configurations³ différentes et spécifiques qu'il assume dans le cadre du récent processus de mise en valeur de l'histoire des réfugiés. Le corps comme lieu d'inscription du passé traumatique pour certains descendants de réfugiés, qui mettent en récit leur histoire pendant des entretiens structurés comme des histoires de vie ; les corps des participants aux initiatives commémoratives comme instruments pour revivre et habiter le passé ; les corps de l'« autre » historique, les corps du passé, celui des hommes et des femmes qui ont vécu l'exil, comme enjeux du processus de transmission.

Le passé inscrit dans les corps des descendants

Interrogés sur les modalités de transmission de l'histoire des réfugiés espagnols dans le milieu familial, les descendants interviewés, plus ou moins engagés dans la mouvance associative, ont retracé les moments forts de cette transmission, ou de son manque, en se référant principalement à sa dimension narrative. C'est au contraire au milieu des discours moins encadrés, élaborés par certains enquêtés pendant les entretiens, que le corps commence à émerger comme instrument primaire d'une transmission, souvent involontaire, des aspects les plus traumatiques du passé des parents ou des réfugiés faisant partie du réseau social des proches.

C'est R.⁴ qui a sollicité la première mon attention sur cet aspect, en m'invitant clairement à prendre en considération le corps comme instrument silencieux de transmission de l'histoire. Elle explique en effet que, dans la communication avec son père, aux récits des difficultés vécues dans les camps en France s'ajoutait une autre manière de communiquer la souffrance de ces moments :

« Je l'ai toujours entendu parler de ce qu'il a souffert à Argelès. Pour dormir, il faisait des creux dans le sable, il mettait une couverture... il avait attrapé beaucoup de rhumatismes et bon, ce sont des blessures qui restent ; d'ailleurs, il mourra tout jeune. Il nous a raconté un peu de *los piojos* (les poux), ou la *sarna* (la gale), enfin des souffrances, mais il n'avait pas besoin de parler de tout cela, c'était vraiment visible sur son corps...⁵ ».

R. semble ici me dire que les récits, les paroles, les descriptions des moments difficiles vécus par son père dans les camps n'ont représenté pour elle qu'une partie de cette transmission, et peut-être la moins déterminante. C'était son corps qui parlait. C'est le corps même de son père qui lui a donné la perception définitive de la souffrance de cette histoire d'exode. Le contact visuel avec ce corps est l'instrument privilégié de la connaissance de l'histoire. La « naturalité » présumée du corps, que Marcel Mauss (1936) et Pierre Bourdieu (1980) ont déconstruite en soulignant l'importance de considérer le corps comme produit historique et social, est ici convoquée par R.

³ Je n'entends en aucune manière proposer ici une identification exhaustive de toutes les modalités possibles d'implication du corps dans ce processus de transmission.

⁴ Les personnes citées dans cet article sont désignées exclusivement par la première lettre de leur prénom. R., née en France, est fille de deux réfugiés espagnols ; son père, engagé dans l'armée républicaine, arrive en France en 1939 et sa mère le rejoindra seulement 12 ans après. R. est très impliquée dans une association de descendants.

⁵ Entretien réalisé avec R., le 22 février 2012, à Argelès-sur-Mer, chez R.

Le corps se fait donc langage indiscutable d'un passé qu'il communique dans sa vérité individuelle. R. continue :

« Mon père, blessé lors de cette bataille, on aurait pu croire qu'il était mort parce qu'il a été éventré, il a eu le crâne fracassé, il n'avait pas besoin de parler de ses blessures, parce qu'on les voyait, elles étaient visibles, il avait tout le poitrail ouvert, c'est-à-dire les bombes, les obus étaient tombés sur son ventre, donc il a été éventré et je sais que c'est un camarade de bataille qui l'a sauvé en lui attachant, en lui nouant ses entrailles, autour d'une chemise, ça je le sais, je l'ai entendu lui dire, il avait le crâne ouvert et il avait les mains... Je n'ai jamais vu les mains ouvertes de mon père, je n'ai jamais vu les mains de mon père... et il a eu le bout [des doigts], il l'avait vraiment déchiré, c'est le cas de le dire, il a eu les semelles [les paumes] avaient été... ont éclaté en même temps que le bout. Donc, sur le champ de bataille, on lui a ligaturé des tendons, ce qui fait que mon père avait les doigts rétractés, donc les mains fermées, donc je n'ai jamais vu les mains de mon père ouvertes⁶ ».

Pour R., la charge traumatique de l'histoire du père est portée par son corps mutilé, par les blessures inscrites dans sa chair, par ces mains qu'elle n'a jamais pu voir ouvertes. Il est très significatif de voir comment à ce corps porteur de souffrance qu'elle a connu et touché correspond une description du moment de la bataille si claire et si physique. R. le décrit à partir des récits écoutés, mais sa description est vivante, sensorielle, comme si elle était présente. Dans leur intérêt renouvelé vers le corps, l'anthropologie et les autres sciences sociales ont réfléchi sur le rôle du corps en tant qu'instrument de communication entre individus et comme manifestation de soi à l'autre. Marie-Luce Gélard a montré l'importance de prendre en compte la pluralité de registres sensoriels mobilisés pas le langage corporel. Elle a montré comment dans les relations entre les genres, à Merzouga, village saharien du Tafilalt dans le Sud-Est marocain, « les attitudes et manifestations corporelles se substituent à l'expression verbale utilisant les domaines auditifs et olfactifs comme subtile information de soi à l'autre » (Gélard, 2008 : 45). Dans le cas de R., la communication interindividuelle entre père et fille ne se fait pas par l'usage du registre auditif, domaine sensoriel de la transmission du passé. Elle s'établit plutôt grâce au registre visuel et tactile.

Dans le moment du récit, en effet, ce contact physique avec le père se renouvelle, là où, comme je le note dans mon journal de terrain, R. ferme les yeux et, pendant quelques secondes de silence, fait un mouvement dans le vide comme pour serrer, toucher les mains absentes de son père.

Le corps blessé du père de R. comme celui du père de D.⁷ parlent du passé et le réactivent avec une force particulière. D. raconte :

⁶ Entretien réalisé avec R., le 22 février 2012, à Argelès-sur-Mer, chez R.

⁷ D., né en France, est fils de deux réfugiés espagnols ; son père, militant de la CNT et de la FAI s'était engagé dans la colonne Durruti, arrive en France en 1939 et sa mère, qui n'était pas militante, le rejoindra en 1945. D. est très actif dans une association de descendants.

« Il a été blessé très gravement pendant les derniers combats de la bataille de l'Èbre et il est passé donc en France blessé, il avait reçu une blessure dans un bombardement d'avions allemands ou italiens, je sais pas trop, qui ne guérissait jamais parce qu'ils utilisaient l'ypérite, qui était le gaz moutarde que les Allemands sûrement recyclaient en Espagne, donc c'était une plaie qu'il avait en France, ils avaient proposé, les médecins, de lui couper la jambe au genou, parce que c'était le tibia, il a pas voulu, il avait 23 ans, voilà, et ils lui ont juste enlevé le genou, la rotule, ce qui fait qu'il boitait, il avait une jambe raide, mais cette plaie n'a jamais guéri et il est mort quand j'avais 10 ans⁸ ».

D. décrit le sens traumatique du passé que le corps de son père lui a transmis, en évoquant à plusieurs reprises pendant l'entretien ses souvenirs d'un homme physiquement marqué par des blessures de guerre qui ont été à l'origine de sa longue maladie. À chaque moment, l'image et le récit silencieux de ce corps martyrisé se configurent comme l'expérience principale d'une présence dans une histoire, dont la souffrance et le traumatisme sont la matière et l'horizon.

Dans ce sens, ces deux descendants et bien d'autres semblent se rapporter au passé des parents par la perception corporelle du corps des pères blessés. Toutefois, c'est dans cette perception du corps de l'autre que certains descendants, avec leur corps, construisent leur sens de l'histoire et leur subjectivité. Ce dialogue avec l'altérité corporelle devient donc fibre du vécu de son propre corps, comme l'explique Merleau-Ponty : « Il faut que le sujet percevant, sans quitter sa place et son point de vue, dans l'opacité du sentir, se tende vers des choses dont il n'a pas d'avance la clé et dont cependant il porte en lui-même le projet » (1945 : 376). La subjectivité de ces descendants semble faire une place à l'altérité portée par ces corps blessés, autres, mais devenus sens. Les signes physiques du passé sur les corps des pères de R. et de D. se traduisent en effet, chez eux, en souffrance et blessures psychologiques. L'histoire narrée par les corps des parents s'inscrit dans leurs corps, les traces du passé traumatique se transmettent tout en assumant des formes autres. C'est le trauma et la souffrance de la condition du post-exil⁹.

R. affirme, émue :

« (*elle parle en pleurant*) Ce sont des traces indélébiles qui ne nous laisseront jamais, parce que c'est une partie de notre vie. On a essayé de reconstruire ; pour la plupart, on n'y arrive pas, nous avons beaucoup de manques. Ce que je peux dire, c'est que, en m'approchant de l'association, je lutte contre moi-même parce que je cherche pour moi, je cherche pour les autres et quelque part, tout en faisant du bien, je me fais du mal, donc les traces sont là et elles sont inexplicables, c'est vrai que, bon, on n'a pas de comparaison à faire avec le traumatisme qu'ont eu nos parents mais... (*elle pleure*) nous sommes tous marqués à vie¹⁰ ».

⁸ Entretien réalisé avec D., le 07 mai 2013, à Toulouse, chez D.

⁹ Selon Alexis Nuselovici (2013 : 4), le post-exil est plutôt le produit d'une ontologisation de l'étrangeté, se réalisant dans un passage générationnel, au-delà des conditions empiriques, car les descendants n'ont pas vécu physiquement l'exil, n'ont pas quitté leur pays, ne sont pas passés d'un territoire à l'autre.

¹⁰ Entretien réalisé avec R., le 22 février 2012, à Argelès-sur-Mer, chez R.

Il s'agit d'une souffrance, d'un traumatisme au second degré, beaucoup plus difficile à dire car marqué par un manque d'expérience, de rapport avec une identité territoriale ou culturelle d'origine. Dans ce sens, comme l'affirme Alexis Nuselovici, le post-exilé « territorialise une entité immatérielle, il fixe une mobilité. Il habite l'inhabitable, il habite son exil, fait sa demeure de l'absence, vraie ou fantasmée » (Nuselovici, 2013 : 4). Il n'y a pas de signes physiques qui attestent et rendent visible cette expérience historique, et cette absence, ressentie par les interviewés dans leur condition postexilique, façonne leur existence, dans une continuité avec l'histoire des parents.

L'événement construit est ici l'exil intime, en tant que rupture existentielle entre un « moi réel » et un « moi possible », entre le « qu'est-ce que je suis ? » et le « qu'est-ce que j'aurais pu être ? » des descendants. Dans la mise en récit des enquêtés, il se configure donc comme une présence dans l'absence, dont la dimension tragique est aussi liée à l'incorporité et donc l'incommunicabilité.

Pour D., c'est l'absence du souvenir d'un monde familier, avant l'exil, qui se fait donc sensorielle :

« C'est une blessure que nous, les fils d'exilés, on a portée, je vais dire, d'une façon différente de nos parents hein, y compris ceux qui ont combattu et qui ont laissé là-bas tout, eux, leurs propres souvenirs, leur famille, leurs parents, leur terre, les odeurs. Moi, quand ils me racontent, les exilés que j'interviewe, qu'ils ont encore l'odeur des champs de thym, de la terre... tu vois, ou le goût dans la bouche de ce que leur faisait leur mère à bouffer, je comprends que c'est vachement dur, mais moi je crois qu'ils nous ont transmis ça, mais qu'on l'a emmagasiné sans même l'avoir connu et, d'une certaine façon, on est doublement vaincus, de ne pas avoir importé des vrais souvenirs et de n'avoir qu'une nostalgie des souvenirs qu'eux ont¹¹ ».

Les corps blessés et malades des pères de R. et de D. deviennent donc des vecteurs d'une transmission involontaire et non formalisée du passé, qui s'inscrit de manière invisible sur les corps des descendants comme une histoire de souffrance. Parler des corps des parents revient aussi à parler de leur exil, de leur corps et, par celui-ci, de leur présence dans le monde.

Mais ce traumatisme au second degré, transmis par la chair, plus psychologique que physique, qui devient une marque intime et qui habite le processus de subjectivation chez ces descendants, est d'autant plus difficile à vivre que son incorporité le rend quelque part moins légitime, moins communicable.

La transmission traumatique est en quelque sorte un horizon métaphorique sur lequel ces deux descendants déterminent leur malaise. Mais la corporité souffrante des descendants, dans sa composante psychologique, est le produit d'un processus tant personnel qu'historique et social. C'est dans ce sens que l'expérience de la souffrance, ancrée dans le corps individuel, est le signe de ce que la société et l'histoire font aux corps, les processus historiques étant incorporés comme pathologies ou souffrances individuelles (Fassin, 2001).

¹¹ Entretien réalisé avec D., le 07 mai 2013, à Toulouse, chez D.

En effet, il me semble que le traumatisme, qui, selon Didier Fassin et Richard Rechtman, « s'est imposé comme une forme d'appropriation originale des traces de l'histoire et comme mode de représentation dominant du rapport au passé » (2007 : 29), représente une ressource morale, pour les descendants, dans la tentative de légitimer leur propre souffrance et leur lien douloureux au passé des parents.

Le passé vécu par les corps

Dans le cadre familial, pour certains enquêtés, la transmission se fait par l'incarnation d'un message historique corporéisé.

Néanmoins, il me semble que les corps des descendants ne sont pas seulement le lieu dans lequel se réalise une partie de la transmission de l'histoire des parents, mais aussi celui où s'expérimente le passé au présent. Dans le présent du processus de transmission sociale et d'attribution de sens du passé des réfugiés espagnols, les acteurs pratiquent et habitent l'histoire. Les lieux du passé font l'objet de voyages, célébrations, et construisent un imaginaire artistique et créatif.

Tout d'abord, il me semble intéressant de considérer une pratique concernant certains descendants qui, individuellement ou avec d'autres membres familiaux, sont revenus, en Espagne et en France, sur les lieux traversés par les parents¹². Ces voyages à la découverte des lieux vécus et habités par les pères et les mères se configurent comme des pèlerinages aux origines, qui répondent à la nécessité physique et sensorielle de regarder, de toucher et de traverser, par les lieux, le passé des parents. Nombreux sont les descendants qui m'ont raconté cette expérience.

G.¹³, dans un voyage qui se fait pour l'enquêtée au nom d'une famille entière voulant se réconcilier avec son passé, décide de revenir, avec sa sœur, sur les lieux d'origine de leur grand-père maternel, puis, lors de leur voyage de retour, le hasard les mène sur la plage d'où leur père est parti pour l'Algérie, en fuyant les franquistes, en 1939 :

« C'est l'été 2007, nous sommes allées, ma sœur et moi, on voulait retrouver... les lieux de la naissance de notre grand-père maternel, et nous avons loué une petite maison, dans un petit village perdu, on est allées à San Miguel de [...], et là, c'était pour retrouver les origines espagnoles de ma mère, et voilà donc on a parlé avec deux dames de San Miguel qui nous ont raconté l'émigration des pêcheurs, donc, à la fin du XIX^e début du XX^e, c'est du côté de ma mère, et quand nous avons pris le chemin du retour... pas loin d'Almería... on... on rentrait sur Toulouse... et on avait absolument pas... on s'était même pas concertées avec ma sœur Éva, et on voit Alicante, et comme ça, sans rien préméditer, j'ai dit à, j'ai dit à Éva : 'Éva, regarde là, c'est Alicante', et puis, je lui ai dit : 'Éva, et si on s'arrêtait à [...] le petit village d'où, d'où est parti papa'... et elle m'a dit oui, alors qu'on avait absolument rien prévu, et... on s'est arrêtées, on a garé la voiture. Alors, au tout début, c'est vrai qu'on a commencé par manger une glace (*rivero*)... On

¹² Une réflexion approfondie sur le caractère et les sens de ces voyages, que je n'aurais pas la place de développer ici, serait l'analyse des conditions dans lesquelles ces pèlerinages se réalisent. Comprendre, par exemple, pourquoi tel descendant décide de se déplacer personnellement, au nom de qui, dans quel moment de sa vie, etc.

¹³ G., née en Algérie, est fille de deux espagnols. Le père, anarchosindicaliste, engagé dans l'armée républicaine, arrive en 1939 en Algérie, où il rencontre sa mère, fille de l'émigration économique espagnole en Algérie. Ils arriveront en France en 1964. Elle est membre de plusieurs associations de descendants.

est allées à la pâtisserie, on est allées sur le port, et on est allées sur la plage... et là, bon, on était assez nostalgiques et tristes puisqu'on regardait la plage, il faisait très beau et on savait que c'était de là d'où était parti notre père... et là, on est allées auprès de la plage, là où y avait des centaines de touristes, y avait plein de touristes, j'essayais d'imaginer la plage en 1939, avec les soldats et tout, je voyais la plage déserte, je voyais tous les soldats républicains sur la plage, et... on est allées au port, là où il y avait les petites barques ; moi, je lui ai dit : 'C'est de là qu'ils ont embarqué' [...] On est parties vers le petit port... d'où... était parti notre père, voilà, et ça nous a émues¹⁴ ».

Elles reviennent sur le lieu de l'exil du père et, pendant le récit de l'arrivée sur la plage — je me souviens d'avoir été frappée par sa gestualité —, G. mime la marche avec ses doigts. Le corps devient ici un instrument pour réduire la distance spatio-temporelle avec l'histoire du père. Elle revit le départ de son père, elle marche sur la même plage, et la force exceptionnelle de cette manière de revivre le passé semble liée, notamment, à l'émotion déclenchée par une sensorialité partagée avec le corps du père, qui, comme l'espace, est rendu présent dans l'absence, par l'imagination.

Dans une recherche des lieux des origines devenue, à un certain moment de sa vie, un enjeu central, J.¹⁵ part à la recherche des lieux, des objets et de l'histoire de son père, réfugié. Il découvre alors toute une partie manquante de la vie de son père et de la sienne, et découvre avoir une sœur en Espagne. Il raconte ses recherches dans un PowerPoint®, qui devient un carnet de voyage. Dans ce document, il reproduit notamment les photographies des lieux de vie de son père en Espagne, en France pendant l'exil, et parcourt les espaces où il a vécu avec lui et sa mère. Le passé s'accroche donc aux lieux revécus dans le présent et aux objets, comme les rideaux brodés à la main avec les initiales du père, retrouvés dans une des maisons où il a habité en Espagne, ou le moulin à café qu'il allait chercher chaque jour pour ses parents dans la maison de la voisine. Dans le PowerPoint® de J., on voit donc des images de lui et de sa sœur reprises pendant qu'ils touchent cet objet totem, ou des deux frères assis sur les marches où leur père avait été représenté sur des photographies anciennes.

La traversée des espaces vécus dans le passé devient donc un moyen pour se raccrocher physiquement à l'histoire des parents. Cette manière de se penser dans le temps par l'espace, que l'historienne anglaise Frances Amelia Yates (1966) a identifiée comme une opération culturelle aux origines anciennes, permet à J. et à bien d'autres descendants de spatialiser la temporalité. Néanmoins, l'intermédiaire de cette relation de sens entre le temps et l'espace est le corps au présent du descendant qui revit l'espace du passé. Merleau-Ponty, selon lequel le schéma corporel permet d'affirmer la présence au monde du corps, écrit : « Loin que mon corps ne soit pour moi qu'un fragment de l'espace, il n'y aurait pas d'espace pour moi si je n'avais pas de corps » (Merleau-Ponty, 1945 : 119). Selon le philosophe, le corps qui vit n'est pas dans l'espace, mais habite un espace invisible, dans lequel il se déplace, et qu'il construit au-delà de toute transcendance. Il me semble que la perception de ces corps qui habitent l'espace et le temps reconstruit des espaces, mais aussi des temps invisibles.

¹⁴ Entretien réalisé avec G., le 06 juillet 2009, à Toulouse, chez G.

¹⁵ J., né en France, est fils de deux réfugiés espagnols. Sa mère, avec sa famille, arrive en France en 1938 et son père, médecin de l'armée républicaine, passe la frontière en 1939. J. suit de loin l'activité des associations de descendants, mais mène un travail individuel sur le passé de sa famille.

Produire le temps et son sens par le corps agissant dans l'espace peut pour certains descendants acquérir un caractère curatif, là où le descendant avec son corps traverse un lieu imaginé comme emblématique de la souffrance de l'histoire des parents. C'est ainsi que D. semble expliquer son retour sur le champ de bataille où son père a été blessé, pendant la bataille de l'Èbre. Il m'explique :

« Je n'habitais pas à Toulouse, je n'ai pas été baigné comme par exemple P., à qui sa mère a beaucoup parlé. Une de mes blessures, c'est de même pas savoir où mon père a été blessé, j'ai remonté l'Èbre, je l'ai fait très tard, je l'ai fait il y a... trois ans, pendant que ma fille était partie un an en sac à dos, toute seule, traverser l'Amérique de Cuba jusqu'à l'Argentine, tu vois...¹⁶ ».

Au voyage initiatique de sa fille qui, après le bac, part en Amérique du Sud, D. fait correspondre donc son voyage sur les lieux où son père a été blessé. Il ne me raconte rien de plus de cette expérience, mais il me laisse entendre que revenir sur ce terrain de bataille a représenté pour lui une sorte d'initiation à ce passé jusque-là nié dans la narration et dénué de spatialité, sinon celle du corps mutilé du père. Le voyage de D. semble en effet combler une lacune, un manque que la traversée de l'espace par le corps peut, peut-être, quelque part réparer.

Le corps est aussi protagoniste de l'élaboration collective du passé que les associations de descendants proposent pendant leurs initiatives. Je pense notamment à la pratique de marches symboliques, aux promenades sur les lieux significatifs de l'histoire des réfugiés espagnols que plusieurs associations organisent pendant les commémorations de différents « événements », comme l'exode ou la résistance.

Les marches symboliques sont devenues, dans le milieu associatif espagnol, une des formes de commémoration les plus utilisées. L'association FFREEE d'Argelès-sur-Mer, principalement constituée de descendants de réfugiés et née pour valoriser et faire connaître l'histoire de l'exode espagnol, fait de la marche annuelle sur les pas de l'exode un de ses rendez-vous incontournables, auquel accourent un grand nombre de participants de toute la France. Chaque année, on marche ensemble sur différents chemins parcourus en 1939 par les exilés. Nombreuses sont les marches proposées au cours des années, sur les sentiers de montagne, sur les chemins considérés comme étant ceux empruntés par les réfugiés pendant l'exode, sur les routes menant au camp d'Argelès-sur-Mer, en passant devant le cimetière espagnol, ou dans les bateaux, pour rendre hommage à ceux qui sont arrivés en France par voie maritime, etc. Comme l'affirme l'ethnologue Véronique Moulinié à propos des marches organisées par cette association, « [il] s'agit, pour les participants, de couler leurs pas dans les pas des réfugiés de 1939, de refaire le trajet qu'ils sont supposés avoir suivi, de ressentir dans leur corps ce que leurs aînés ont ressenti, de revivre l'expérience fondatrice de leur identité » (Moulinié, 2013/1 : 36).

D'autres anthropologues, comme Yarimar Bonilla et Christine Chivallon, ont étudié ces « marches de mémoire » en tant que nouvelles formes, péripatétiques et sensorielles, de production de l'histoire et des archives (Bonilla, 2011). Elles

¹⁶ Entretien réalisé avec D., le 07 mai 2013, à Toulouse, chez D.

seraient capables de générer des sentiments d'intimité avec le passé, de transformer le paysage en archives et de « reconfigurer, par le corps, l'univers de l'expérience collective » (Chivallon, 2012 : 488).

L'ex-président de FFREEE, a reconnu en effet, pendant un entretien, l'exceptionnalité de cette forme de commémoration que l'association a contribué à lancer :

« Quand on a commencé à faire les marches, quand on a commencé à faire des manifestations, bon on a vu qu'y avait quelque chose, là, qui... éveillait l'intérêt... que ce n'était pas... c'était pas l'inauguration de chrysanthèmes, c'est-à-dire se recueillir au cimetière, tout ça, non, non, que c'était actif, que c'était en mouvement, que c'était culturel... qu'y avait un attrait quoi, sur ce que nous faisons¹⁷ ».

L'interviewé voit dans le mouvement la principale différence avec les autres formes de commémoration. Avec les marches symboliques, on est dans l'action, on n'est pas dans la contemplation passive de l'histoire. Celle-ci est habitée et pratiquée par les corps du présent, qui deviennent eux aussi protagonistes.

Ce n'est pas par hasard que cette forme commémorative sera reprise et utilisée par d'autres associations de descendants, comme MER82, qui lance quelques années plus tard une marche sur trois des lieux significatifs de l'exil espagnol dans le Tarn-et-Garonne, la gare de Borredon où sont passés des milliers de réfugiés espagnols, le camp de Septfonds, et le cimetière adjacent des Espagnols morts dans le camp. Il s'agit, comme m'explique un membre de l'association, de restituer aux participants la « vérité » du parcours. Revivre l'histoire en traversant les lieux dans les mêmes conditions que les parents est une manière de se rapprocher de leur histoire de souffrance, en la ressentant sur la peau. Jo.¹⁸ m'explique à ce propos les discussions internes qui ont précédé l'organisation de la marche, quand il a proposé de faire le même parcours, mais en voiture :

« Moi, je me dis quand même, tous ces gens qui viennent, on va le faire en voiture, je me suis fait engueuler : 'Bon, qu'est-ce que c'est ça, en voiture ? Ça ne va pas... ils étaient en voiture, nos pères ? Non, c'était l'hiver, faisait froid, ils avaient faim. On va y aller comme ils y sont allés, à pied', qu'il pleuve qu'il vente... On y va tous les ans dans les conditions qu'on aura... peu importe !¹⁹ ».

Ce rapport corporel de vraisemblance avec l'histoire revécue semble être pensé comme garantie d'authenticité. En effet, cette marche s'est aussi déroulée sous la pluie et avec des conditions climatiques très défavorables. Toutefois, ces difficultés, au lieu de décourager les participants, les ont quelque part mis dans la condition d'habiter le passé et de partager la douleur et la souffrance vécues par les réfugiés de manière encore plus authentique.

¹⁷- Entretien réalisé avec S., le 23 mai 2009, à Argelès-sur-Mer, dans le siège de l'association. S., né en France, est fils de deux réfugiés espagnols, CNTistes, arrivés en France en 1939. Il a été très actif dans une association de descendants, a écrit un livre sur l'exil, et a choisi de se tenir plus à l'écart aujourd'hui.

¹⁸- Jo., né en France, est fils de deux réfugiés espagnols. Son père passe la frontière en 1939, est interné dans les camps en France et déporté en Allemagne, sa mère arrive en France en 1949. Jo. est très actif dans une association de descendants.

¹⁹- Entretien réalisé avec Jo., le 11 mai 2013, à Agen, chez Jo.

Cette forme commémorative n'a pas pourtant été mobilisée pour commémorer et revivre exclusivement l'expérience douloureuse de l'exode et de l'internement, mais aussi celle plutôt « héroïque » de la participation à la résistance. C'est le cas de la marche commémorative « sur les chemins de la *Nueve*²⁰ », que l'association 24 août 1944 a organisé à Paris en 2014, à l'occasion du 70^e anniversaire de la Libération de Paris. Les organisateurs ont proposé une manifestation sur le parcours fait dans Paris, en 1944, par les combattants de la *Nueve*. Voici le communiqué de la marche :

« Nous partirons à 15 heures du 13^e arrondissement, pour retrouver les parfums enivrants de la Libération d'il y a 70 ans, quand ces antimilitaristes en uniforme américain, harnachés et armés, neuf ans de guerre à leur actif, entrèrent dans la capitale à la conquête de la liberté. Chacune des plaques sera une halte où nous donnerons une explication, un détail, une anecdote qui ancreront dans le cœur et les consciences des Parisiens et des marcheurs d'aujourd'hui la fabuleuse histoire de ces combattants particuliers venus de l'étranger. Comme la *Nueve*, notre chemin s'arrêtera vers 18 h, à cette neuvième plaque (Esplanade des Villes Compagnons de la Libération, quai Henri IV), où nous pourrons écouter l'hommage rendu à ces hommes et la déclaration de notre association ».

La manifestation propose donc d'adhérer le plus possible au trajet des combattants en 1944, d'arriver à la même heure, de passer aux mêmes endroits, en s'arrêtant à des haltes qui évoquent les stations des chemins de croix de la tradition chrétienne, où les fidèles sont appelés à revivre la souffrance de la Passion du Christ. Les participants à la marche, brandissant des drapeaux différents (celui de la Seconde République espagnole, celui de la CNT, celui – rouge – des communistes, etc.), des affiches et des banderoles esquissant les portraits de plusieurs combattants, s'arrêtent, se rassemblent, chantent des chants révolutionnaires et républicains sur cette *via crucis* laïque, devant les 11 plaques retraçant l'itinéraire de la *Nueve* dans Paris. Un moment intense de cette liturgie, à laquelle ont participé aussi certains représentants des institutions politiques, a d'ailleurs été celui pendant lequel a fait son apparition le *half-track* Guadalajara, prêté pendant quelques heures aux organisateurs par le ministère de la Défense. Les participants s'arrêtent devant cette relique, non pas religieuse mais historique, tout en cherchant un contact physique avec elle. Ils la regardent, la contemplent et la touchent. J'ai noté dans mon journal de terrain : « Le *half-track* est arrêté et le cortège passe à côté de lui à la fin du défilé. C'est le moment des chants. Beaucoup de personnes, en passant, prennent des photographies, le touchent ; avant de le caresser, certains font le geste de s'embrasser la main, d'autres lèvent le poing ou déposent des fleurs ».

Cette forme de rituel collectif permet aux descendants de vivre le temps et d'incorporer la temporalité, et dans les cas des événements plus traumatiques, il me semble qu'à travers ces marches se réalise le passage du traumatisme événementiel d'un corps à un autre. L'expérimentation physique du passé permet de quelque sorte d'exorciser le traumatisme et, même de manière temporaire, d'en contrôler la manifestation.

²⁰ La *Nueve* (« neuf » en espagnol) était la 9^e compagnie du régiment de marche du Tchad, constituée dans sa presque totalité d'Espagnols, et qui avec ses trois chars, « Madrid », « Teruel », « Guadalajara », ouvrit le défilé en 1944 sur les Champs-Élysées dans Paris libérée. L'image du char brandissant le drapeau de la Seconde République espagnole sur les Champs-Élysées est devenue le symbole de ce rôle espagnol dans la résistance.

Cette manière d'expérimenter l'histoire par le corps, qu'on retrouve dans la tradition anglo-saxonne de la *Living-History*, est présente aujourd'hui en France, sous la forme de représentations historiques d'épisodes de l'histoire comme des batailles ou des rencontres importantes. L'histoire, comme l'affirme Maryline Crivello, est donc « abordée, non pas comme 'compréhension' mais comme 'appréhension' du passé, une forme vécue de la connaissance » (Crivello, 2004 : 64).

En dernière instance, il me semble important de réfléchir sur les créations artistiques, qui jouent un rôle central dans la transmission du passé des réfugiés espagnols. La corporéité de l'histoire est ici, il me semble, au cœur de la réflexion, à la fois comme objet et comme sujet. Je pense, par exemple, au nombre de documentaires sur l'histoire des réfugiés espagnols qui filment les protagonistes, anciens réfugiés ou descendants, qui reviennent sur les lieux de leur histoire, qui marchent souvent accompagnés par les réalisateurs ou d'autres protagonistes. Les récits, les témoignages, et les rencontres générationnelles qui sont filmées sont mis souvent en scène comme des échanges entre corps. La narration s'articule à une représentation spatiale et corporelle qui l'accompagne et lui donne de l'épaisseur expérientielle frappant le spectateur, cherchant à le faire participer, à le faire rentrer dans l'histoire.

Cette même volonté de projeter celui qui observe au centre de l'œuvre et donc au cœur de l'histoire en tant que protagoniste, je l'ai constatée dans certains travaux d'artistes plasticiens s'intéressant à la question du rapport « au passé » et qui s'inspirent, notamment, de l'art conceptuel de la génération des artistes de l'après-guerre, comme par exemple Jochen Gertz en Allemagne ou Christian Boltanski en France qui se sont penchés sur la question du rapport à l'histoire du XX^e siècle. Anne-Laure Boyer, artiste plasticienne française, a conçu une œuvre pour le mémorial du camp de Rivesaltes. Un des deux moments de l'exposition, dont la réalisation même impliquait la participation de descendants des différentes catégories d'ex-internés dans les camps, dont entre autres les réfugiés espagnols, a été constitué par la réalisation d'une vidéo. Il s'est agi, comme le dit la plasticienne dans un entretien que nous avons réalisé, de filmer un « moment collectif »,

« d'organiser une marche sur le camp avec les personnes qui souhaiteraient venir et de filmer cette marche avec une caméra qui filmerait en marche arrière les personnes qui avancent vers nous et ce serait projeté à 'l'échelle un' sur un grand écran dans la salle d'exposition, une marche organisée sur place pour vivre un moment collectif qui rassemblerait tout le monde²¹ ».

L'expérience de l'histoire par ces corps filmés était au centre même de l'exposition, qui se proposait à son tour de créer un espace expérientiel. Anne-Laure Boyer explique sa perspective :

« Du coup, mon idée, c'est de fabriquer des espace-temps qui permettent ça, par rapport à des choses qui disparaissent, c'est vraiment l'idée de comment une expérience artistique peut permettre de recontacter des choses qui avaient disparu ou qui avait été ignorées, portées en dehors de la conscience aussi, mais qui sont encore là ; mais il faut aller chercher, dans certains endroits, des souvenirs des traces physiques, les fabriquer, les remettre en présence, un moment un peu cristallisant, un rituel, un moment qui marque, qui dit : 'voilà c'est là'²² ».

²¹- Entretien avec Anne-Laure Boyer, 03 novembre 2015, dans un restaurant à Paris.

²²- Entretien avec Anne-Laure Boyer, 03 novembre 2015, dans un restaurant à Paris.

C'est par la réalisation rituelle d'une expérience et d'un vécu, à la fois du corps de celui qui regarde l'exposition et de celui qui la construit, que le passé et les temps de l'internement sont habitables et connaissables.

Revécu individuellement par les descendants pendant les voyages sur les lieux significatifs de l'histoire des parents, collectivement pendant les marches commémoratives, ou dans le cadre des réalisations artistiques sur ce sujet historique, le passé des réfugiés espagnols, au centre du processus de transmission et d'inscription dans l'espace public, est habité, au présent, par des corps. Ceux-ci ne sont pas des sujets passifs dans lesquels le passé se pose immobile, mais sont des acteurs de ce regard sur le passé, qui, en vertu de son dynamisme et de sa sensorialité, peut être connaissable, dans le présent.

Les corps façonnés

La transmission silencieuse et physique du passé aux descendants et l'expérience des participants aux initiatives commémoratives, lesquels habitent l'histoire en la revivant pendant les marches symboliques ou la traversée des lieux du passé, impliquent le mouvement et l'action du corps qui se rapporte au temps.

Toutefois, les corps des « derniers » témoins, comme ceux du passé, des morts, des absents, des disparus, des enterrés, font irruption aussi dans ce processus de transmission, en faisant l'objet de représentations de la part des acteurs. Les sens de ces corps passifs, façonnés et imaginés, s'harmonisent donc avec les interprétations de l'histoire produites par les acteurs qui les interpellent. Ces corps opèrent, il me semble, une forme de naturalisation des imaginaires du passé que les acteurs veulent affirmer, en leur attribuant le statut de vérité, tout en occultant les processus sociaux et politiques qui sous-tendent cette opération de modélisation.

Un rôle central est joué par la présence physique des derniers réfugiés espagnols, témoins directs du passé, qui participent aux commémorations, sont invités à prendre la parole publiquement ou font l'objet de célébrations et de marques d'honneur. Certaines associations, notamment, transforment ces corps, invités à occuper le devant de la scène pendant les commémorations, en événement. Les visages de ces derniers réfugiés sont reproduits dans les invitations aux commémorations, leur présence est publicisée et soulignée, leurs prises de paroles acclamées. Les corps blessés, marqués, mutilés et traversés par la souffrance de l'histoire sont ici plutôt représentés comme des corps héroïques, icônes d'un passé qui se fait réservoir de valeurs pour le présent. Ces corps me semblent évoquer ce que Daniel Fabre a appelé l'« individu-monde », car « le monde qu'il incarne n'est plus directement observable, il n'existe que dans sa parole, il prend corps dans un récit qui n'est pas un simple témoignage sur des événements vécus puisqu'il fait apparaître la complexité révolue d'un être collectif » (Fabre, 2008 : 278).

Tout en parlant au singulier, cet « individu-monde » rend présent aux yeux des descendants l'universalité d'une expérience collective et partagée. Il devient le porte-parole d'un monde, d'une « culture » et d'un bagage expérientiel disparus, ou qui vont vers la disparition.

L'apparition de ces « vétérans », comme certaines associations les appellent, est d'autant plus touchante et significative qu'elle se fait matière corporelle ; la parole, associée au corps présent et vivant qui la porte, assume toute son exceptionnalité et incontestabilité. À travers la participation de ces « corps-derniers » se construit la

continuité « naturelle », morale et politique entre le corps du passé et les interprétations et les catégories que les acteurs proposent dans le présent.

D'autres corps dont la représentation participe à la légitimation des sens de l'histoire produits au présent sont ceux capturés dans les photographies de l'époque, lesquelles sont massivement utilisées, exposées et reproduites pendant le processus de transmission, par les différents acteurs, de l'histoire du passé des réfugiés espagnols. Le conflit espagnol et l'exode sont parmi les premiers événements du XX^e siècle à avoir été systématiquement documentés par des images, car ils sont advenus simultanément à l'apparition de nouvelles technologies appliquées au monde de la communication. Les journalistes, correspondants de guerre, sont devenus les protagonistes du conflit idéologique, que les propagandes des groupes politiques, notamment les républicains, voulaient donner à voir à l'opinion publique européenne. Nombreuses sont les photographies, prises par les photoreporters les plus célèbres comme Robert Capa ou bien par d'autres, qui sont devenues aujourd'hui des clichés du conflit et de l'exil, mobilisés pendant les initiatives commémoratives. Je pense par exemple à la plus célèbre photo attribuée à Capa qui représente un combattant républicain saisi au moment où une balle le frappe et qui est devenue une icône, ou aux nombreuses photographies représentant la masse de réfugiés arrivant à pied à la frontière française ou internés dans les camps. Parmi celles-ci, l'image d'Alicia, la petite fille mutilée d'une jambe qui marche main dans la main avec son père avec l'aide d'une béquille, est sans doute la plus célèbre. Ces photographies, auxquelles est nié tout exercice rhétorique et toute valeur de célébration, sont plutôt pensées et lues comme des documents. Et les corps protagonistes de ces images, auxquelles ils donnent voix et épaisseur, deviennent le matériel corporel à travers lequel les acteurs du présent construisent leurs édifices interprétatifs. C'est ainsi que les photographies sont mobilisées pour présenter et légitimer la nuance de sens du passé que les acteurs veulent transmettre à moment donné. Les corps des exilés derrière les barbelés, les poings levés, expliqueront donc la fierté et la dignité de ces exilés, même pendant les moments les plus durs et les plus extrêmes, les images des enfants et des femmes marchant dans la neige sur les sentiers de montagnes attesteront de la souffrance et de l'inhumanité de l'histoire dont les corps sont pensés comme les victimes. Les combattants de la *Nueve* sur le *half-track*, défilant dans Paris et déployant le drapeau de la Seconde République espagnole produiront l'« évidence » d'une contribution héroïque à la libération du pays d'accueil et de la continuité « naturelle » d'un combat antifasciste commencé en Espagne.

Les photographies de l'époque parlent donc la langue du présent, et elles la parlent par les corps du passé, immobilisés dans des interprétations qu'ils contribuent, malgré eux, à essentialiser.

Les corps absents, morts, invisibles aux sens sont donc les autres protagonistes de la transmission de l'histoire des réfugiés espagnols. Ils continuent à parler du passé par les discours de ceux qui l'évoquent et qui en font un enjeu de leurs revendications du présent.

Les associations de descendants de réfugiés espagnols en France font des corps des réfugiés, « oubliés » de l'histoire, le centre de leurs demandes de reconnaissance vis-à-vis d'une société d'accueil qui est accusée de les avoir rendus invisibles et réduits au silence. Ce sont donc ces corps absents et niés que les descendants veulent réhabiliter, tout en dénonçant, par l'évocation de ces corps auxquels on veut donner un nom et un

visage, les responsabilités historiques d'une France qui a interné, réprimé et collaboré. C'est l'expérience vécue par ces corps qui est remise au centre des récits et des discours, qui est représentée et revécue.

De plus, les associations françaises sont de plus en plus concernées par le travail des associations espagnoles de descendants qui, depuis 2001, se sont lancées dans une campagne de réhabilitation de l'histoire des antifranquistes espagnols, se réalisant par l'exhumation des corps des victimes de la répression franquiste. Ces corps enterrés dans des fosses communes, non reconnaissables, dépourvus de leur « identité », de leur nom et d'une sépulture, se présentent comme des objets. Ce sont en effet des corps disparus pendant des dizaines d'années qui font leur apparition, sous d'autres formes. Ils ne sont plus restitués dans leur intégrité et unité, s'agissant plutôt de morceaux de corps qu'on doit imaginer et reconstituer.

Ils deviennent alors l'enjeu d'un travail sur le passé qui fait son irruption dans différentes arènes de l'espace public espagnol et international, des expositions artistiques aux musées, aux commémorations, aux médias, aux tribunaux, etc.²³.

Il s'agit, dans le cas des oubliés comme dans celui des disparus, de revendiquer la nécessité de « faire ressortir » de l'oubli ou de la terre, donc métaphoriquement ou physiquement, les corps du passé de l'hypotrophie à laquelle la société les a condamnés.

Ces corps, dans leur vérité nue, au centre des discours des acteurs du présent et du débat politique, en tant que symboles « évidents » du traumatisme de l'histoire, se font instruments d'action, de légitimation des revendications politiques et de construction de consensus.

Les corps morts peuvent en effet, comme le montre Katherine Verdery (1999), vivre d'autres vies politiques et participer à construire un regard sur le passé et à orienter le présent. L'évocation de ces corps peut en effet participer à la production d'interprétations du passé très différentes et qui sont aussi des projets politiques visant à changer et à déterminer le présent et à construire un futur.

Le corps du présent et les corps du passé participent à l'élaboration d'un rapport au passé des réfugiés espagnols en France qui est profondément physique. Ils sont instruments d'une transmission incarnée du traumatisme de l'histoire entre générations, habitacles actifs et dynamiques du passé dans le présent pour les participants aux initiatives commémoratives qui revivent l'histoire par les sens, ou bien objets de façonnement et de manipulation légitimant et naturalisant des interprétations du passé.

Le corps, langage de l'expérience, me semble en tout cas se configurer comme une sorte de grammaire du passé fondée sur la pratique et sur l'expérience, caractérisé par une charge émotionnelle qui, au-delà de la valeur historique, produit un sens de partage et d'adhésion.

²³ Il ne s'agit pas, ici, de réfléchir sur le phénomène espagnol de l'ouverture des fosses communes, de l'exhumation et de la remise aux familles des restes des corps massacrés. Ce n'est pas le sujet de mon terrain et il a été par ailleurs étudié de manière très détaillée par d'autres anthropologues, je pense notamment aux travaux de Francisco Ferrándiz Martín (2010, 2013). Il est pourtant central d'évoquer les correspondances entre les traitements de ces corps disparus dans les fosses communes espagnoles et celui des corps oubliés des réfugiés en France, respectivement dans le travail de transmission en Espagne et en France.

Ce rapport créatif, corporel et émotionnel au passé, serait pour Daniel Fabre une caractéristique de l'âge patrimonial, où les individus sont prêts à « inventer des modes inédits d'actions pour assurer ou pour défendre le droit d'instaurer de nouvelles présences sensibles du passé » (Fabre, 2013 : 87). Dans ce rapport au passé pluriel et viscéral, le corps semble s'affirmer comme le plus efficace et le plus « incontestable » des lieux possibles.

Références bibliographiques

Bonilla Y.,

2011, « The Past is Made By Walking : Labor Activism and Historical Production in Postcolonial Guadeloupe », *Cultural Anthropology*, 26/3 : 313-339.

Bourdieu P.,

1980, *Le Sens pratique*, Paris, Éditions de Minuit.

Chivallon C.,

2012, *L'esclavage, du souvenir à la mémoire. Contribution à une anthropologie de la Caraïbe*, Paris, Karthala.

Crivello M.,

2004, « La Geste des Temps. Les fêtes historiques : symboliques et dramaturgie du passé (1957-2002) » in Bonniol J.-L. et Crivello M. (dir.), *Façonner le passé, Représentations et cultures de l'histoire XVI-XXI siècle*, Marseille, PUP : 53-84.

Csordas T. J.,

1990, « Embodiment as a Paradigm for Anthropology », *Ethos*, 18/11 : 5-47.

Fabre D.,

2008, « Chinoiserie des Lumières. Variations sur l'individu-monde », *L'Homme*, 185-186 : 269-299.

2013, (dir.), *Emotions patrimoniales*, Paris, Maison des Sciences de l'Homme.

Fassin D. et Rechtman R.,

2007, *L'empire du traumatisme, enquête sur la condition de victime*, Paris, Flammarion.

Fassin D.,

2001, « The Biopolitics of Otherness », *Anthropology Today*, 17/11 : 3-7.

Ferrándiz Martín F.,

2010, « The Intimacy of Defeat : Exhumations in Contemporary Spain » in Jerez-Farrán C. et Amago S. (eds.), *Unearthing Franco's Legacy : Mass Graves and the Recuperation of Historical Memory in Spain*, South Bend, University of Notre Dame Press : 304-325.

2013, « Fosses communes, paysages de la terreur », *Témoigner. Entre histoire et mémoire*, 115 : 44-67.

Gélard M.-L.,

2008, « Des corps qui parlent », *Journal des anthropologues*, 112-113 : 23-45.

Guilhem F.,

2005, *L'obsession du retour, les républicains espagnols, 1959-1975*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail.

Le Breton D.,

2000, *Anthropologie du corps et modernité*, Paris, PUF.

Léger E.,

2014, *L'exil républicain espagnol en Limousin. Cartographie des mémoires, des imaginaires et des appartenances*, Paris, université de Paris Ouest Nanterre – la Défense, thèse de doctorat en études romanes, spécialité espagnol.

Maugendre M.,

2013, *Les réfugiées espagnoles en France (1939-1942) : des femmes entre assujettissements et résistances*, Toulouse, université Toulouse II Le Mirail, thèse de doctorat en histoire contemporaine.

Mauss M.,

1936, « Les techniques du corps », *Journal de psychologie*, 32/3-4 : 365-386.

Merleau-Ponty M.,

1945, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris.

Moiron P.,

2014, *L'Histoire d'un oubli : les républicains espagnols réfugiés en France à travers l'exemple de la Loire (1936-1945)*, Paris, EHESS, thèse de doctorat en histoire contemporaine.

Moulinié V.,

2013, « L'exode et les camps pour pays. Les descendants de républicains espagnols en France », *Ethnologie française*, vol. 43/1 : 31-41.

Moulinié V. et Sagnes S.,

2014, « Des exilés politiques aux vaincus magnifiques. Mémoires des républicains espagnols (février 1939) » in Barbe N. et Chauliac M. (dir.), *L'immigration aux frontières du patrimoine*, Paris, Maison des Sciences de l'Homme.

Nuselovici (Nouss) A.,

2013, *Exil et post-exil*, FMSH-WP : 45.

Ribert E.,

2009a, « Francia por costumbre, España como posibilidad. Miradas de hijos de emigrantes españoles » in Gaso Cuenca G. et Tur B. (dir.), *Un Siglo de emigración española en Francia*, Madrid, Galicia en el Mundo S. L. : 181-196.

2009b, « À la recherche du 'sentiment identitaire' des Français issus de l'immigration », *Revue française de science politique*, 59 : 569-592.

2011, « La transmisión de una herencia política : memorias del exilio en Francia », *Amnis - Revue de civilisation contemporaine Europe/Amériques* [en ligne], 2. Consulté le 12 décembre 2013.
URL : <http://amnis.revues.org/1512>

Verdery K.,

1999, *The Political Lives of Dead Bodies : Reburial and Postsocialist Change*, New York, Columbia University Press.

Yates A. F.,

1966, *The Art of Memory*, Londres, Routledge and Kegan Paul.

Sabrina Melenotte est docteure en anthropologie sociale au LAIOS/IIAC. Ses recherches doctorales ont porté sur le conflit armé au Chiapas dans le cadre d'une anthropologie politique de l'État mexicain. Actuellement, elle débute un travail sur les disparitions forcées dans l'État du Guerrero et poursuit ses recherches anthropologiques sur les violences politiques et criminelles au Mexique.

Mots-clés : Mexique – violence – lynchage – coupeurs de tête – zapatisme

Lynchage et sorcellerie à Chenalhó. Les coupeurs de tête dans le conflit armé au Chiapas (Mexique)

Sabrina Melenotte,
LAIOS/IIAC-ANR SoV

Cet article décrit et analyse les mécanismes d'un lynchage survenu le 20 août 1996 à Chixiltón, une localité à majorité tsotsil appartenant à la municipalité de San Pedro Chenalhó, située dans la région des Hautes-Terres de l'État du Chiapas (Mexique)¹. Cette violence collective a été l'un des épisodes marquants d'une escalade des violences qui s'est progressivement diffusée dans la région à partir de 1995, au moment de la militarisation de l'État du Chiapas et des négociations entre l'Armée zapatiste de libération nationale (EZLN) et le gouvernement mexicain. Contrairement à la région de la Forêt lacandone considérée comme le foyer de la guérilla, l'adhésion des *Pedranos*² des Hautes-Terres au zapatisme a été tardive mais elle s'est avérée particulièrement importante puisqu'elle a remis en cause le pouvoir de chefs politiques indiens appelés aussi « caciques culturels » (Pineda, 1995), des instituteurs bilingues à la fois associés à la religion traditionaliste et affiliés au Parti révolutionnaire institutionnel (PRI)³.

¹ San Pedro Chenalhó est une municipalité à forte densité démographique avec 36 111 habitants selon le dernier recensement de 2010. Le chef-lieu de Chenalhó porte le nom du saint local, San Pedro, et est blotti dans une profonde et étroite gorge formée par le fleuve éponyme. La pression démographique a entraîné une pression agraire importante qui s'est manifestée par une fragmentation de la municipalité en de nombreuses localités de plus en plus petites, au point de compter 62 localités en 1998, 83 localités en 2007 et 88 en 2009 (données de terrain).

² *Pedranos* est l'ethnonyme par lequel les habitants de la municipalité de San Pedro Chenalhó s'identifient et sont identifiés par leurs pairs dans les municipalités voisines, avec lesquels ils partagent la même langue tsotsil, issue de la famille maya-quiché. Dans cette région, le saint patron, l'habit et la langue indienne sont les principaux marqueurs de l'identité ethnique des populations indiennes du Chiapas, mais dans l'usage courant, c'est surtout la référence tantôt au saint patron tantôt à la municipalité qui donne leur nom aux habitants. J'utiliserai ici *Pedranos* pour désigner les habitants de San Pedro Chenalhó, toutes affiliations, politique et religieuse, confondues.

³ La région des Hautes-Terres du Chiapas se caractérise par une difficile évangélisation au XIX^e siècle par l'Église catholique en raison des profondes différences entre Indiens et curés après l'Indépendance et en raison de l'extrême faiblesse de l'institution ecclésiastique pendant la première moitié du XX^e siècle (Ortiz Herrera, 2001). Cet échec relatif de l'Église a conféré une forte autonomie aux cultes religieux des Indiens qui, loin d'un catholicisme orthodoxe, vénéraient plusieurs saints catholiques et vouaient des cultes aux montagnes, aux points d'eau, aux grottes. Les autorités traditionnelles ont été pendant longtemps les dépositaires des survivances culturelles et communautaires face à l'exploitation d'acteurs externes (notamment dans les *finca*) mais, à partir du mandat de Lazaro Cárdenas (1934-1940), de nouvelles charges civiles se sont mises en place sous l'impulsion des politiques indigénistes. Bien vite, de jeunes hommes bilingues ont monopolisé les postes politiques municipaux et sont entrés en compétition avec l'ancienne hiérarchie traditionnelle en s'appropriant un discours sur la « tradition » pour contrôler et monopoliser le pouvoir politique municipal, participant ainsi à l'hégémonie culturelle du Parti révolutionnaire institutionnel (PRI) au pouvoir pendant 71 ans (1929-2000).

Pour freiner l'expansion du contre-pouvoir zapatiste, ces derniers ont répandu la rumeur que des jeunes étaient des zapatistes et des coupeurs de tête (*cortacabezas*), justifiant ainsi le lynchage au nom de la légitime défense et de l'unité de la communauté. Cet épisode de « violence extrême⁴ » a marqué la première rupture politique et symbolique du conflit armé qui a sévi à Chenalhó, en déclenchant une série d'assassinats en cascade pendant deux ans, jusqu'au massacre d'Acteal le 22 décembre 1997⁵. L'accusation d'être des coupeurs de tête, généralement dirigée contre des étrangers, a concerné pour la première fois des membres de la même municipalité et du même groupe ethnique tsotsil. Pour quelles raisons la réactivation des rumeurs des coupeurs de tête a-t-elle abouti au lynchage de Chixiltón ? Je montrerai que cette rumeur révèle le rôle de la peur dans les processus de violences extrêmes, ainsi que les transformations sociales et politiques liées au conflit armé au Chiapas et, plus généralement, la nature des violences politiques au Mexique.

En m'appuyant sur une anthropologie pragmatique et politique, je discuterai les premières interprétations des accusations de coupeurs de tête qui ont été réalisées par d'autres anthropologues, pour proposer une analyse sur les origines de la peur dont ces rumeurs sont l'expression. Puis de l'analyse des interprétations qui organisent le réseau des accusations et justifications ressort de manière claire la manière dont les caciques locaux ont voulu se prémunir de la « menace zapatiste » en érigeant de nouvelles figures de l'étranger et un discours sur l'unité et la tradition visant à justifier leur lynchage. Je mettrai ensuite en évidence le caractère ambivalent, structurant et déstructurant, du lynchage, qui à la fois induit des normes dictant des conduites à tenir et produit des résistances à ces normes. Enfin, je proposerai une nouvelle interprétation qui considère que, si le lynchage est généralement présenté comme une forme de justice « par soi-même » et l'expression d'une violence collective réalisée par des caciques locaux au nom de la tradition, il n'en reste pas moins une violence politique d'État.

Le lynchage de Chixiltón dans le conflit armé à Chenalhó

Le lynchage de Chixiltón du 20 août 1996 marque le début, à San Pedro Chenalhó proprement dit, d'un cycle de violences qui s'arrête avec le massacre d'Acteal le 22 décembre 1997. Alors que je menais mes recherches doctorales dans cette municipalité entre 2003 et 2010 sur les rapports de pouvoir et la violence durant le conflit armé, je me suis étonnée de voir le peu d'importance accordée au lynchage de Chixiltón, qui n'a jamais fait l'objet d'une mise en récit par les proches des victimes ou les survivants du massacre d'Acteal lors de mes terrains. De fait, les sources sont rares sur cet épisode violent, mais pas totalement inexistantes. Au moment des faits, des plaintes et des dépositions anonymes ont été déposées auprès des autorités et du Centre des droits de l'homme Fray Bartolomé de Las Casas. Plus tard, au moins quatre anthropologues se sont penchés sur cet événement à Chenalhó, directement après les violences. À partir de l'étude historique du mythe

⁴ Par « violence extrême », il s'agit de désigner les processus et actes de violence qui font disparaître tout sens d'autrui dans la destruction physique et matérielle, auxquels s'ajoutent les pratiques de cruauté « exagérée » (Nahoum-Grappe, 2002) exercées à l'encontre de civils et non d'une armée ennemie.

⁵ Ce massacre perpétré par des groupes locaux a abouti à la mort de 45 Tsotsil, essentiellement de femmes et d'enfants, appartenant à l'organisation catholique Les Abeilles (*Las Abejas*), sympathisant avec l'EZLN sans toutefois recourir à la voie armée.

du coupeur de tête dans différentes municipalités de la région, telles que Zinacantán et Chamula, ils ont recueilli et analysé des récits de ces violences politiques liées au conflit armé des années 1990 (Gorza, 2002 ; Freyermuth, 2002 ; Jacorzynski, 2002 ; Collier, 2002). De mon côté, j'ai collecté des informations sur les caciques du PRI et leurs opposants pour comprendre les enjeux politiques, culturels et symboliques du conflit armé, et renverrai ici à deux entretiens réalisés en 2008 et 2009 avec l'ancien président municipal du PRI Manuel Arias Pérez, et un opposant cardéniste⁶, Maximiliano Pérez Ruiz, emprisonné à tort suite à ce lynchage.

En mars 2008, j'ai rencontré Manuel Arias Pérez, chez lui au centre de Chenalhó. Nous avons conversé dans son vestibule pour qu'il me raconte sa version des événements violents qui avaient agité l'ensemble de la municipalité et de ses habitants, les *Pedranos*, à la suite du soulèvement zapatiste de 1994. La majorité des habitants de cette municipalité a décidé de suivre l'Armée zapatiste de libération nationale (EZLN) lors d'élections municipales en 1995, dans un mouvement inédit de désapprobation généralisée de l'hégémonie des « caciques culturels » du PRI, qui régnaient en maîtres depuis le mandat de Lazaro Cárdenas (1934-1940). Désigné président municipal intérimaire au moment des faits, Manuel Arias Pérez a vécu au premier plan cette crise profonde du PRI à Chenalhó, qui a débuté par le lynchage de Chixiltón et s'est poursuivi par une série d'assassinats et d'actes de violence collective, jusqu'au massacre d'Acteal qui a mis un terme à cet enchaînement de violences extrêmes.

Élu dans l'urgence en 1995, Manuel Arias Pérez était peu motivé par son mandat, qu'il n'avait pas vraiment choisi. Il n'est resté à la présidence de Chenalhó que quelques mois car il ne se sentait pas l'âme d'un cacique comme ses prédécesseurs, qui avaient monopolisé les postes de président municipal depuis les années 1950. Il venait pourtant de la famille Arias, une dynastie engagée dans la politique du PRI dès la période postrévolutionnaire dans les années 1930. Son grand-père, Manuel Arias Sojom, avait été un chef politique important à Chenalhó dans les années 1930-1940 et il a été l'informateur privilégié de l'anthropologue cubaine Calixta Guiteras Holmes pour sa monographie sur San Pedro Chenalhó dans les années cinquante (1961). Son père, Miguel Arias, avait également été président municipal dans le passé, ainsi que son frère, Pedro Mariano Arias Pérez, juste avant lui. Mais la situation qu'il devait affronter pendant son mandat était absolument inédite, « les organisations » indépendantes du PRI ayant toutes convergé vers l'EZLN dans un moment unique de contestation collective du pouvoir hégémonique du PRI à Chenalhó.

Dès la fin de l'année 1994, les insurgés zapatistes avaient proclamé 38 municipalités « rebelles » au sein de l'État du Chiapas et les négociations des Accords de San Andrés de 1995 tentaient de poser les jalons des revendications indiennes au Chiapas et de l'autonomie indienne dans l'ensemble du pays. Plusieurs processus politiques « autonomes » ont alors émergé dans les régions indiennes

⁶ Historiquement, les « cardénistes » proviennent d'un groupe d'opposition au PRI existant dès les années 1970. Cette faction politique s'appuyait sur un discours agraire de récupération des terres collectives (*ejido*) en marge du centre de la municipalité où se trouvaient les caciques politiques du PRI. Ennemis historiques des caciques culturels du PRI situés dans le chef-lieu de Chenalhó, ils firent néanmoins une alliance conjoncturelle avec eux, en 1996 et 1997, contre l'ennemi zapatiste commun. Ils s'armèrent et attaquèrent Les Abeilles, protégés par les zapatistes, le 22 décembre 1997.

sous influence de l'EZLN, selon l'hétérogénéité géographique et la spécificité historique dans chacune d'elles de l'adhésion à l'organisation zapatiste. À San Pedro Chenalhó, la perte conséquente de contrôle du PRI et la volonté des leaders zapatistes de rompre avec le « mauvais gouvernement (*mal gobierno*) » se sont exprimées en deux temps : d'abord, par le boycott quasi-unanime par la population des élections d'octobre 1995 et une tentative, qui a échoué, de s'emparer du palais municipal en décembre 1995 ; ensuite, par l'auto-proclamation, en avril 1996 d'un gouvernement autonome parallèle à la présidence municipale constitutionnelle situé dans la localité de Polhó⁷ et la composition d'un « Conseil autonome », avec de nouvelles autorités rebelles qui ont édicté des lois zapatistes redéfinissant les « us et coutumes »⁸. Comme le dit Manuel Arias Pérez, à ce moment-là,

« En 1995, il y avait des problèmes de luttes internes dans la municipalité [...], on ne pouvait pas travailler car il y avait des chocs contre le PRI. Le PRI était très fort [...] mais quand le problème est devenu trop fort, on ne pouvait plus le contrôler. Il y avait des cas très forts, des luttes internes parce qu'on se tuait, deux personnes ont été retrouvées mortes dans le fleuve et dans les cafétiers, encore plus en 1996, le problème avec les PRDistes était encore plus fort, ils ont pris la présidence et voulaient exercer le pouvoir de la présidence municipale quoi !⁹ ».

Ce scénario politique inédit a déclenché des réactions violentes de la part des caciques locaux affiliés au PRI et entraîné une profonde dégradation des rapports sociaux. Des assassinats individuels et collectifs ont eu lieu entre individus et groupes appartenant au même groupe ethnique tsotsil mais affiliés à des organisations politiques et religieuses antagoniques devenues ennemies. La dimension fratricide de ces violences est essentielle puisque ces ennemis partageaient jusque-là des relations de voisinage fondées sur le parrainage, des mariages mixtes entre localités distinctes, des relations d'entraide et une vie sociale partagée. Manuel Arias Pérez m'a raconté comment le soutien et la protection qu'il pouvait obtenir des autorités régionales du Chiapas et du Bureau du vice-procureur de justice de l'État du Chiapas (*Subprocuraduría general de Justicia del Estado*) étaient devenus inutiles, car les vengeances de sang ont pris le dessus sur la loi.

⁷ La déclaration de gouvernements parallèles est une action politique ancienne déjà analysée par Danièle Dehove dans le Guerrero (2003). Elle est le fer de lance des zapatistes et a également été reprise par le candidat du Parti Révolutionnaire Démocratique (PRD), Andrés Manuel López Obrador, lors des élections présidentielles de 2006, lequel forma pendant plusieurs mois un « gouvernement légitime en rébellion » pour contester la victoire de Felipe Calderón.

⁸ La « municipalité autonome de San Pedro Polhó » a été le fruit d'une territorialisation tout à fait exceptionnelle au Chiapas, en raison des violences politiques qui se sont abattues sur les habitants à partir de 1995, obligeant les autorités zapatistes à définir et délimiter spatialement leur territoire pour des raisons de sécurité. Cette situation unique fit de la localité de Polhó l'un des bastions du zapatisme au milieu des années 1990, à la fois une « région de refuge » (Aguirre Beltrán, 1967) accueillant des milliers de déplacés internes dès 1997, et un nouveau « lieu du politique » (Abélès, 1983), spatialement inscrit dans la municipalité constitutionnelle de San Pedro Chenalhó, mais indépendant et émancipé d'un point de vue politique et juridictionnel du pouvoir des caciques du PRI (Melenotte, 2015).

⁹ « En 1995, habían muchos problemas de luchas internas en el municipio, entonces pues (...) no se pudo trabajar porque eran choques contra el PRI. El PRI era muy fuerte (...) pero ya que se desató el problema, no se podía controlar. Había casos muy fuertes, luchas internas de que andaban matando, dos personas aparecieron muertas en el río y en el cafetal, era más fuerte en 96, era mucho más fuerte el problema con los PRDistas, tomaron la presidencia y querían ejercer el poder de la presidencia pues! ». Entretien avec Manuel Arias Pérez, 20 mars 2008 ; la traduction est la nôtre. Jusqu'à l'auto-proclamation de la municipalité autonome zapatiste, les dirigeants rebelles n'avaient pas brandi publiquement la bannière de l'EZLN et utilisaient encore celle du Parti révolutionnaire démocratique (PRD), le principal parti d'opposition au PRI dans les années 1990.

Le 13 mai 1996, peu de temps après l'auto-proclamation de la municipalité autonome zapatiste, quatre individus¹⁰ ont été interceptés à 23 h par des voisins de Yibeljoj, localité faisant partie de Chenalhó. On a trouvé dans leur véhicule des cordes, des compresses de gaze, des lacets et deux sachets en plastique à l'intérieur desquels il y avait des bouts de viande, apparemment des testicules humains (Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas, 1997). Le « sévère interrogatoire » qui s'en est suivi a ressemblé à un passage à tabac, qualifié de « lynchage » par les *Pedranos*, et abouti à la confession forcée d'agresseurs supposés être des « coupeurs de tête (*cortacabezas*) ».

Le 16 août 1996, afin de rendre possible leur autonomie politique et économique, les nouvelles autorités zapatistes de l'autoproclamée municipalité autonome de San Pedro Polhó ont occupé une ressource naturelle située sur une localité voisine, San José Majomut, où se trouvaient à la fois un bastion des cardénistes de Los Chorros et une carrière de sable convoitée de longue date par ces derniers. Dans la foulée, elles ont adressé une lettre au gouverneur de l'État, Julio César Ruiz Ferro, informant qu'elles n'accepteraient plus aucune aide gouvernementale. De leur côté, les cardénistes de Majomut et Los Chorros, jusqu'alors proches des demandes zapatistes, ont pris cette invasion de terres comme une attaque directe « alors qu'ils étaient du même sang » et décidé de se défendre du pouvoir zapatiste à l'aide des cardénistes de Los Chorros et des caciques du PRI du chef-lieu San Pedro.

Quatre jours après, le 20 août 1996, six jeunes originaires du centre de Chenalhó et de municipalités voisines (Zinacantán, Pantelhó) ont été retrouvés morts dans la gorge de Chixiltón, accusés eux aussi d'être des coupeurs de tête, alors qu'ils étaient des mineurs d'à peine 13 et 15 ans (un seul en avait 19) (Gorza, 2002). Les six jeunes ont été lynchés par « un groupe d'hommes » selon le Centre des droits de l'homme Fray Bartolomé de Las Casas, par 50 à 100 personnes proches des caciques et des traditionalistes du PRI selon l'anthropologue Gorza, et par 100 à 300 personnes selon le dissident cardéniste Maximiliano Pérez Ruiz. Ce dernier a d'ailleurs été arrêté le 2 septembre de cette année-là, avec huit autres caciques du chef-lieu, tous accusés d'être responsables de ce lynchage. Les corps des victimes ont été jetés dans la brèche de la montagne de Chixiltón, une profonde gorge qui débouche sur le fleuve San Pedro. Sorte d'antre dans la terre, elle est un lieu sacré et magique pour beaucoup de *Pedranos* de religion traditionaliste, car elle représente l'inframonde, le lieu du non-retour, de l'inapprivoisable et de l'au-delà, un lieu qui accueille à tout jamais, et « depuis des milliers d'années », les corps des ensorcelés et des « mauvais ».

¹⁰ Deux étaient originaires de la municipalité voisine de San Juan Chamula, un autre venait de l'autre municipalité limitrophe de Chalchihuitán et un dernier de l'*ejido* de Los Chorros à Chenalhó. L'*ejido* est un terrain rural d'organisation et d'usufruit collectifs sous la tutelle de l'État, impulsée sous Lazaro Cárdenas qui procéda à une importante réforme agraire, par l'expropriation massive des grandes propriétés terriennes (*fincas*) et une redistribution massive sur la base de titres collectifs (*ejidos* et *bienes comunales*) qui ont garanti aux paysans et/ou Indiens des droits de propriété inaliénables. Ce processus de répartition agraire a également mis fin à des relations de seigneurie et de servitude qui existaient dans les grandes plantations, même après l'abolition de l'esclavage en 1821. En 1992, la réforme de l'article 27 a mis fin à la répartition agraire et a rendu possible la marchandisation des parcelles individuelles au sein de l'*ejido*.

Coupeurs de tête et zapatistes : les fondements de la peur à Chenalhó

La mort des six jeunes a bouleversé l'ensemble de la municipalité. La principale et récurrente accusation à leur rencontre s'est concentrée sur la figure du coupeur de tête, associée à des relations dangereuses et aux commerces interdits, comme le trafic d'organes, notamment de têtes, mais aussi de testicules, comme ceux retrouvés dans des sachets en plastique quelques semaines plus tôt.

Cette peur du coupeur de tête chez les *Pedranos* est enracinée dans un passé lointain. Jacorzynski a passé en revue différentes interprétations possibles du mythe des coupeurs de tête dans la région des Hautes Terres du Chiapas. L'une d'elles serait « ésotérique » : « la signification symbolique de couper les têtes des gens est définie par la référence aux rites et aux croyances mésoaméricaines selon lesquelles la décapitation avait pour but de s'approprier la force vitale présente dans la tête et dans le sang des victimes¹¹ » (2002 : 17 ; la traduction est la nôtre). En remontant au texte sacré des mayas anciens, le *Popol Vuh*, il montre que les sacrifices mayas reposaient sur des décapitations dans des rituels de guerre, lors du jeu de pelote et dans des activités agricoles. Les têtes étaient des trophées offerts par les hommes aux dieux et l'animal associé à la décapitation était la chauve-souris¹². Ces rites sacrificatoires plaçaient la tête et le sang au cœur des principes de fertilité et de la végétation, l'appropriation de la vitalité de la victime à des fins magiques, sacrées ou médicinales. De plus, la métaphysique des éléments vitaux situés dans le corps humain et la vision du monde (*cosmovisión*) générale des populations tsotsiles conserveraient le mythe des mayas anciens. De même qu'à Zinacantán et à Chamula, l'âme à Chenalhó est divisée en deux entités animiques : le *wayjel*, l'animal protecteur qui accompagne le vivant jusqu'à sa mort dans une relation symétrique (si l'un meurt, l'autre meurt peu après), et le *ch'ulel*, l'âme qui anime le corps humain, et qui réside dans sa tête, son cœur et son sang. À la mort, lors d'une maladie ou lors d'une transgression, cette entité animique quitte le corps et peut errer si elle n'est pas récupérée. Le *ch'ulel*, fortement relié au visage, est celle qui, dans les rumeurs de coupeurs de tête, donne la force vitale à l'œuvre, et non l'animal protecteur. C'est d'ailleurs pour cette raison qu'à Zinacantán, les victimes des coupeurs de tête n'étaient jamais des enfants ni des femmes tsotsils, ni des métis qui « étaient presque les compagnons des Allemands (*son casi los compañeros de los alemanes*) », et qui surtout n'avaient pas suffisamment de force car, selon les Indiens, ils mangeaient de la graisse et non des légumes comme eux (*ibid.* : 208).

Pour Gorza, la peur des coupeurs de tête à Chenalhó aurait davantage des origines coloniales, et remontent à l'époque où les organes des Indiens servaient à l'édification des centres de pouvoir métis et blancs. Ainsi, la peur du coupeur de tête renvoie à des formes anciennes d'exploitation des Indiens remontant aux grandes exploitations agricoles (*fincas*)¹³ et associées à des « étrangers » envahisseurs : d'abord les métis

¹¹ « El significado simbólico de cortar cabezas de las gentes quedaría definido por la referencia a los ritos y creencias mesoamericanas según las cuales la decapitación tenía el propósito de apoderarse de la fuerza vital presente en la cabeza y la sangre de la víctima ».

¹² Étrangement, Jacorzynski ne relève pas que les Indiens des Hautes Terres parlent principalement le « tsotsil », la langue du peuple des chauve-souris.

¹³ Les *fincas* (appelés aussi *haciendas*) sont des modèles d'exploitation agricole de type colonial et féodal, apparus au Chiapas dès la fin du XVII^e siècle et qui ont été le modèle dominant d'exploitation productive et de domination interethnique, au moins jusqu'à la répartition agraire sous le cardénisme. Cette mémoire est rappelée dans de nombreux récits contemporains.

(*ladinos*), puis les Allemands arrivés au XIX^e siècle dans la région des Basses Terres, où migraient les Indiens des Hautes Terres pour y travailler. Selon Gorza, les rumeurs sur les coupeurs de tête résulteraient de cette période où les Indiens étaient employés comme travailleurs agricoles dans les grandes exploitations (*fincas*). Le système de péonage¹⁴ a créé un imaginaire singulier chez les Indiens tsotsils renvoyant à ces Autres inquiétants, les planteurs tantôt *ladinos*, tantôt « hommes blonds », qui consommaient, pour ne pas dire dévoraient, les corps des Indiens qui ne revenaient pas de ces lieux de malheur. On disait parmi les Indiens qui travaillaient dans les *fincas* que ces sortes de démons qu'étaient les coupeurs de tête mangeaient leurs victimes sans jamais les restituer, leurs corps et leur sang étaient sacrifiés pour le privilège métis ou blanc.

Quant aux testicules retrouvés dans des sachets en plastique peu de temps avant le lynchage, Gorza pense qu'ils représentent le temps et renvoient à un rituel maléfique, qui « coupe » le temps des Indiens¹⁵, à l'instar des heures « coupées », émasculées pourrait-on dire, aux Indiens par les *ladinos* dans les *fincas*. Les testicules auraient servi à construire des horloges, le temps abrégé des Indiens servant à allonger le temps des métis, à travers un commerce où se joue le destin des uns et des autres. Les testicules sont donc des métaphores d'un temps métis et urbain, avide d'exploiter un temps indien et rural. Pour Gorza, les têtes et les testicules renvoient donc à un symbolisme lié à la domination métisse ou étrangère et sont en ce sens des symboles négatifs de la modernité.

L'analyse sur les organes sexuels faite par Gorza sous-estime l'appropriation de la vitalité de l'Autre que souligne Jacorzynski pour la tête et le sang, mais que ce dernier ne développe étrangement pas au sujet des testicules. Pourtant, un enjeu symbolique fondamental se trouve dans l'accusation de couper des organes sexuels. L'ablation des testicules menacerait la reproduction des Indiens et est en ce sens intimement liée à la représentation du temps des Indiens. Le sexe devient en ce sens une métonymie du potentiel vital des Indiens. Comme le souligne Julien Bonhomme pour les voleurs de sexe dans plusieurs pays d'Afrique (2009), c'est la vitalité des individus et de la communauté tout entière qui est alors menacée par la disparition des organes reproducteurs. Ce n'est donc pas un hasard si les cibles sont de jeunes hommes et si des testicules se retrouvent dans des sachets en plastique tels des fétiches de pouvoir : c'est aussi la virilité comme support de l'identité masculine qui se voit ainsi remise en cause.

¹⁴ Le péonage est un maquillage du système colonial des « *encomiendas* », fondé sur l'intervention de « racoleurs » (*enganchadores*) qui recrutèrent la main-d'œuvre dans les communautés pour les *fincas* des Basses-Terres, où les Indiens étaient employés comme travailleurs agricoles (*peones*). Malgré l'abolition de l'esclavage avec l'Indépendance en 1821, les formes coloniales de subordination économique se sont poursuivies et ont consisté en un endettement perpétuel qui condamnait les Indiens au travail forcé pour rembourser des dettes héritées d'une génération à l'autre et dont ils ne réussissaient pas à s'acquitter.

¹⁵ Guiteras Holmes (1961) disait déjà dans sa monographie sur les « périls de l'âme » dans les années cinquante à Chenalhó que « couper les heures » était un acte de magie imitative par des éléments de prière, réalisés par des sorciers malins dans le but de tuer.

Sacrifices de construction et construction de la nation

Un détour par d'autres contextes permet de relier la chasse aux têtes au commerce et au sacrifice en raison du rôle régulateur des relations interethniques qu'elle peut jouer. Hoskins (1996 : 32) a relevé qu'en Indonésie orientale, des opérations de capture étaient pratiquées par des chefs locaux alliés aux Hollandais pour le commerce des esclaves, qui pouvaient être sacrifiés lors des obsèques de leurs maîtres. Les raids réalisés par des groupes ethniques locaux engagés dans la traite des esclaves servaient aussi à la construction de grands projets. Dans le cas des groupes de la côte du Mandar et de ceux des montagnes à Sulawesi, les seconds s'emparaient des têtes des premiers, économiquement plus prospères, pour des rituels de consécration dans leurs maisons visant à promouvoir la fertilité et la prospérité (George, 1996 cité par Stewart et Strathern, 2004 : 169-70). De même en Indonésie, à l'époque précoloniale, la chasse aux têtes était une pratique garantissant la fertilité des humains et de la terre. Elle a existé jusqu'au XIX^e siècle, quand le gouvernement colonial a décidé de la supprimer, alors que le sacrifice de construction était également une pratique religieuse. Cette suppression généra des ressentiments, au point que la société indonésienne a commencé à penser que les nouveaux pouvoirs coloniaux pratiquaient eux-mêmes la prise de tête à des fins rituelles, reflétant l'idéologie de la guerre dans les villages où les victimes sont considérées comme des proies du gouvernement. Pour Drake (1989), les rumeurs de coupeurs de tête sont le reflet de tensions générées par la construction de la nation et sont liées à des logiques culturelles anciennes qui prédominent encore dans la vie politique à Bornéo. Pour Stewart et Strathern (2004 : 172), l'anthropophagie et la confiscation de têtes ont été des accusations récurrentes lancées par des populations colonisées en Afrique, en Indonésie ou en Nouvelle Guinée, qui adaptent ces accusations à leur contemporanéité. Ainsi, par une inversion du sujet, ces accusations ont fait symboliquement de l'État lui-même le chasseur de tête qui volerait les populations locales pour son propre dessein, notamment pour alimenter des musées à l'étranger. En Indonésie orientale, Barnes (1993 cité par Stewart and Strathern, 2004 : 169) a également analysé un phénomène similaire de rumeurs de chasseurs de tête accusant les fonctionnaires d'État de vouloir obtenir des têtes humaines pour les placer dans la construction de ponts ou de bâtiments. C'est dire la malléabilité de ces rumeurs de coupeurs de tête qui s'ajustent à des contextes et des époques très différentes et cristallisent la relation antagonique et ambivalente entre populations locales et autorités coloniales ou étatiques.

Dans le cas de Chenalhó, on l'a vu, Gorza voit dans l'histoire tragique de domination dans les *fincas* l'association du corps des Indiens au travail et le prélèvement d'organes humains à leur marchandisation pour l'établissement des centres de pouvoir blanc et métis. Jacorzynski préfère interroger les rumeurs de coupeurs de tête à Chenalhó à l'aune de l'interprétation culturaliste et symboliste des sacrifices de construction dans le monde maya : pourquoi les coupeurs de tête ne peuvent-ils tuer leurs victimes avec des armes à feu, si ce n'est parce qu'elles risquent de perdre la force vitale du défunt ? Et pourquoi dans ce cas couper la tête plutôt qu'un autre organe, si ce n'est parce qu'elle contient toute la force vitale ? Mais surtout, pourquoi retrouve-t-on aujourd'hui encore des rituels de consécration, où l'on enterre au centre de la nouvelle maison une tête de poulet, si ce n'est parce qu'elle serait un substitut des anciens sacrifices humains, et un symbole de libération des forces malignes représentées par les déités ?

Conscient des limites des arguments « ésotériques¹⁶ », Jacorzynski relève également les rapports patrons/clients sous-jacents au travail des coupeurs de tête. Les habitants de Chamula et Zinacantán disent que les coupeurs de tête vendent les têtes comme des marchandises à des patrons pour qu'ils fassent des constructions, qu'ils construisent des chemins, des ponts, des barrages hydroélectriques, des grands bâtiments ou des églises. Il faut plus ou moins de têtes en fonction de la taille des travaux réalisés et elles sont déposées dans le ciment pour que la construction ait de la consistance et ne s'effondre pas. Ces patrons peuvent tantôt être le gouvernement des États-Unis, le gouvernement mexicain ou du Chiapas. Ceux qui exécutent le travail sont des ingénieurs, des coupeurs de tête, voire des êtres surnaturels¹⁷. Le travail illégal et sale du coupeur de tête est donc relié à des forces d'exploitation où les coupeurs de tête se situent au plus bas de l'échelle de pouvoirs, en servant de main d'œuvre peu chère. Et toute victime d'un coupeur de tête est aussi la victime de la croissance du capital, du développement et de la modernisation de la région. Jacorzynski voit ainsi dans les rumeurs de coupeurs de tête les symboles de l'exploitation capitaliste, celle d'une classe qui jouit des privilèges économiques ou politiques au sein de la communauté, et celle d'une classe travailleuse exploitée.

Freyermuth (2002) replace les rumeurs de coupeurs de tête dans le contexte politico-historique des années 1990, où d'autres professions se développent telles que les horlogers ou artificiers, déplaçant dans le même temps le trafic des têtes à d'autres parties du corps, dont les testicules. Dans la même veine, Gorza avance que la création de compagnies de transports et l'arrivée de nouveaux commerces, souvent par le biais d'Églises évangéliques, ont développé des signes extérieurs de richesses et de propriété rompant avec l'idée d'une communauté partageant une même pauvreté qui garantissait une égalité entre tous. Ces nouvelles formes d'accumulation de l'argent et le contrôle des transports génèrent ainsi des inquiétudes et des envies renouvelées. Gorza pointe donc que tout nouvel enrichissement est suspecté d'être rattaché à des activités illégales et suscite l'irritation collective. Ce rapport des Indiens à l'argent et aux avantages matériels traduit à la fois la méfiance envers de nouvelles activités commerciales, suspectées de corruption. Tout nouveau pouvoir, religieux, commercial ou politique est associé à ces « mauvaises personnes ». Généralement, la malédiction est prise en charge par les sorciers-guérisseurs traditionalistes, qui doivent ensuite réparer le maléfice par un autre rituel, en coupant une bougie en trois en plus d'invoquer des forces de la terre (Gorza, 2002 : 177). Toutefois, dans le cadre du conflit armé au Chiapas, ces rituels étaient désormais insuffisants. L'appropriation d'organes ou de parties du corps renvoie à des attaques de sorcellerie malfaisante associée à ces rumeurs d'anthropophagie et de coupeurs de tête¹⁸.

¹⁶ Celles-ci n'expliquent pas la persistance de certaines connaissances « ésotériques » et la disparition d'autres, ni les différences locales sur le mythe des coupeurs de tête, ni sur les importantes transformations depuis l'époque préhispanique qui ont modifié la connaissance élitiste des anciens sacrifices humains.

¹⁷ Dans certains mythes de création des municipalités des Hautes Terres, Saint Jean a construit Chamula sur le sacrifice volontaire et spontané d'Indiens qui se sont offerts pour fortifier le temple du village.

¹⁸ Si les figures de sorciers et de coupeurs de tête sont différentes, elles partagent le même champ sémantique et utilisent le même répertoire de signes, nous dit Gorza : les deux sont dépositaires du pouvoir et peuvent utiliser cette prérogative pour ôter des vies.

De plus, la construction de nouvelles routes en béton pour permettre la militarisation de la zone après le soulèvement zapatiste, a réactivé ces rumeurs d'attaques de coupeurs de tête, associés à celles des « coupeurs de route (*jmakbe'etik*) » : les coupeurs de tête font disparaître les habitants sur les bords des routes, surtout la nuit, leurs organes servant aux nouvelles constructions. Gorza voit, à juste titre, dans les routes des espace-temps de communication. Les routes réveillent des inquiétudes autour de l'action de bandits qui rôdent la nuit, coupent les routes et peuvent s'enrichir par la construction et le trafic d'organes¹⁹, comme à l'époque où les routes et les chemins conduisaient aux *fincas*, ces lieux des malheurs des Indiens où s'accumulaient dettes et formes d'esclavage à peine masquées. On pourrait ajouter qu'elles représentent l'antagonisme constitutif de deux univers polarisés mais indissociables : métis/indiens, ville/communauté, intérieur/extérieur, domestique/sauvage.

Conjurer la peur au nom de la tradition

Les rumeurs des coupeurs de tête ont nourri l'imaginaire des *Peñranos* sur plusieurs générations au point de se sédimenter en folklore ou en légende locale consignée dans la tradition orale. Les récits de coupeurs de tête véhiculés essentiellement par les groupes traditionalistes, notamment les sorciers-guérisseurs, étaient relatés par les parents et grands-parents au sein des foyers. Stewart et Strathern (2004 : 171) ont appelé *diving rumor* une rumeur devenant légende à l'origine de paniques sociales, comme dans le cas des émeutes de l'Inde coloniale sous domination anglaise analysées par Guha (1983), où l'on retrouve là encore des motifs similaires à ceux du lynchage de Chixiltón : d'abord, la peur des kidnappings et des assauts par des étrangers, puis la pratique de la chasse aux têtes associée aux valeurs de fertilité procurée par la violence qu'elle a signifiée, et la coutume du sacrifice de construction, par laquelle les têtes ou les corps entiers de personnes capturées, notamment des bébés, étaient supposés avoir été pris et utilisés en sacrifices aux esprits afin de construire et consolider des bâtiments ou des barrages. Ces trois motifs ont en commun de renvoyer à un ensemble de peurs fondées sur une situation prototypique d'un groupe local faisant face à des prédateurs extérieurs.

Le caractère performatif des rumeurs est donc primordial pour comprendre le lynchage de Chixiltón qui s'en est suivi. Elles ont été réactivées avec force au moment de la crise politique amorcée par la volonté collective, sous la bannière zapatiste, de rompre avec les caciques autoritaires du PRI. L'introduction du zapatisme dans la région des Hautes-Terres a donc réactivé les peurs puissantes des coupeurs de tête pour des motifs politiques et symboliques que n'évoquent ni Gorza, ni Jacorzynski, mais qu'il me paraît important de souligner : les zapatistes incarnaient un nouveau contre-pouvoir venu de l'extérieur et encore difficile à « évaluer » pour les classes

¹⁹ Gorza a collecté de multiples récits sur les coupeurs de tête qui sont décrits de la manière suivante : « Ils vont là où ils ne devraient pas » ; « ils sont armés de machettes, de cordes et *mecapal* [ceinture de portage placée sur le front] » ; « dans des zones isolées, ils bloquent le chemin à ceux pris de court et qui transitent par-là » ; « pendant la nuit, ils traînent sur les sentiers ou se cachent le long des chemins qui communiquent avec les municipalités » ; « ils s'enrichissent rapidement et de manière injustifiée » ; « en général, ils viennent de Chamula » (« *Van donde no deben ir* » ; « *Están armados de machetes, lazos y mecapal* » ; « *En zonas aisladas bloquean el camino a los desprevénidos que por ahí transitan* » ; « *En la noche, vagan por los senderos o se esconden a lo largo de los caminos que comunican a los municipios* » ; « *Se les puede reconocer hasta indirectamente, porque se enriquecen rápido y de forma injustificada* » ; « *Por lo general son indígenas y muchos provienen de Chamula* », Gorza, 2002 : 174 ; ma traduction).

locales privilégiées, mais il a relancé une pensée magique chez les traditionalistes ; certains membres de l'organisation zapatiste ont mené des rondes de nuit, en passe-montagne, devant la carrière de sable expropriée aux cardénistes, renvoyant avec fulgurance à la figure du coupeur de tête et de route ; les nouveaux dirigeants zapatistes bénéficiaient du soutien du Sous-Commandant Marcos, une figure extérieure puissante générant un fantasme d'invincibilité, notamment auprès des caciques du PRI et des cardénistes de Los Chorros ; quelques mois plus tard, ces derniers se sont armés en réaction pour « défendre » leur communauté face à ce qu'ils considéraient comme la menace zapatiste, jusqu'à être responsables du massacre d'Acteal. Les caciques locaux et les autorités traditionnelles ont prêté des pouvoirs considérables, voire surnaturels, au contrepouvoir constitué par les zapatistes, qu'ils ont naturellement associé aux coupeurs de tête qui détiennent des privilèges économiques, politiques, mais aussi magiques.

Dans les différentes municipalités de la région des Hautes Terres, les origines des victimes et des coupeurs de tête varient : à Zinacantán, les coupeurs de tête peuvent être des Indiens ou des *kaxlanetik* (non-indiens) alors qu'à Chamula, il ne peut s'agir que de métis ; les victimes au contraire ne peuvent être que des Indiens à Chamula, tandis qu'à Zinacantán ils ne peuvent être que des Chamulas, car ils sont plus forts, qu'ils servent pour le travail dur et sont inoffensifs et qu'en aucun cas, il ne peut s'agir d'habitants de Zinacantán qui sont trop « mous ». À Chenalhó, jusqu'alors, les rumeurs de coupeurs de tête concernaient généralement des jeunes issus des communautés voisines (étudiants, voleurs, karatékas, trafiquants de marijuana, corrompus), des Indiens venus d'ailleurs (des réfugiés guatémaltèques) ou des étrangers, comme les anciens propriétaires allemands des *fincas* arrivés au XIX^e siècle. Les coupeurs de tête étaient donc toujours extérieurs à la communauté et au groupe ethnique. Mais en 1996, le prototype de l'inconnu, généralement cristallisé autour d'une figure extérieure à la municipalité, a concerné pour la première fois des individus de la même ethnie et, pour l'un d'entre eux, de la même municipalité.

Les jeunes victimes de Chixiltón ont en commun d'exercer la profession de technicien radio dans leur communauté, d'en être sortis et d'avoir vécu ensemble dans une petite chambre en banlieue de San Cristóbal de Las Casas pour leurs études. L'un d'eux a même créé un petit groupe de loisir autour des arts martiaux. Ces sorties de la communauté d'origine associées aux activités nouvelles en avaient fait d'eux des étrangers pouvant fragiliser les coutumes locales, la « tradition » des anciens, devenant un danger qu'il fallait « couper » de la municipalité. Ainsi, même s'ils provenaient du même groupe ethnique et pour l'un d'entre eux de la même municipalité, les jeunes ont été lynchés pour avoir introduit une rupture endogène au pouvoir traditionnel des autorités. En les accusant d'être zapatistes, sorciers et coupeurs de tête à la fois, les caciques et traditionalistes justifiaient de devoir conjurer la peur sociale en les tuant avant que les supposés dangereux zapatistes ne le fassent.

Le lynchage de Chixiltón a donc été présenté comme une régulation des relations, non pas interethniques, mais politiques au sein du même groupe ethnique. Il illustre la manière dont des élites locales ont recours à la force pour tenter d'en finir avec des formes de dissidence, politique ou religieuse, fruit d'une mise à mort collective d'un individu ou d'un groupe jugés dangereux ou étrangers à la municipalité. Même si cet épisode de violence extrême et collective a ému les *Pedranos*, il a été en partie toléré

car il représentait la justice « traditionnelle » des caciques, les sanctions corporelles extrêmes et l'absence de sépulture pour les corps des victimes jetés dans la brèche sont des sanctions extrêmes à la hauteur de la menace zapatiste. Les habitants de Chenalhó ont consenti à ce que Radcliffe-Brown a appelé une « sanction morale ou éthique négative [...], une réaction de réprobation de la communauté envers une personne dont elle désapprouve la conduite » (1968 : 293). Le lynchage est légitime pour ses exécutants comme pour les habitants tant qu'il les protège d'une menace et qu'il incarne une réparation à une offense faite en amont (Goldstein, 2003). C'est dire si une classe ne parvient à imposer sa domination sur les autres qu'en fonction de la conception de la justice « du moment », des mythes et des croyances locales. Cela n'implique pas qu'il y ait une position normative et légale de la justice, mais bien un « sens commun du juste et de l'injuste » (Claverie, Jamin et Lenclud, 1984). En ce sens, le lynchage contient une dimension morale et normative puissante, puisqu'il est une forme de sanction visant à renforcer la norme et est accepté par la majorité, alors même qu'il est une pratique violente et illégale.

Tout au long de la deuxième moitié du XX^e siècle, la « tradition » a été invoquée par les caciques traditionalistes du PRI, qui employaient un discours d'unité et d'harmonie au nom de la communauté, pour accuser et éliminer les groupes politiques et religieux dissidents, présentés comme des menaces à l'ordre social. Au nom de la « tradition », ils procédaient à des exécutions sommaires et brutales, à une mise à mort de l'Autre, qui devenait un étranger et, partant, une menace pour l'unité du groupe²⁰. Le lynchage a ainsi été une pratique de justice collective fondée sur l'énonciation d'une « coutume » par les caciques traditionalistes, qu'ils ont invoquée pour justifier des sanctions physiques pendant toute la deuxième moitié du XX^e siècle. C'est dire si le lynchage contient une dimension morale puissante, puisque qualifier un ennemi politique de coupeur de tête revient à le condamner à mort (Collier, 2002), en élaborant des discours de légitimation qui enveloppent l'acte violent.

Le lynchage de Chixiltón a également redéfini la justice « traditionnelle » des caciques et des autorités religieuses, puisque l'épisode a engendré une réprobation publique du lynchage collectif. « Certains habitants », écrit Gorza, sans préciser qui, au sein des différentes factions, ont remis en question le lynchage. Étonnamment, cette disqualification politique ne provenait pas d'un groupe d'opposition au PRI, mais s'est faite au sein même du parti dans le chef-lieu de Chenalhó, puisque le président municipal Manuel Arias Pérez a condamné le lynchage avant de se retirer de la vie politique municipale. En retour, le groupe de caciques ayant procédé au lynchage des six jeunes l'ont accusé de ne pas respecter les us et coutumes au point d'exiger sa destitution. Il a été accusé, avec d'autres autorités, de ne pas représenter suffisamment les normes coutumières car il aurait transgressé les préceptes d'abstinence alimentaire et de relations sexuelles avant les fêtes, et aurait laissé ses femmes aller au marché avec beaucoup de désinvolture (Gorza, 2002 : 180). L'outrage à la tradition était sans appel

²⁰ Suite à la reconnaissance du caractère pluriculturel de la nation mexicaine en 1992, le rapport entre lois et coutumes a été à la base de nouvelles relations des traditions à la loi au Mexique, notamment dans les États du Sud où sont présentes les populations indiennes. La légalisation des coutumes a été précoce dans les deux États du Guerrero et de l'Oaxaca, comme l'ont montré les travaux d'Aline Hémond (2004), de David Recondo (2007) et de Recondo et Hémond (2002). Au contraire, au Chiapas, la reconnaissance des coutumes dans la Constitution de cet État fédéré n'a pas eu lieu en raison du conflit armé, et il est fort probable que les États voisins aient procédé aux réformes pour éviter l'expansion de la rébellion zapatiste.

pour les caciques et traditionalistes ayant procédé au lynchage, malgré leur appartenance commune au PRI.

Au moment de son récit, soit douze ans plus tard, l'ancien président municipal Manuel Arias Pérez semblait encore dépassé par les événements. Il m'a confié que son unique réaction a été d'abandonner ses fonctions : il a « demandé l'autorisation (*pidiô permiso*) » de renoncer, une forme pudique de me dire qu'il avait présenté sa démission au Congrès de l'État, qui la lui a refusée. En octobre 1996, le président municipal Manuel Arias Pérez a définitivement renoncé à son poste, accusé de toute part de ne savoir gouverner. Il a préféré partir face à la gravité de la situation et surtout car il n'avait plus le soutien des puissants caciques du chef-lieu de Chenalhó. « J'ai préféré partir, sortir de la politique, et maintenant, je travaille tranquillement », me dit-il des années plus tard. Il n'en a pas été de même pour son successeur, alors son second dans la hiérarchie municipale (*síndico*), Jacinto Arias Cruz. Celui-ci est entré en fonction en 1997 en tant que président intérimaire, dans une atmosphère de tension extrême. Il a été à l'origine de tensions encore plus vives, qui ont abouti à une série d'assassinats, d'attaques, de déplacements de population et, *in fine*, au massacre d'Acteal en décembre 1997, où ont péri 54 civils, membres de l'organisation pacifique des Abeilles, qui priaient pour le retour à la paix. À la suite de ce massacre, qui a marqué le paroxysme des violences extrêmes à cette période, Jacinto Arias Cruz a été emprisonné pendant plus de dix ans²¹. Les jeunes de Chixiltón et l'ancien président municipal n'ont pas été les seuls à subir les attaques politiques des groupes traditionalistes. Le dirigeant cardéniste Maximiliano Pérez Ruiz a également été un bouc émissaire idéal pour les caciques traditionalistes qui ont profité de la situation de crise générée par le lynchage pour faire arrêter ce dissident historique du PRI. Ils l'ont accusé d'être l'un des responsables du lynchage et il a été enfermé pendant dix ans, trois mois et 15 jours sans que sa culpabilité ne soit jamais prouvée.

Le lynchage comme violence politique d'État

Le lynchage de Chixiltón manifeste trois dimensions majeures pour comprendre les violences politiques et extrêmes au Mexique.

D'abord, le lynchage de Chixiltón a marqué un basculement important dans la vie politique locale : l'accusation que des coupeurs de tête circulaient dans la communauté traduisait non seulement la réactivation de la rumeur ancienne des coupeurs de tête mais, surtout, elle visait pour la première fois des *Pedranos*, devenant fondamentale dans la gradation des conflits : elle a marqué le début d'une rumeur que des gens « parmi eux » étaient des étrangers. En ce sens, le lynchage collectif des jeunes de Chixiltón s'inscrit dans un répertoire d'action d'une violence ritualisée visant à renforcer un système de justice collective par des caciques en perte fulgurante de leur pouvoir hégémonique. Plus qu'une puissance retrouvée, le lynchage marque une rupture politique et symbolique entre les *Pedranos* et annonce le conflit fratricide des mois suivants.

Dans le conflit armé des années 1990, l'interprétation par les caciques locaux du pouvoir zapatiste en des termes sorcellaires a postérieurement prêté le flanc à une

²¹ Il avait été jugé et condamné à 36 ans de prison ferme pour homicide qualifié, lésions qualifiées, port sans licence d'armes à feu à l'usage exclusif de l'Armée et de la Force Aérienne, mais a été libéré en 2013.

interprétation par l'État que les violences extrêmes à Chenalhó étaient le fruit de conflits « entre » Indiens, intercommunautaires ou interreligieux. Cette réduction au niveau local du lynchage de Chixiltón et, plus tard, du massacre d'Acteal a érudé le rôle direct ou indirect de l' « État » dans ses différentes incarnations, dont celle des caciques locaux, dans l'élaboration des rumeurs sur les coupeurs de tête et des violences politiques. Elle a également rendu possible une fausse opposition entre tradition et modernité dont Geschiere (1997, 2000), Meyer (1999) et Comaroff et Comaroff (1993) ont relevé le caractère inopérant.

C'est dire que l'accusation d'anthropophagie et le lynchage ne peuvent se réduire à des phénomènes localisés, prémodernes ou pré-étatiques, contrairement à ce que d'aucuns affirment (Vilas, 2016), ni à une pratique relevant seulement du droit coutumier. Goldstein (2003) a montré l'ambivalence du lynchage qui est une forme de violence vigilante visant le contrôle social autant qu'une contestation par rapport à l'État qui redéfinit les idées de justice, de citoyenneté et de légalité. Mais surtout, si le lynchage est généralement considéré comme une violence symptomatique d'une justice « par soi-même », il risque aussi de prêter le flanc à une lecture en des termes de conflit intercommunautaire pour stigmatiser les populations dont les pratiques « primitives » devraient être condamnées en vue de moderniser et « civiliser » l'État. Les rumeurs de coupeurs de tête, les attaques de sorcellerie et les accusations de coupeurs de tête ou d'anthropophagie ne forment pas qu'un métalangage. Elles façonnent aussi des imaginaires politiques exprimant des relations de pouvoir et de domination et ont une fonction politique de redéfinition des liens au sein d'une communauté politique, à ses différentes échelles, locale, régionale et nationale.

Ensuite, ce lynchage a introduit un nouvel élément dans le conflit armé, qui traduit un bouleversement profond d'une violence collective généralement considérée comme légitime et comme une norme acceptée de tous. Certes, une sanction comme un lynchage ne se mesure qu'à l'aune de la transgression antérieure à laquelle elle ne fait que répondre, transgression elle-même estimée sur la base de valeurs et de normes propres à chaque groupe. Mais, plutôt que de parler avec Radcliffe-Brown (1968) de « la communauté » comme d'une totalité harmonieuse et consensuelle, il faut souligner ici la réprobation publique et l'indignation générale dont ce lynchage collectif a fait l'objet comme autant de manifestations que quelque chose de nouveau se passait. L'usage politique d'une « tradition » au service des caciques les plus traditionalistes a suscité des contestations inédites au sein du même parti politique et entre caciques. L'invocation d'un lynchage pour protéger l'ensemble de la communauté participe de la redéfinition de la justice et de la citoyenneté comme le suggère Goldstein (2003) mais elle redessine également les lignes de fracture au sein de la communauté politique entre Indiens d'affiliations politiques et religieuses différentes.

Ces deux premiers points ont deux implications herméneutiques : la première invite à remettre en question le caractère consensuel associé généralement aux termes « collectif » et « communauté », qui sous-tendent le lynchage, alors qu'ils désignent dans les faits une classe précise de personnes qui en font un usage ponctuel pour se défaire d'un ennemi politique. La seconde implication, qui prolonge la première, réside dans le fait que le lynchage porte intrinsèquement les notions de pouvoir et de compétition. Indissociable de la rumeur des coupeurs de tête, il rend manifeste les différents projets des organisations et partis en dispute et n'est, en ce sens, aucunement

consensuel. Il traduit le changement entre des formes anciennes et nouvelles de pouvoir, depuis la vie quotidienne des habitants jusqu'aux niveaux institutionnel et macroéconomique. Il est surtout l'expression ambivalente de l'usage politique qui peut se faire de la tradition dans le contexte du tournant multiculturaliste des années 1990 au Mexique et ailleurs en Amérique latine, qui a permis à la fois aux caciques locaux de justifier le lynchage au nom de la tradition et à l'État de renvoyer cette violence collective et extrême à une « coutume » d'Indiens.

Pour autant, il est important de souligner un troisième aspect de la signification politique du lynchage qui est son rapport ambivalent à l'État. Au moins jusqu'en 2007 et la lutte officielle contre le narcotrafic lancée par le gouvernement fédéral mexicain, celui-ci gouvernait de manière indirecte, par une attitude de non-ingérence dans les conflits locaux, préférant laisser agir les caciques locaux qui faisaient « justice par eux-mêmes », de manière arbitraire et illégale, comme dans le cas du lynchage de Chixiltón et du massacre d'Acteal. Le rôle ambivalent des caciques locaux, à la fois garants de l'ordre établi et auteurs de violences, est une clé de compréhension du système politique mexicain car ce sont eux qui font le « sale boulot » pour reprendre l'expression de Hugues (1996), en tant que supplétifs de l'État. En ce sens, aussi local et collectif soit-il, le lynchage est une violence politique d'État.

Ces trois points permettent de saisir un ressort important de la coercition de l'État mexicain. L'usage de la violence extrême par les caciques de Chenalhó est loin d'être systématique, elle se fait de manière ponctuelle, directe et brutale sur le corps des victimes. Elle s'exerce à l'inverse des dispositifs de discipline et des règles impersonnelles d'une armée régulière, elle se distingue donc d'un pouvoir militaire et disciplinaire. En ce sens, le lynchage de Chixiltón éclaire bien des violences au Mexique présentées par l'État comme « coutumières » et qui s'opposeraient à des méthodes plus sophistiquées de l'armée ou des polices. Bien que l'État du Chiapas ait été militarisé dès 1995 dans les territoires d'influence de l'EZLN, les violences politiques d'État en milieu rural et indiens ont été et sont aujourd'hui encore souvent prises en charge par les caciques locaux et régionaux, ne rendant pas nécessaire un contrôle social prétorien exercé de manière bureaucratique et autoritaire comme cela a été le cas dans les dictatures du Cône Sud. Au Mexique, les élites régionales se sont appuyées sur les arrangements locaux avec les caciques locaux et leurs groupes armés plutôt que sur des armées lourdes et sophistiquées pour maintenir l'ordre tout au long du XX^e siècle. Dire ceci revient à remettre en question la dichotomie persistante qui oppose une violence « privée » à une violence « étatique », et à saisir la manière dont l'État établit un contrôle indirect sur les populations locales en laissant s'exprimer des formes de justice « par soi-même ».

Si en sorcellerie, « la parole, c'est la guerre » (Favret-Saada, 1977 : 25-30), les accusations par les caciques que les zapatistes sont des coupeurs de tête renseignent sur la nature de la crise profonde traversée à Chenalhó et au Chiapas au milieu des années 1990. L'insertion du discours de sorcellerie dans la modernité de l'État et dans la globalisation violente qu'a impliqué le conflit armé au Chiapas sert à renforcer de manière paradoxale à la fois le contrôle de l'État sur les populations et l'autonomie des communautés zapatistes vis-à-vis des caciques du PRI et, *a fortiori*, de l'État. Comme le reprend Bernault au sujet du Gabon, les liens entre sorcellerie et pouvoir sont rendus possibles « par l'assimilation réciproque des élites,

et par le rôle structurant de l'imaginaire sorcier » (2005 : 5). Certes, les caciques engagés dans une lutte pour la survie matérielle et symbolique de leur pouvoir ont eu recours aux rumeurs sur les coupeurs de tête pour recouvrer par une violence extrême leur pouvoir en déclin. Toutefois, ils n'ont pas empêché le pouvoir autonome des zapatistes de se renforcer grâce à la contestation par les *Pedranos* de leurs pratiques autoritaires. Autant de signes du pouvoir considérable de l'autonomie politique du pouvoir zapatiste perçu comme une coupure symbolique de la tête des caciques du PRI, et du rôle ambivalent, structurant et déstructurant, du lynchage de Chixiltón.

Conclusion

Qu'elles soient d'origine coloniale, préhispanique ou moderne, les rumeurs de coupeurs de tête mettent en scène une figure de la menace devenue au cours du temps à Chenalhó un symbole et une métaphore du danger qui se manifeste à chaque période de « modernisation », entendue comme toute influence extérieure qui se renforce et qui introduit des changements culturels et des transformations des modes de vie locaux venant menacer les Indiens et interprétés comme des formes d'oppression. Durant le conflit armé des années 1990 au Chiapas, la réactivation des rumeurs de coupeurs de tête pour désigner le supposé pouvoir zapatiste émergent dans le conflit armé à Chenalhó a provoqué une rupture dans l'imaginaire local déterminante pour comprendre la diffusion des peurs et des « techniques de la menace » (Claverie, 2004) qui sont allées *crescendo* tout au long des années 1996 et 1997. La puissance de ces peurs a reposé sur le fantasme du coupeur de tête, dont l'existence n'a jamais été prouvée, mais qui est considérée comme réelle du seul fait d'avoir provoqué une peur devenue la preuve décisive de la culpabilité. Ainsi, des représentations fantasmées ont circulé et opéré un amalgame entre le fait que les victimes soient jeunes, potentiellement des coupeurs de tête *et* des zapatistes, révélant la frontière poreuse entre sorcellerie, banditisme et résistance paysanne.

Le lynchage de Chixiltón a surtout marqué la première rupture politique et symbolique relative à la « menace zapatiste » qualifiée de coupeurs de tête pour justifier de s'en défendre. Il éclaire quelques mécanismes d'actes de violence extrême et collective infligés par une élite politique au nom de l'unité sociale et de la tradition, sans le réduire à un mode de résolution locale des conflits, ni seulement à une résistance au capitalisme. Ce lynchage est à mon sens un indicateur des déplacements des processus de différenciation sociale au sein de la municipalité en temps de crise politique et culturelle. Il témoigne de la difficulté d'un monde ancien à entrer dans un monde nouveau et s'inscrit dans un répertoire ancien de caciques du PRI faisant usage d'actions arbitraires et violentes pour se prémunir, au nom de la tradition, des changements politiques et culturels vécus comme des périls de l'âme. Avec le lynchage de Chixiltón, l'élimination physique de voisins devenus ennemis et le rejet dans un lieu de la souillure et du non-retour des corps, à qui l'on ôte par là-même la possibilité de rites funéraires, n'ont pas eu pour effet de rétablir l'ordre social menacé des caciques. Les mois suivants ont vu une série d'assassinats s'enchaîner jusqu'au paroxysme d'une autre violence extrême et collective, le massacre d'Acteal.

Références bibliographiques

Abélès M.,

1983, *Le lieu du politique*, Nanterre, Publications de la Société d'ethnologie.

Aguirre Beltrán G.,

1967, *Regiones de refugio : el desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en mestizo América*, Mexico, Instituto Indigenista Interamericano.

Barnes R. H.,

1993, « Construction Sacrifice, Kidnapping and Head-hunting Rumors on Flores and Elsewhere in Indonesia », *Oceania*, 64 : 146-58.

Bernault F.,

2005, « Magie, sorcellerie et politique au Gabon et au Congo-Brazzaville » in Mve Bekale M. (dir.), *Démocratie et mutations culturelles en Afrique noire*, Paris, L'Harmattan : 21-39.

Bonhomme J.,

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

Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas,

1997, *Camino a la masacre. Informe especial sobre Chenalhó*, Chiapas, Mexico, Centro de Derechos Humanos « Fray Bartolomé de las Casas ».

Claverie É.,

2004, « Techniques de la menace », *Terrain*, 43 : 15-30.

Claverie É., Jamin J. et Lenclud G.,

1984, « Une ethnographie de la violence est-elle possible ? », *Études rurales*, 95-96 : 9-22.

Collier J. F.,

2002, « La solución pacífica de un caso de 'cortacabezas' en Zinacantán » in Jacorzynski W. (ed.), *Estudios sobre la violencia. Teoría y práctica*, Mexico, CIESAS : 123-40.

Comaroff J. et Comaroff J.,

1993, *Modernity and Its Malcontents: Ritual and Power in Postcolonial Africa*, Chicago, The University of Chicago Press.

Dehouve D.,

2003, *La géopolitique des Indiens du Mexique : du local au global*, Paris, CNRS Éditions.

Drake R. A.,

1989, « Construction Sacrifice and Kidnapping: Rumor Panics in Borneo », *Oceania*, 59 : 269-79.

Favret-Saada J.,

1977, *Les mots, la mort, les sorts*, Paris, Gallimard.

Freyermuth G.,

2002, « Violencia y etnia en Chenalhó. Formas comunitarias de resolución de conflictos » in Jacorzynski W. (ed.), *Estudios sobre violencia. Teoría y práctica*, Mexico, CIESAS : 183-204.

George K.,

1996, *Showing Signs of Violence*, Berkeley, University of California Press.

Geschiere P.,

1997, *The Modernity of Witchcraft: Politics and the Occult in Postcolonial Africa*, Charlottesville, University of Virginia Press.

2000, « Sorcellerie et modernité : retour sur une étrange complicité », *Politique africaine*, 79/3 : 17-32.

Goldstein D. M.,

2003, « 'In Our Own Hands': Lynching, Justice, and the Law in Bolivia », *American Ethnologist*, 30/1 : 22-43.

Gorza P.,

2002, « El anhelo de conservar y la necesidad de perderse : 'cortacabezas' en San Pedro Chenalhó, Chiapas, México, 1996 » in Jacorzynski (dir.), *Estudios sobre la violencia. Teoría y práctica*, Mexico, CIESAS : 169-82.

Guha R.,

1983, *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*, Delhi, Oxford University Press.

Guiteras Holmes C.,

1961, *Perils of the Soul: The World View of a Tzotzil Indian*, New York, The Free Press of Glencoe.

Hémond A.,

2004, « Lois hier, coutumes aujourd'hui... Les enjeux politiques à travers un exemple indien au Mexique », *TRACE, Les Indiens et le droit*, 46 : 82-98.

Henry C. et Tall E. K.,

2008, « La sorcellerie envers et contre tous », *Cahiers d'études africaines*, 189-190 : 11-34.

Hoskins J.,

1996, *Headhunting and the Social Imagination in Southeast Asia*, Stanford, Stanford University Press.

Hugues E. C.,

1996, *Le regard sociologique. Essais choisis*, Paris, Éditions de l'EHESS.

Jacorzynski W.,

2002, « Sacrificio, capital y violencia : temas simbólicas de la narrativa sobre 'cortacabeza' en los altos de Chiapas », in Jacorzynski W. (ed.), *Estudios sobre la violencia. Teoría y práctica*, Mexico, CIESAS : 205-32.

Kenneth G.,

1996, *Showing Signs of Violence: The Cultural Politics of a Twentieth-Century Headhunting Ritual*, Berkeley, University of California Press.

Melenotte S.,

2015, « Zapatista Autonomy and the Making of Alter-native Politics: Views from its Day-to-day Praxis », *Focaal*, 72 : 51-63.

Meyer B. et Geschiere P.,

1999, *Globalization and Identity: Dialectics of Flow and Closure*, Oxford, Blackwell.

Nahoum-Grappe V.,

2002, « Anthropologie de la violence extrême : le crime de profanation », *Revue internationale des sciences sociales*, 174/4 : 601-609.

Ortiz Herrera M. del R.,

2001, « Pueblos indios, Iglesia católica y élites políticas en Chiapas (1824-1901). Una perspectiva comparada », *Maestría en Historia*, Michoacán, El Colegio de Michoacán, Centro de Estudios Históricos.

Pineda L. O.,

1995, « Maestros bilingües, burocracia y poder político en Los Altos de Chiapas » in Viqueira Albán J. P. et Ruz M. H., *Chiapas : los rumbos de otra historia*, Mexico, CIESAS.

Radcliffe-Brown A. R.,

1968 (1952), *Structure et fonction dans la société primitive*, Paris, Éditions de Minuit.

Recondo D.,

2007, *La Política Del Gatopardo : Multiculturalismo y Democracia en Oaxaca*, Mexico, CIESAS.

Recondo D. et Hémond A.,

2002, *Dilemas de la democracia en México : los actores sociales ante la representación política*, Mexico, CEMCA/IFE/INHERM.

Stewart P. J. et Strathern A.,

2004, *Witchcraft, Sorcery, Rumors and Gossip*, Cambridge, Cambridge University Press.

Vilas C. M.,

2016, « By their Own Hands: Mass Lynchings in Contemporary Mexico » [en ligne]. Consulté le 15 mai 2017.

URL : <http://www.cmvilas.com.ar/index.php/articulos/13-linchamientos-y-violencia-popular/32-by-their-own-hands-mass-lynchings-in-contemporary-mexico>

Maxime Toutain est doctorant à l'université Toulouse – Jean Jaurès, affilié au laboratoire LISST-CAS (Laboratoire Interdisciplinaire Solidarités, Sociétés, Territoires – Centre d'Anthropologie Sociale – UMR 5193 du CNRS). Sa thèse, en préparation sous la direction de Stéphanie Mulot (CERTOP – UMR 5044), s'intitule « Mémoires de l'esclavage et cultes d'origine africaine à Cuba : étude du central Méjico (Matanzas) ».

Mots-clés : Cuba – mémoire incorporée – esclavage – cultes d'origine africaine – possession

L'esprit de Nicolás, esclave *congo*. Possession et mémoire incorporée dans les cultes d'origine africaine à Cuba

Maxime Toutain,

université Toulouse - Jean Jaurès/LISST-CAS

Julio, un des principaux *santeros*¹ du central Méjico, nommé avant la Révolution *Álava*², est régulièrement possédé par l'esprit de Nicolás, un ancien esclave qui aurait vécu dans cette plantation au cours du XIX^e siècle. Les pratiques religieuses de Julio, initié à la *santería* en 1964 à l'âge de 23 ans, naviguent entre le culte des *orichas*, le spiritisme et, dans une moindre mesure, le *mayombe*³ et le catholicisme pragmatique. Le tout produit un système cultuel cohérent, formé par de nombreux ponts reliant les cosmologies et les rites respectifs de ses diverses composantes religieuses, bien que chacune d'entre elles reste toujours bien identifiée.

Ayant débuté dans les premiers jours de l'année 1959, les possessions de Julio par Nicolás sont fréquentes. Elles se déroulent, le plus souvent, lors de cérémonies spiritistes, les « messes spirituelles ». Mais elles peuvent aussi être spontanées, se produire, par exemple, au milieu d'une conversation ou même d'une *telenovela*. Doué d'omniscience et gardien d'un savoir religieux important, Nicolás⁴ prodigue conseils et « travaux » (« trabajos » ou « obras ») religieux pour aider ses proches à résoudre les problèmes de leur quotidien.

¹ Praticants de la *santería*, culte cubain des *orichas*, divinités d'origine yoruba. Elles sont, de même, nommées *santos* (saints).

² Localité de 2700 personnes environ, attachée à une unité de production sucrière (UEB) de l'entreprise Azcuba. Il s'agit à l'origine d'une plantation fondée en 1836 et rachetée en 1846 par Don Julián Zulueta y Amondo qui y construisit un baraquement pouvant détenir jusqu'à 700 esclaves et qui fut réhabilité, à la suite de l'abolition de l'esclavage, en habitations. Rachetée en 1916 puis 1936 successivement par deux compagnies étatsuniennes, la plantation sera nationalisée en 1960 par la Révolution cubaine.

³ Variante du *palo-monte*, culte d'origine bantoue introduit par les esclaves d'Afrique équatoriale. Les entités principales y sont des esprits de défunts, nommées *nfumbis*, qui agissent sur le monde des vivants à la demande des pratiquants avec qui ils ont pactisé lors des rituels initiatiques.

⁴ Lors des descriptions ethnographiques, j'utiliserai dorénavant le prénom de Nicolás pour désigner Julio en situation de possession par cet esprit.

Bien que toujours très ritualisée, l'arrivée de Nicolás à travers le corps de Julio est toujours vécue par les adeptes qui gravitent autour de lui comme un moment joyeux. On échange des blagues avec l'esprit de l'ancien esclave, on chahute avec lui, on rit de ses moqueries et de son impertinence. Durant ces échanges amicaux, qui semblent des moments à la frontière entre sacré et profane, Nicolás se raconte et témoigne de son expérience d'esclave. Grâce à des observations directes et à des histoires autour de Nicolás recueillies auprès de Julio et de certains de ses proches, il est possible de reconstruire une hagiographie, empreinte de merveilleux, de cet esclave *congo*.

Bien que Nicolás soit *congo-guinea*, cette hagiographie débute avec le débarquement sur l'île de Cuba et la marche forcée jusqu'à la plantation. Là, il devient un esclave domestique et travaille dans la maison de Don Julián de Zulueta y Amondo, construite à quelques mètres des manufactures sucrières. De son vivant, Nicolás est une « personne mauvaise », un « diable ». Sa violence s'exprime toujours à travers sa *brujería* (sorcellerie). Ainsi, on raconte que Nicolás avait eu une aventure avec une esclave. Le concubin de cette dernière, furieux, voulut se venger, mais Nicolás, grâce à ses pouvoirs, s'empara de son esprit.



Fig. 1 - Demeure de Don Julián Zulueta, Central Méjico

Mais si Nicolás aime les femmes, il a une nette préférence pour les Blanches. À tel point qu'il n'hésite pas à séduire l'épouse du maître, Carmen Zulueta, et même sa fille. Pour cet outrage, il est puni aux fers et fouetté par le *mayoral* (contremaître). Nicolás veut se venger et prépare un « travail » contre le contremaître : ce dernier, ivre, mettra le feu à sa propre maison. La puissance de la magie de Nicolás s'exprime une dernière fois à la fin de sa vie. Il ne meurt pas à Cuba, mais sur sa terre natale, en Afrique. Une nuit de pleine lune, il rejoint trois autres esclaves *congos* devant le baraquement. Le groupe s'envole dans les airs et traverse de nouveau l'océan. Malheureusement, une fois retourné sur sa terre d'origine, Nicolás est déçu. Il ne la reconnaît plus. La moitié de son corps se met alors à pourrir et le sorcier utilise pour la dernière fois son savoir : il prépare un poison et se suicide.

D'un côté, le récit de Nicolás semble se présenter comme un témoignage de l'expérience de l'esclave, mais une expérience toute particulière, empreinte de merveilleux, qui montre un personnage violent, au discours racialisé, avec un rapport à l'Afrique ambigu. Au fur et à mesure de mes observations et des discussions entretenues avec Julio et ses proches, je me suis interrogé sur ce personnage que je percevais comme une personnification de l'oppression raciste du système plantationnaire. D'un autre côté, la date et le contexte particulier de la première possession, au lendemain du triomphe de la Révolution, obligent à prendre en compte le caractère politique du personnage. Or l'usage de la sorcellerie comme la séduction de la femme du maître induisent à penser ce politique en termes de résistance.

Recueilli par Miguel Barnet, le témoignage d'un ancien esclave, nommé Esteban Montejo, laisse penser que les pratiques culturelles d'origine africaine eurent dès la période coloniale une valeur politique importante dans les relations entre maître et esclave. Il raconte :

« Jusqu'aux contremaîtres [*mayorales*] y participaient [au *mayombe*] par intérêt. Ils croyaient aux sorciers, et c'est pour cela qu'aujourd'hui personne ne peut s'étonner que les Blancs croient en ces trucs. [...] Quand le maître punissait un esclave quelconque, les autres recueillaient un peu de terre pour la mettre dans une *cazuela*⁵. Avec cette terre, ils résolvaient ce qu'ils voulaient. Et le maître tombait malade ou il arrivait une souffrance quelconque à sa famille. Car tant que la terre était dans la *cazuela*, le maître y était pris et même le diable n'aurait pu l'en sortir. Ça, c'était la vengeance du *Congo*⁶ ».

Le personnage de Nicolás, en tant que « performance mnémorique explicite » où « le passé n'est pas seulement cognitivement remémoré mais aussi incorporé [*embodied*] » (Shaw, 2002 : 7), semble incarner cette « variété de formes discrètes de résistance qui n'osent dire leur nom », autrement dit une « infra-politique » (Scott, 2008 : 33). Déjà, les travaux de Lewis ont permis de mettre en relief le caractère protestataire des cultes de possession. En s'appuyant sur une démarche comparatiste, il observe que ces cultes permettent à des groupes subordonnés dans une société donnée de développer des « stratégies indirectes de protestation » (Lewis, 1977 : 93). Celles-ci peuvent prendre plusieurs formes : renversement des rôles de maîtres et esclaves, adoption de comportements interdits en temps normal, attraction du regard de la foule, assistance et entraide au sein du « club de possession » (*ibid.* : 109-114). Quoi qu'il en soit, si les accusations de sorcellerie permettent de rendre compte des rapports de pouvoir entre pairs (*ibid.* : 129 ; lire aussi Argyriadis, 2007), les cultes de possession offrent à voir les rapports verticaux entre dominants et dominés.

L'idée de la religion comme espace possible de résistance à une hégémonie politique et culturelle est aussi interrogée par Hans Baer et Merrill Singer (2002) à partir d'une étude sur les Églises africaines-américaines. Partant d'une posture marxiste, ces auteurs montrent que, malgré la diversité des formes religieuses incluses dans ce que l'on nomme les « Églises noires », celles-ci sont unies par « le besoin ressenti de contrer tant au niveau individuel que collectif, à travers le salut personnel comme action sociale, à travers des rituels occultes ou le militantisme politique, la double insulte du racisme blanc et de l'exploitation économique⁷ ».

⁵ Littéralement : marmite. Nommée aussi *caldero de brujo* (chaudron de sorcier), *prenda* (bijou) ou *nganga*, la *cazuela* est un objet rituel central des cultes du *palo-monte* ou du *mayombe*. Il est constitué de divers éléments d'origine végétale, animale et minérale regroupés dans un récipient métallique, tel un petit chaudron. Voir Kerestetzi, 2012.

⁶ « Hasta los propios mayores se metían [en el mayombe] para buscarse sus beneficios. Ellos creían en los brujos; Por eso hoy nadie se puede asombrar de que los blancos crean en estas cosas. [...] Cuando el amo castigaba a algún esclavo, los demás recogían un poquito de tierra y la metían en la cazuela. Con esa tierra resolvían lo que querían. Y el amo se enfermaba o pasaba algún daño en la familia. Porque mientras la tierra ésa estaba dentro de la cazuela, el amo estaba apresado ahí y ni el diablo lo sacaba. Esa era la venganza del congo con el amo » (Barnet, 2008 : 29 ; la traduction est la mienne).

⁷ « The unity within the diversity, we argue, is the felt need to counter at the individual or group level, through personal salvation as social action, through occult rituals or political militancy, the twin insults of white racism and economic exploitation » (Baer et Singer, 2002 : xvi ; la traduction est la mienne).

Cependant, face à l'hégémonie blanche à laquelle sont soumis les descendants d'esclaves, les réponses offertes par ces multiples mouvements religieux divergent et se répartissent le long d'un continuum allant de la protestation (*protest*) au compromis (*accommodation*) (*ibid.* : 274-279). En extrapolant au-delà du contexte étatsunien, il serait possible de placer le système culturel cubain d'origine africaine dans ce que ces auteurs nomment les religions « thaumaturgiques », placées au plus près du pôle du compromis. Cependant, Erwan Dianteill montre, grâce à l'ethnographie d'Églises « spirituelles » de la Nouvelle-Orléans, les limites d'une telle dichotomie, dues à une définition trop « fruste » de la notion de contestation, qui s'appuierait toujours sur un mouvement identitaire noir américain explicite et public. Toute autre forme d'action serait alors renvoyée du côté du compromis (Dianteill, 2006 : 160). Or Dianteill montre que les Églises spirituelles, où se déroulent des possessions par des « esprits combattants », tels que celui de l'Indien Black Hawk, sont des espaces de « contestation implicite d'ordre symbolique » (*ibid.* : 161).

Mais qu'en est-il lorsque l'esprit n'est pas un combattant ? À l'instar des cultes cubains, il existe dans les cultes brésiliens d'origine africaine, tel l'*umbanda*, des esprits d'esclaves nommés *pretos velhos* (vieux noirs). Selon Lindsay Lauren Hale (1997), les possessions par ces esprits offrent une lecture christique de la figure de l'esclave, dont la souffrance montre la voie de la rédemption. Conformes à la morale catholique, prônant le pardon, l'humilité, la soumission à Dieu et la recherche pacifique du compromis avec le pouvoir, ils semblent légitimer les structures de la domination (Hale, 1997 : 407). Cependant, l'auteure témoigne de la présence dans ce culte de possession d'une autre figure de l'esclave, le *feiticeiro* (sorcier). Maîtres dans l'art de la magie africaine, ces esprits sont invoqués après minuit pour résoudre des conflits désespérés, où « la victoire du client implique de terribles conséquences pour l'autre parti » (*loc. cit.*). Entre la contestation ouverte du combattant et la soumission rédemptrice du martyr, la sorcellerie des esclaves africains, réalisée dans l'ombre à travers les corps des médiums, peut être considérée comme un *texte caché*, autrement dit un ensemble de « discours et pratiques qui prennent place 'en coulisse', en-deçà de l'observation directe des dominants, et qui peuvent confirmer, contredire ou infléchir ce qui apparaît dans le texte public » (Scott, 2006 [en ligne]). Les discours et pratiques liés à la mémoire et à l'imaginaire de la sorcellerie des esclaves africains semblent donc bien correspondre à une « infra-politique », terme qui permet de rendre compte de l'ensemble des postures implicites possibles face à la domination et donc de dépasser la dichotomie contestation/compromis.

Mais ce qui est important dans cette mémoire incorporée de l'esclavage est ce qu'elle peut nous apprendre de l'expérience vécue des médiums et des membres de leur groupe religieux. Rejetés par le spiritisme brésilien car considérés comme des entités inférieures, les *pretos velhos* sont au cœur de l'*umbanda* pour cette même raison. Leur proximité avec le monde des vivants les rend plus aptes à aider ces derniers (Dianteill, 2008). Effectivement, l'expérience vécue de la domination par les médiums offre les matériaux nécessaires à la construction de ces figures de l'esclave, faisant coïncider la mémoire collective de l'esclavage avec la mémoire individuelle des médiums inscrite dans leur propre corps (Hale, 1997 : 398).

Je souhaite donc montrer ici que les possessions de Julio par Nicolás constituent une mémoire incorporée d'une infra-politique des esclaves, qui fait écho à celle produite et appliquée par Julio et ses proches dans le contexte actuel, issu de la « période spéciale en temps de paix⁸ ». Ce type d'interprétation suppose une approche dynamique fondée sur le récit de Julio afin de comprendre comment son expérience vécue a rendu possible l'incorporation non pas d'un mais, comme nous le verrons, de trois types distincts de mémoire de l'esclavage. Or, que ce soit dans les discours ou dans les pratiques liés à l'esprit de l'ancien esclave, le merveilleux reste omniprésent. Il sera donc nécessaire, dans un premier temps, d'interpréter les possessions de Nicolás à la lumière de l'archétype constamment mobilisé dans le système culturel cubain d'origine africaine, du sorcier *congo*, lui-même issu d'un imaginaire construit autour du culte du *palo-monte* au début du XX^e siècle.

La figure du sorcier *congo* : imaginaire du *palo-monte* et spiritisme

Nicolás, lors des possessions, n'hésite pas à affirmer son identité. « Moi, je suis sorcier, dira-t-il, lors d'une messe spirituelle. [...] Oui, je suis un *Congo* qui a trois marques [*rayos*]. Je ne suis pas *Carabaltí*, Je ne suis pas *Lucumí*⁹ ». De même, la petite statue représentant l'ancien esclave, parée de la miniature de son *caldero de brujo*, laisse peu de doute sur la nature du personnage. Nicolás est une version particulière d'une des principales figures archétypales du culte des morts présent dans le système culturel cubain d'origine africaine : celui de l'esclave *congo*. Comme tout esprit d'esclave *congo*, Nicolás est grossier et parle le *bozal*, langue parlée par les esclaves africains, fondée sur un espagnol à la syntaxe et grammaire imprécises et mobilisant de nombreux africanismes.



© Maxime Toutain (2016)

Bien que les esclaves et leurs descendants aient activement participé aux luttes de l'indépendance, les premières années de la république cubaine furent marquées par une « chasse aux sorcières » (Palmié, 2002 : 189). Les religions d'origine africaine sont perçues alors comme un frein au progrès de la nation. À partir des années 1930 débute le mouvement afrocubaniste, influencé par la mode de l'art nègre en Europe, qui va porter un nouveau regard sur les cultes d'origine africaine (Argyriadis, 2000). Cependant, les catégories d'identification ethnique produites par les études raciales sur les différentes populations esclaves du XIX^e siècle, et reprises ensuite par l'anthropologie du XX^e siècle, vont induire une hiérarchie entre ces cultes selon leur origine : d'un côté, le *palo-monte*, vu comme « un ensemble de pratiques magiques disparates, au demeurant malfaisantes ou grossières » et, de l'autre, la *santería*, une religion « savante » à la tradition plus « pure » (*ibid.* ; Capone, 2000).

Fig. 2 - Statuette de Nicolás

⁸ Déclarée en 1991 suite à l'effondrement de l'URSS, principal partenaire économique, la « période spéciale en temps de paix » est caractérisée par une forte crise économique et un ensemble de réforme de l'État cubain.

⁹ Les termes *Congo*, *Lucumí* et *Carabaltí* renvoient tous à des ethnonymes utilisés durant la période coloniale afin d'identifier l'origines des esclaves.

Pourtant, dès la fin du XIX^e siècle, ces deux cultes vont, petit à petit, former un système cultuel cohérent, selon un processus qui a fait de la *santería* le modèle religieux de référence (Palmié, 2002 : 163 ; Testa, 2004), mais où chaque culte conserve un espace qui lui est propre. Selon Stephan Palmié, les pratiquants des cultes d'origine africaine produisent alors une « sociologie indigène des formes religieuses » qui transforme le discours académique sur les origines des cultes en discours sur la moralité des interactions entre les humains et les entités (Palmié, 2002 : 162). D'un côté, la relation entre les *santeros* et les *orichas* est fondée sur la conciliation et l'échange ; de l'autre, celle qui unit le *palero* et le *nfumbi* est établie par un pacte. Ce dernier repose sur un déséquilibre qui place l'esprit du défunt dans une relation de dépendance, évoquant l'achat de l'esclave par le maître (*ibid.* : 166-168). De plus, le *palo-monte* constitue une « métaphore sacrée de l'esclavage » (Matory, 2007), comme le montre Lydia Cabrera lorsqu'elle évoque les relations entretenues entre le *palero*, le *nfumbi* et les autres éléments contenus dans la *nganga* : « Le *ngangulero*, le maître, commande le mort ; le mort, qui est le contremaître, commande les bois et les animaux qui forment le groupe des esclaves¹⁰ ». Les discours sur la déshumanisation et sur la violence, liés à la forme de sociabilité représentée dans la relation entre le *palero* et le *nfumbi*, rappellent donc la société plantationnaire. Ainsi, « nombre de *nfumbi* invoqués et incorporés dans ces rites sont, de fait, pensés comme étant les esprits des esclaves. [...] Leur comportement brutal et violent lors de la possession [...] révèle une relecture contemporaine de l'expérience de l'esclave du XIX^e siècle¹¹ ».

Bien que Julio ait été initié au *mayombe*, possédant alors sa propre *nganga*, environ un an avant sa première possession par Nicolás, sa pratique religieuse semble clairement se situer du côté de la *santería*. Né le 21 janvier 1941 dans une habitation de l'ancien baraquement, il grandit au milieu des anciens esclaves de Zulueta et de leurs descendants, dont la pratique majoritaire est le culte des *orichas*. À l'âge de sept ans, il subit ses premières possessions, mais non pas par des esprits de défunts, tel Nicolás, mais par des *orichas*. Lorsqu'il s'initie en 1964 sous la tutelle d'Oggún, son saint protecteur, il reçoit l'objet de culte dédié à cette divinité qu'il doit « nourrir » chaque année. Autrement dit, il doit y verser le sang d'animaux sacrificiels, essentiellement des boucs et des poulets. Or ce moment sera le seul où Julio nourrira de même sa *prenda* Mariquilla. Enfin, le vieux *santero* souligne qu'à l'inverse de ce qui se fait dans d'autres branches du *palo-monte*, sa *prenda* ne contient pas d'ossement humain et que le *nfumbi* peut aller et venir à sa guise. La relation existante entre Julio et son *nfumbi* montre clairement que sa pratique du *mayombe* est subordonnée aux normes morales de la *santería*. Comment comprendre alors la mobilisation de la figure archétypale de l'esclave *congo*, au fondement du personnage de Nicolás ?

¹⁰ « El ngangulero, el amo, manda al muerto; el muerto, que es mayoral, manda a los palos y animales, que son la dotación. » (Cabrera, 1996 : 125 ; la traduction est la mienne).

¹¹ « Finally, many of the *nfumbi* invoked and incorporated in such rites are, in fact, thought of as being the spirits of slaves. [...] their brutish and violent possession behavior [...] enacts a present-day reading of nineteenth-century slave experience » (Palmié, 2002 : 176 ; la traduction est la mienne).



© Maxime Toutain (2016)

Fig. 3 - Nganga de Julio

Cette apparente contradiction s'explique par la présence d'une troisième tradition dans le système culturel présenté ici : le spiritisme. Selon Kenneth Routon (2006), le spiritisme kardécien, que Julio connaît depuis l'enfance, et sa théorie de « l'élévation spirituelle » permettent de construire une métacosmologie réunissant les différentes cosmologies transatlantiques qui constituent le champ religieux des cultes cubains d'origine africaine.

Avant que l'esprit ne révèle lui-même son nom, Nicolás était d'abord appelé *Aruru*, seul mot qu'il répétait à tue-tête. Signifiant selon Julio « lumière », ce terme renvoie directement à la théorie kardécienne de l'élévation des esprits. De son vivant, me raconte l'un des proches de Julio, les « travaux » de Nicolás « étaient puissants (*fuertes*) » mais une fois mort, « son esprit [s'] est un peu plus élevé, purifié » et aujourd'hui sa magie ne sert que le bien. La présence d'un dessin représentant Nicolás au-dessus de la *bóveda espiritual*¹² de Julio montre clairement qu'il n'est pas un *nfumbi*, mais un « espíritu de luz », entité liée à la cosmologie spiritiste.

En créant un continuum entre la « matière » et la « lumière » où chaque

type d'entité a une place, le spiritisme autorise le dépassement des frontières entre les cultes et produit des espaces interstitiels où peuvent circuler les imaginaires qui leur sont associés (*ibid.* : 77-103 ; voir aussi Palmié, 2002 : 192-193).

Ainsi, la figure d'un sorcier *congo* tel que Nicolás peut apparaître lors de cérémonies spiritistes, mais aussi, spontanément, hors de tout contexte religieux. Et parce qu'ils sont « les esprits les plus puissants du *palo-monte* », car natifs d'Afrique et « par extension, brutaux, sauvages, ignorant la vie civilisée, manquant de sensibilité morale mais investis de leur intense perception et de leur savoir magique¹³ », leurs mobilisations permettent de garantir l'efficacité rituelle de leur « travaux ».

¹² Littéralement, voûte spirituelle. Autel spirite composé de verres d'eau dont l'un, au centre, contient un crucifix.

¹³ « The strongest spirits in Palo Monte are described as recently arrived slaves, or bozales, and by extension brutos, savages, having no understanding of civilized life, lacking moral sensibility but empowered by their heightened perception and magical knowledge » (Routon 2006 : 159 ; la traduction est la mienne).



© Maxime Toutain (2016)

Fig. 5 - *Bóveda espiritual* de Julio, avec de part et d'autre du crucifix, le buste d'Antonio Maceo (à gauche) et de José Martí (à droite)

Fig. 4 - Dessin représentant Nicolás accroché au-dessus de la *bóveda espiritual* de Julio (les portraits sont ceux des parents de Julio)



© Maxime Toutain (2016)

Cependant, pour Katerina Kerestetzi (2013), cette efficacité rituelle provient de la « position affichée à la frontière entre le monde des vivants et celui des morts », d'où émerge la légitimité du pouvoir des *paleros*. Bien que produite dans le contexte du *palo-monte*, cette idée semble s'appliquer à Julio. Cette position entre morts et vivants est accentuée chez le vieux *santero* par la quantité d'esprits qu'il incarne – au point d'être ironiquement qualifié de « cimenterio (cimetière) » par ses proches – et par le caractère spontané de nombreuses possessions, faisant de la mort une présence quotidienne.

Au croisement des mémoires

Ce rôle de médiateur entre humains et esprits implique la capacité de mobiliser des personnages qui vont au-delà de simples archétypes et qui renvoient à un passé connu et reconnu. Dans le cas de Nicolás, ce passé est bien évidemment l'esclavage.

À écouter le récit de vie de Julio, le personnage de Nicolás paraît être le résultat d'un long processus : « Les gens ne le comprenaient pas, et ils l'éduquèrent, et l'éduquèrent ». Cette notion d'« éducation » des entités, qu'elles soient *espíritus de luz*, *nfumbis* ou *orichas*, renvoie au processus où, petit à petit, grâce aux possessions ou aux divinations, le pratiquant définit « la nature de ses personnages protecteurs, les accumule, affine leurs particularismes, complexifie leur caractère et leur histoire personnelle, les rend en fait de plus en plus humains » (Argyriadis, 1999 : 126). Comprendre la place de la mémoire de l'esclavage dans le personnage de Nicolás

suppose donc une démarche diachronique qui débute exactement avec le triomphe de la Révolution.

L'année 1959 signifie pour Cuba l'avènement d'une nouvelle citoyenneté représentée par la figure du *compañero*. Celle-ci apparaît dans le paysage politique cubain dès les luttes de 1933 contre le gouvernement de Machado (Karnoouh, 2005b : 7). À cette époque, le *central* Álava, à l'instar de beaucoup de plantations de la province de Matanzas, fut le théâtre de nombreuses grèves¹⁴. En était alors l'administrateur Julio Tarafa, un proche de Machado, alors que les lieux appartenaient à une compagnie étatsunienne, la *Sugar Cane Company*, qui les avait rachetés aux héritiers de Zulueta en 1916. Tarafa est connu pour les nombreux travaux qu'il a réalisés à Álava : un parc pour les enfants, un mirador, mais aussi le premier lycée, réservé aux enfants blancs de bonne position, avec, à côté, un « ciné-théâtre » dans lequel les rangées de droite étaient réservées aux Blancs, celles de gauche aux Noirs¹⁵. Avec la fuite de Machado en 1933, Tarafa fut remercié et remplacé par Antonio Carillo. Homme de « droite dure », il aurait fait enfermer des communistes et fait appel à la *guardia rural* pour intervenir lors de grèves. À la différence de son prédécesseur, Carillo montre une certaine préoccupation pour la population de couleur du *central*. Il participe aux *bembé*¹⁶ et installe dans un local de l'aile sud du baraquement l'*Ateneo*, société récréative et d'entraide pour les personnes de couleur. Pourtant, cette sympathie reste ambiguë puisqu'il fait construire l'église à quelques mètres de l'*Ateneo*, à l'endroit même où vivait Rafaela « Macua » Zulueta, ancienne esclave et principale *santera* de l'histoire d'Álava¹⁷.



© Auteur et date inconnus

Fig. 6 - Aile sud du baraquement avec au premier plan l'église puis le préau de l'*Ateneo*

Les années 1930 sont donc le théâtre de la diffusion de deux éléments importants quant à la relation au pouvoir et à la nationalité : la notion de *compañero* apporte une vision de la citoyenneté fondée sur l'homogénéité raciale et nationale empruntée par les leaders communistes, comme Julio Antonio Mella, à la pensée de José Martí pour qui le cubain « est plus que noir, plus que blanc, plus que mulâtre » (*ibid.* : 6). Cet idéal politique unitaire semble avoir trouvé une place dans le champ religieux, et plus particulièrement spiritiste, comme le montre la présence sur la *bóveda espiritual* de Julio des bustes de José Martí et d'Antonio Maceo, ce dernier étant le « symbole du métissage et de la réconciliation raciale, en un mot, de l'ethnonation cubaine » (Karnoouh, 2005a : 308).

¹⁴ Je remercie Carlos González Quintina, historien à la municipalité de Colón, pour les nombreuses informations historiques sur le *central* Méjico mobilisées ici.

¹⁵ Carlos González Quintina me précise que cette ségrégation n'était pas instituée par un règlement mais qu'il s'agissait plus d'« auto-discrimination ».

¹⁶ Fête religieuse ou profane où l'on joue des instruments percussifs.

¹⁷ Elle est la fille de l'esclave Ta Jorge. Ce dernier est connu pour avoir fondé les principaux *santos paradós* d'Álava et pour avoir apporté d'Afrique une statuette à l'effigie d'Eleggua. La fête donnée en honneur de cette divinité est encore aujourd'hui un moment important pour tous les habitants du *central*.

Cette décennie est aussi, nous l'avons vu, celle de l'arrivée de la *santería* moderne à Álava. Pour Kristina Wirtz, celle-ci se construit à la jonction de deux « positions métaculturelles » qui supposent des « consciences historiques » particulières (2004). D'un côté, une position sacrée induite par la pratique religieuse accompagne une « conscience historique » centrée sur la tradition et sa transmission, alors que, de l'autre, se trouve une position folkloriste, produite par l'élite intellectuelle, où la *santería* devient le symbole d'un héritage africain essentiel à la *cubanité* (*ibid.* : 416). Cette position folkloriste se retrouve dans les écrits de Fernando Ortiz, fondateur de l'anthropologie cubaine et promoteur de l'afrocubanisme. Si dans ses premiers écrits, comme *Los Negros brujos* (1996a), il considère les cultes d'origine africaine comme un frein au progrès de la jeune nation cubaine, il propose quelques années plus tard le concept de « transculturation ». Ce concept permet de rendre compte du rôle de toutes les composantes transatlantiques, et donc africaines, dans la formation d'un *ethnos* cubain (Ortiz, 2011). Cependant, cette position folkloriste n'est pas la promotion d'une africanité cubaine. En tant que folklore, celle-ci appartient à un passé que l'on doit conserver, mais elle permet la promotion d'une idéologie cubaine du métissage face aux États-Unis et leur modèle ségrégationniste, comme on peut le lire dans le premier article de Nicolás Guillén (2011).

Julio naît et grandit dans un espace et un temps contradictoires. Face à une forte racialisation des relations sociales, marquée dans l'espace du *central* Álava, l'idéologie unitaire de José Martí valorise le métissage dont la *santería* devient un symbole. Mais elle est métisse et non africaine. Cette relation à l'Afrique, construite entre la rupture et la reconnaissance, se trouve bel et bien dans le personnage de Nicolás. De retour sur le sol africain, Nicolás, déçu de ne plus reconnaître sa terre natale, pourrit à moitié. À la suite de son expérience de l'esclavage, il n'est plus africain mais cubain.

Le 1^{er} janvier 1959, Fidel Castro entre dans La Havane et marque ainsi le début de la Révolution. Le lendemain, Julio est possédé pour la première fois par Nicolás. Difficile de ne pas penser qu'il existe un lien entre ces deux événements. Pourtant, lorsqu'on interroge Julio sur son expérience du triomphe de la Révolution, sa réponse renvoie directement au religieux : « Je ne le voyais pas d'un mauvais œil, puisque j'étais tout jeune. Mais, je ne me mêlais pas à cela. Mon truc à moi c'était la *santería*, la *santería*¹⁸ ». Pourtant, derrière ce détachement empreint d'une relative sympathie, les changements qui vont se produire au *central* Álava, durant les premières années, vont créer les espaces nécessaires à la diffusion de l'idéologie révolutionnaire et de la mémoire historique qui lui est associée.

Alors que l'acte de propriété du *central* avait été donné au gouvernement révolutionnaire lors de la célébration du 26 juillet 1959, la nationalisation devint effective en 1960 avec la nomination de Rafael Martín Altuna comme « délégué contrôleur (*delgado interventor*) », puis comme administrateur. Chargé de la transition entre le modèle de gestion capitaliste et le modèle socialiste, Altuna va pratiquer une véritable politique de *tabula rasa*. Il rebaptise le *central* qui devient Méjico en hommage à la nation qui a aidé la Révolution, détruit tout ce qui peut représenter l'ancienne bourgeoisie au pouvoir, comme le parc d'attraction. Il mène

¹⁸- « No lo veía mal, si yo estaba jovencito. No me metía en eso. lo mío era santería, santería ». Entretien avec Julio, le 3 septembre 2016 ; la traduction est la mienne.

surtout une politique anti- raciale importante. Ainsi, il transforme l'*Ateneo* en Maison des ouvriers (*Casa del obrero*) et le lycée en école ouverte à tous. De même, il ferme le ciné-théâtre et construit pour le remplacer l'*anfiteatro* afin que tous puissent voir des films sans distinction de couleur. Enfin, il réforme l'ancienne maison de Don Zulueta, transformée en hôtel après la vente de 1916, en logement et cantine pour les ouvriers du *central* dont Julio fait partie. La création de ces divers espaces laisse penser que Julio a été amplement en contact avec l'idéologie révolutionnaire et qu'il a pu ainsi mobiliser l'historiographie officielle de l'esclavage dans la construction du personnage de Nicolás.

Le champ de l'historiographie cubaine a connu de même une importante transition durant les années 1960. Cette décennie est le théâtre d'un débat à propos de la révision nécessaire de l'histoire nationale par la Révolution. D'un côté se trouvent les historiens de l'École d'Histoire de l'université de La Havane, présidée par Sergio Aguirre. Leurs recherches sont centrées sur une réinterprétation des sources existantes pour les faire coïncider avec la terminologie marxiste-léniniste. En face se trouvent des historiens, tels que Manuel Moreno Fraginals, Jorge Ibarra ou encore Walterio Carbonell, qui produisent une recherche innovante sur des épisodes négligés tels que les soulèvements d'esclaves et les conspirations. Parallèlement, une autre contribution est réalisée à travers des recherches ethnographiques publiées dans l'ouvrage de Miguel Barnet, *Biografía de un cimarrón* (Quinn, 2007 : 384).

Ce débat va se terminer dans les années 1970 avec la domination de l'idéologie portée par l'École d'Histoire. Elle s'inscrit dans la volonté prônée depuis le centenaire du début de la première guerre d'indépendance, la « Guerre des dix ans » (1868-1878), d'écrire une historiographie téléologique, où la Révolution menée par Fidel Castro devient l'accomplissement de « cent années de lutte ». Pourtant, nombre de révisions proposées par Fraginals, Ibarra et Carbonell ont intégré l'historiographie officielle, dont – notamment – le caractère révolutionnaire des rebellions d'esclaves et la reconnaissance de leurs contributions ainsi que de celles de leurs descendants dans les luttes d'indépendance (*ibid.* : 395).

L'importance donnée à la question des révoltes et du marronnage, autrement dit de la résistance directe et ouverte des esclaves, s'inscrit parfaitement dans une rhétorique de la lutte. Ce thème classique de la culture politique cubaine naît dès la période d'occupation de l'île par les États-Unis (1898-1902) et est réinvesti en 1961 avec le début de l'embargo (Karnouh, 2007). Kenneth Routon évoque alors un imaginaire national cubain fortement lié à la notion de marronnage (Routon, 2006 : 133).

De ce point de vue, le personnage de Nicolás semble avoir été construit à partir de cette historiographie qui privilégie la figure de l'esclave rebelle. Ainsi, j'ai pu l'entendre se qualifier de « cimarrón » alors que, après avoir singé un signe de croix fait à l'envers, il s'est moqué ouvertement des tentatives de l'aumônier de lui apprendre le catéchisme. Cette idée d'une faible christianisation des esclaves, due à la réticence des propriétaires, pour des raisons morales et économiques, reste un des thèmes importants non seulement de l'historiographie cubaine de l'esclavage mais aussi de l'anthropologie qui voit là une explication à la persistance des cultes d'origine africaine avec le syncrétisme. Celui-ci est alors perçu comme le résultat

d'une stratégie de résistance culturelle qui consiste à cacher les cultes africains derrière le masque des cultes des saints catholiques (Argüelles et Hodge, 1991 ; Bolívar Aróstegui et López Cepero, 1995). De même, l'histoire du retour en Afrique de Nicolás renvoie à un fait fortement présent dans l'historiographie de l'esclavage. Il s'agit de l'idée, déjà présente dans *Los Negros esclavos* de Fernando Ortiz (1996b), que certains esclaves se suicidaient, mus par la croyance qu'une fois morts, ils renaîtraient sur leur terre natale. Ainsi, certains maîtres et contremaîtres n'auraient pas hésité à mutiler les corps des esclaves qui s'étaient ôté la vie pour décourager les autres prétendants au suicide. L'histoire du retour en Afrique de Nicolás, où il se donne la mort avec un poison, peut alors être interprétée comme l'incorporation de cette représentation du suicide des esclaves tel un acte de résistance.

Mais Nicolás n'est ni un marron, ni un conspirateur. Même lorsqu'il s'oppose au *mayoral*, il le fait par vengeance et non pour se libérer, lui ou les autres esclaves. Surtout, il le fait de manière détournée, par le truchement de sa sorcellerie. Cela s'explique, il nous semble, par la mémoire collective locale qui délimite le champ des possibles pour la construction du personnage de Nicolás, puisqu'il est censé être une personne ayant réellement vécu à Álava. Or le discours le plus fréquent concernant le marronnage à Álava est celui de l'absence de révolte ou de marronnage. Cela aurait deux explications : la topographie de la zone, sans relief, qui n'aurait pas pu permettre à des esclaves fugitifs de se cacher et le caractère même du maître des lieux Don Julián de Zulueta, décrit comme un homme cruel. La résistance directe à Álava renvoie en réalité à l'histoire de l'esclave Ta Ciriaco qui, après une tentative de révolte ou de fuite, fut pendu par les pieds sous les ordres de Zulueta et laissé en pâture aux charognards, pour servir d'exemple aux autres esclaves. Cela ne veut pas dire qu'il n'existe pas de souvenir de résistance dans cette mémoire collective, mais celle-ci est discrète. Ainsi, on raconte l'histoire d'un autre esclave, Ta Higinio, dont les connaissances botaniques avaient fait de lui le guérisseur des esclaves. En plus de soigner, on raconte qu'il préparait un breuvage distribué à tour de rôle et dans le secret le plus total¹⁹. Ceux qui le buvaient s'évanouissaient alors qu'ils étaient dans les champs, ce qui leur donnait ainsi le droit à trois jours de repos. La mémoire collective présente au *central* Méjico est, lorsqu'il s'agit de résistance, celle d'une résistance discrète, parfait exemple d'infra-politique. On retrouve la question de l'usage des plantes chez Nicolás, lorsqu'il raconte que les esclaves préparaient une mixture à base de vin sec et de *buevo de gallo*²⁰ pour se frictionner le corps après avoir été battus.

Le dernier point que nous souhaitons évoquer semble montrer toute la complexité de la construction du personnage de Nicolás qui mobilise mémoire historiographique officielle, mémoire collective locale, mais aussi une mémoire « habitus » héritée du système plantationnaire. Il s'agit de sa relation aux femmes.

¹⁹ Eneida, une des descendantes de Ta Higinio, est l'historienne amateur qui a réussi à recueillir ce fait à travers des entretiens de descendants d'esclaves de première génération dans les années 1970. Elle raconte qu'elle a eu beaucoup de difficultés à parler de ce sujet, car ces interlocuteurs avaient encore peur de violer ce secret.

²⁰ Bois laiteux, littéralement « œuf de coq ». *Tabernaemontana citrifolia* L.

Nicolas est un séducteur. Au-delà des histoires de la conjointe de l'esclave et de la femme et de la fille de Zulueta, ce trait de caractère se retrouve lors des possessions où Nicolás a un comportement fortement sexualisé face à toutes femmes ayant une peau claire. Cette attitude renvoie à un thème fréquent dans l'historiographie de l'esclavage : celui du déséquilibre en nombre existant entre les femmes et les hommes au sein des plantations (Moreno Friginals, 1964 : 155-156). Bien que l'accès aux femmes soit donc dans la société plantationnaire extrêmement limité, il ne représente pas un problème pour Nicolás, qui se montre comme une personne déjouant les restrictions du système.

Mais sa sexualité est avant tout racialisée. La première interprétation possible nous ramène à l'idée, développée ci-dessus, que le personnage de Nicolás s'inscrit dans une idéologie du métissage, où Blanc(he)s et Noir(e)s seraient naturellement attiré(e)s l'un par l'autre – discours toujours très présent aujourd'hui. Ainsi, Julio me qualifia la relation entre les Blancs et les Noirs à Álava suite au triomphe de la Révolution d'« arroz congrí !²¹ », montrant bien son adhésion à l'idéologie nationale.

Une autre lecture possible de ce comportement est qu'il est une mémoire *habitus* issue de la hiérarchie socio-raciale. Il suffit simplement d'entendre son auto-désignation raciale pour s'en rendre compte : « Je ne suis pas noir, m'affirme-t-il, si je le suis, qu'on me tue dans un coin ». Un des amis les plus proches de Julio, témoin de cette scène, se retourne vers moi et me dit, amusé : « Tu as vu, Maxi', comme il est raciste ! ». Selon lui, la contradiction entre l'origine de Nicolás et son refus d'être qualifié de Noir s'explique par son statut particulier. Travaillant comme domestique dans la maison du maître, Nicolás jouit d'un statut plus élevé dans la hiérarchie plantationnaire, statut qui trouve une expression en termes raciaux.

La racialité présente dans le personnage de Nicolás ne semble pas être le résultat de l'influence directe d'une historiographie nationale, celui d'un *habitus* issu de la société plantationnaire qui a pu se reproduire après l'abolition. Lors d'une discussion avec deux femmes de sa génération, Julio s'est souvenu d'une femme, qu'il a qualifiée de « mulata », qui s'asseyait dans le ciné-théâtre du côté des Blancs, car, selon lui, elle fréquentait alors un Blanc. Ainsi Julio me précise qu'à cette époque, « tu avais quatre pesos, une position dans l'administration, et voilà ! Tu étais blanc ! ». La séduction des femmes blanches devient alors une stratégie pour revaloriser sa position sociale.

Une dernière interprétation part du thème, présent autant dans l'historiographie que dans les films et la mémoire collective, du viol de la femme noire par le maître blanc. L'histoire de Nicolás procède alors non seulement à une inversion raciale mais aussi à une autre inversion concernant l'accès aux femmes. L'histoire, en renvoyant l'homme blanc à la bestialité, et donc au « sauvage », permet d'inverser les représentations raciales issues de l'esclavage.

Ainsi la relation à la femme blanche, personnifiée par Nicolás, peut avoir deux strates de lecture. Tout d'abord, il s'agit d'une mémoire *habitus* de la hiérarchie socio-raciale, ce qui, nous le verrons, garde tout son sens dans le contexte économique cubain contemporain caractérisé par la prépondérance du tourisme. Cependant, l'histoire de la séduction de la femme du maître semble être un retournement de la représentation courante dans l'historiographie du viol de la femme esclave par le maître. Cette séduction renvoie à une forme discrète de résistance.

²¹ Plat mélangeant du riz et des haricots noirs.

Nicolás aujourd'hui

Les récits de Nicolás sont toujours produits lors des possessions. Ils correspondent en réalité à des lectures « exemplaires » (Todorov, 2004 : 30) du passé face aux diverses situations de ses proches. S'impose alors, pour une étude sur la mémoire, d'établir ce qui « rend certaines propositions sur le passé négociable et d'autre impensables » (Routon, 2006 : 105). Ainsi la compréhension du personnage de Nicolás ne peut être complète qu'en le recontextualisant dans le présent.

Ce contexte est défini par la « période spéciale en temps de paix » qui débute en 1990, à la suite de la chute du bloc de l'Est. Pour faire face à la crise économique, le gouvernement prend une série de mesures : développement du tourisme de masse, légalisation du dollar puis création du *peso* convertible, libéralisation d'une partie de la production agricole et de sa vente. Cela produit plusieurs conséquences importantes, dont le « développement de pratiques clandestines et individualistes » (Karnououh, 2005a : 303). Dans le cas du *central* Méjico, la crise économique a été amplifiée par l'arrêt complet de l'usine, principale source de revenus pour les habitants du *central*, de 2005 à 2013. Bien que certains continuent d'y travailler pour effectuer des réparations ou travaillent dans le chemin de fer, la majorité d'entre eux est obligée soit de travailler au noir pour des producteurs particuliers, soit de participer au marché noir de denrées alimentaires produites dans les alentours ou de biens manufacturés achetés à La Havane. Cet ensemble de pratiques de survivance est le plus souvent signifié à travers le terme de *lucha* (lutte) qui, pour Lorraine Karnououh, représente « une résistance socio-psychologique quotidienne face aux difficultés matérielles et aux transformations symboliques » (Karnououh, 2007 : 340). En d'autres termes, il s'agit ici de stratégies de résistance qui ne disent pas leur nom, donc de l'infra-politique.

Or les possessions par Nicolás s'inscrivent dans cette infra-politique, à travers notamment les « travaux » religieux. Ceux-ci sont le plus souvent réalisés pour permettre le « desenvolvimiento (épanouissement) », pour la « firmeza (assurance, vaillance, stabilité) », pour que « la nourriture ne manque jamais ». L'objectif de ces « travaux » rejoint les stratégies développées face aux pénuries dues à la crise économique.

L'orientation de l'économie vers le tourisme a aussi d'autres conséquences au niveau local pour lesquelles le personnage de Nicolás semble également offrir une lecture. En effet, entretenir des relations avec des étrangers offre la possibilité d'avoir accès aux *pesos* convertibles, devenus aujourd'hui incontournables pour accéder à certains produits de première nécessité que le rationnement n'arrive plus suffisamment à fournir. Depuis le début des années 1990 s'est développé, dans les principaux pôles touristiques de l'île, un ensemble de pratiques, nommées *jineterismo*, allant du guidage improvisé à la prostitution, en passant par le trafic de cigares. Ainsi, à cause de la différence d'accès des Cubains aux *pesos* convertibles, « l'homogénéité sociale produite par un accès égalitaire aux biens et aux services sociaux a en partie été remise en question [...] entraînant une crise des valeurs morales et éthiques » (Karnououh, *ibid.*).

Pour Kenneth Routon, les esprits présents lors des cérémonies, tels que les esclaves *congos*, les Indiens ou les Gitanes, sont des « manifestations corporelles du passé », qui font de ces cérémonies des célébrations de « la nation et [de] son histoire par le bas » et rendent hommage aux « groupes ethnico-raciaux marginalisés et [à] des figures

iconiques ambiguës » (Routon, 2006 : 80). Ainsi, il propose une interprétation politique des esprits d'esclaves et de marrons *congós* comme étant les figures centrales d'un « culte cubain de l'altérité (*Cuba's cult of otherness*) » (*ibid.* : 129). Associées à la notion de sorcellerie (*brujería*), ces figures offrent une vision polémique du pouvoir caché et servent des intérêts individuels, face aux valeurs socialistes d'un pouvoir égalitaire et transparent (*ibid.* : 138-140).

Le *central* Méjico est hors de tout circuit touristique. Les seuls étrangers qui visitent ces lieux sont des Canariens, pratiquant la *santería*, qui viennent ici pour réaliser des initiations et certains universitaires comme moi-même. Certes, il existe depuis 2012 un projet touristique, conçu par la *Filial Universitaria Municipal* de Colón, qui souhaite proposer aux touristes de Varadero des excursions pour visiter le baraquement et les *santos parados* qu'il contient. Cependant, peu de personnes ici croient à son succès. Il existe en effet un réel sentiment de marginalisation vis-à-vis du reste de la société cubaine, accentué par l'environnement rural, puisque nombre des stratégies de survivance qu'on a évoquées imposent d'être en milieu urbain. Nicolás, le sorcier *congo*, figure de l'altérité, offre la vision d'un personnage lui aussi marginalisé qui pourtant arrive, grâce à sa sorcellerie, à dépasser les limites qui lui ont été imposées.

Bien qu'exclus de l'économie touristique, les habitants du *central* Méjico connaissent les bénéfices liés à la fréquentation d'étrangers. Plusieurs fois, il m'a été demandé de revenir à Cuba accompagné d'autres Français, argumentant que, s'il le fallait, on apprendrait la langue de Molière. Même Nicolás me fit une demande similaire : celle de revenir avec beaucoup de « Blanches », pour qu'il puisse danser la rumba avec elles. Effectivement, si on prend en compte que la majorité des visiteurs étrangers sont Canadiens ou Européens²², on peut facilement penser que cette dépendance envers les touristes a forcément des conséquences sur les représentations raciales. Certes, la Révolution n'a pas réussi à éradiquer toute forme de racialisation des rapports sociaux, et ce serait une erreur d'attribuer à l'économie touristique des expressions telles que « *adelantar la raza* (faire avancer la race) » utilisées lorsqu'un enfant naît avec la peau plus claire que celle de sa mère. Mais il semble que le tourisme ait produit une nouvelle sémantisation des rapports existants entre catégorie raciale et position sociale. La racialité présente chez Nicolás, bien que construite à partir d'une mémoire de l'esclavage, permet de replacer dans un cadre moral acceptable les stratégies d'ascension sociale fondées sur l'alliance avec des individus dont l'identification raciale est le marqueur d'une altérité positive.

La « période spéciale » n'a pas seulement changé le paysage socio-économique du *central* Méjico, mais également le religieux. À l'instar des dynamiques observées dans d'autres parties de l'île, principalement à La Havane, la pratique des cultes d'origine africaine semble avoir explosé tout au long des années 1990 et 2000²³. 80% des personnes initiées par Julio l'ont été durant cette période. Parallèlement, d'autres *casas-templos*²⁴ ont émergé. Cette augmentation de la pratique s'est accompagnée d'une plus forte concurrence entre les religieux, produisant des discours sur la légitimité.

²²- Anuario estadístico de Cuba 2014. Turismo. Document de la Oficina Nacional de Estadística e Información, p. 9 [en ligne]. Disponible sur : <http://www.one.cu/aec2014/15%20Turismo.pdf>

²³- Cette explosion fait suite au IV^e Congrès du Parti Communiste Cubain en 1991 qui autorise les personnes qui se déclarent pratiquantes d'une religion à devenir adhérentes.

²⁴- Terme utilisé pour désigner les maisons d'adeptes où se réalisent des rituels, notamment les initiations.

Julio va entrer en conflit avec l'un des groupes de pratiquants d'Álava formé majoritairement par des descendants d'Enrique Pedrosa. Or Julio n'est pas descendant d'esclaves mais d'Espagnols, il est défini et s'auto-définit comme Blanc, ses opposants vont mobiliser ce fait dans leurs accusations. Julio se défend alors, prétextant qu'il n'y a que très peu d'« afro-descendants » au *central* Méjico, car tous les Noirs se sont mariés avec des Blancs ou des Chinois. Ce contre-argument rejoint l'idéologie nationaliste cubaine, fondée sur le métissage, qui définit la *santería* comme un culte cubain. Le personnage de Nicolás, qui, par son semi-pourrissement en Afrique revendique cette cubanité, s'inscrit dans les stratégies de Julio pour garantir sa légitimité face à l'argument des origines.

Kenneth Routon s'interroge lui aussi sur la participation « suspicieuse » des Cubains blancs à des religions historiquement associées à la population noire, ce qu'il explique par une probable motivation issue des changements économiques marqués par le tourisme, où l'exotisme porté par les cultes d'origine africaine représente une plus-value (Routon, 2006 : 130). Bien évidemment, cela ne peut être le cas de Julio, initié au début des années 1960 après plusieurs années de pratique. Mais l'argument de Routon, qui souligne l'importance de la valorisation du « blackness » (*loc. cit.*) dans le choix de ces Cubains blancs, semble être transposable au cas étudié ici. L'explication de Julio quant à l'origine de sa pratique est toujours la même : « Moi, je m'entendais bien avec tous ces Noirs ». Comme nous l'avons déjà dit, Julio s'est formé religieusement à une époque où la *santería* bénéficiait d'une relative valorisation grâce au folklorisme. Il est probable que celui-ci ait permis de rendre exotique, aux yeux de Julio, le culte des *orichas*. Dans ce cas, le personnage de Nicolás, cet *alter* religieux, lui a alors permis de littéralement incorporer cet exotisme.

Cette incorporation est telle qu'aujourd'hui tous les habitants que j'ai interrogés sur le passé d'Álava ou sur les pratiques religieuses m'ont quasiment tous renvoyé vers Julio. Il est considéré par nombre d'entre eux comme le passeur de mémoire et la plus grande autorité religieuse, deux caractères eux aussi personnifiés par Nicolás.

Conclusion

Le personnage de Nicolás montre toute la complexité du rapport existant entre mémoire de l'esclavage et pratique des cultes d'origine africaine. Construit au croisement de plusieurs formes mémorielles, associant pratiques, discours et historiographie, il permet de saisir toute l'ambivalence des possessions où se superposent religieux et politique. Il montre aussi le dialogue existant entre une mémoire nationale centrée sur la résistance et une mémoire locale qui valorise une forme de résistance particulière, une infra-politique. Or, cette infra-politique qui se met en scène à travers les possessions par Nicolás fait directement écho à l'infra-politique de tous ceux qui, autour de Julio, font face aux difficultés quotidiennes.

Références bibliographiques

Argyriadis K.,

1999, *La religión à La Havane. Actualités des représentations et des pratiques culturelles havanaïses*, Paris, Éditions des Archives contemporaines.

2000, « Des Noirs sorciers aux *babalaos* », *Cahiers d'études africaines* [en ligne], 160, mis en ligne le 6 décembre 2004. Consulté le 9 décembre 2015.

URL : <http://etudesafricaines.revues.org/43>

2007, « Le tourisme religieux à La Havane et l'accusation de mercantilisme », *Ateliers du LESC* [en ligne], 31, mis en ligne le 23 juillet 2007. Consulté le 13 mai 2017.

URL : <http://ateliers.revues.org/672>

Argüelles Menderos A. et Hodge Limonta I.,

1991, *Los llamados cultos sincréticos y el espiritismo. Estudio monográfico sobre su significación social en la sociedad cubana contemporánea*, La Havane, Editorial Academia.

Baer H. et Singer M.,

2002 (1992), *African American Religion in the Twentieth Century : Diversity in Protest and Accomodation*. Knoxville, University of Tennessee Press.

Barnet M.,

2008 (1966), *Autobiografía de un cimarrón*, La Havane, Ediciones Boloña.

Bolívar Aróstegui N. et López Cepero M.,

1995, *Sincretismo religioso ? Santa Barbara, Changó*, La Havane, Editorial Pablo de la Torriente.

Cabrera L.,

1996 (1954), *El monte. Igbo finda, ewe oriṣha, vititifinda*, La Havane, Editorial SI-MAR.

Capone S.,

2000, « Entre Yoruba et Bantou », *Cahiers d'études africaines* [en ligne], 157, mis en ligne le 02 janvier 2000. Consulté le 18 décembre 2014.

URL : <http://etudesafricaines.revues.org/3>

Dianteill E.,

2006, *La Samaritaine noire. Les Églises spirituelles noires américaines de la Nouvelle-Orléans*, Paris, Éditions de l'EHESS, Cahiers de l'Homme : 38.

2008, « Le caboclo surmoderne », *Gradhiva*, 7, mis en ligne le 15 mai 2011.

Consulté le 19 avril 2017. URL : <http://gradhiva.revues.org/999>

Guillén N.,

2011, « El camino de Harlem », *Casa de las Américas*, 264 : 151-153 (1^{ère} publication, 21 avril 1929, *El Diario de la Marina*).

Hale L. L.,

1997, « Preto Velho : Resistance, Redemption, and Engendered Representations of Slavery in a Brazilian Possession-Trance Religion », *American Ethnologist*, 24/2 : 392-414.

Karnoouh L.,

2005a, « Cuba : la pédagogie des héros », *Outre-Terre*, 12/3 : 301-311.

2005b, « Du *criollo* au *compañero*. Représentations de la citoyenneté cubaine. », *Actes du 1^{er} Congrès du GIS Amérique latine : Discours et pratiques de pouvoirs en Amérique latine, de la période précolombienne à nos jours*, 3-4 novembre 2005, Université de La Rochelle.

2007, « À propos de la permanence et du changement dans la Cuba contemporaine : un essai sur la 'Période spéciale' », *Outre-Terre*, 18/1 : 337-344.

Kerestetzi K.,

2012, « Un mort pour son chaudron ou comment faire du dieu-objet du *palo monte* un être irremplaçable (Cuba) », *Techniques e3 Cultures*, 58 : 48-65.

2013, « Pénétrer le monde des morts. La constitution du sujet initiatique du *palo monte* (Cienfuegos, Cuba) » *Atelier d'anthropologie* [en ligne], 38, mis en ligne le 8 juillet 2013. Consulté le 27 juin 2017.

URL : <http://ateliers.revues.org/9357>

Lewis I. M.,

1977 (1971), *Les religions de l'extase. Étude anthropologique de la possession et du chamanisme*. Paris, PUF.

Matory J. L.,

2007, « Free to be Slave : Slavery as Metaphor in the Afro-Atlantic Religions »,

Journal of Religion in Africa, 37/3 : 398-425.

Moreno Fraginals M.,

1964, *El Ingenio, complejo socioeconómico cubano*, La Havane, Comisión Nacional Cubana de la UNESCO.

Ortiz Fernández F.,

1996a (1906), *Los negros brujos*, La Havane, Editorial de Ciencias Humanas.

1996b (1917), *Los negros esclavos*, La Havane, Editorial de Ciencias Humanas.

2011 (1940), *Controverse du tabac et du sucre*, Montréal, Éditions Mémoires d'encrier.

Palmié S.,

2002, *Wizards and Scientists : Explorations in Afro-Cuban Modernity and Tradition*, Durham,

Duke University Press.

Quinn K.,

2007, « Cuban Historiography in the 1960s : Revisionists, Revolutionaries and the Nationalist Past », *Bulletin of Latin American Research*, 26/3 : 378-398.

Routon K.,

2006, « *Open the Roads !* » *Religious sensibilities of power and history in Havana, Cuba*, Carbondale, Southern Illinois University, thèse de doctorat en philosophie.

Scott J. C.,

2006, « Infra-politique des groupes subalternes », *Vacarme* [en ligne], 36 : 25-29, mis en ligne le 02 juillet. Consulté le 27 juin 2017. URL : www.cairn.info/revue-vacarme-2006-3-page-25.htm

2008 (1992), *La domination et les arts de la résistance. Fragment du discours subalterne*, Paris, Éditions Amsterdam.

Shaw R.,

2002, *Memories of the Slave Trade. Ritual and the Historical Imagination in Sierra Leone*, Chicago, The University of Chicago Press.

Testa S.,

2004, *Como una memoria que dura. Cabilidos, sociedades y religiones afrocubanas de Sagua la Grande*, La Havane, Ediciones La Memoria, Centro Cultural Pablo de la Torriente Brau.

Todorov T.,

2004, *Les abus de la mémoire*, Paris, Éditions Arléa.

Wirtz K.,

2004, « Santería in Cuban National Consciousness. A Religious Case of the Doble Moral », *The Journal of Latin American Anthropology*, 9/2 : 409-438.

Aurélie Deganello est doctorante à l'université Paris Ouest Nanterre La Défense. Ses thèmes de recherche portent sur le nucléaire au Japon. Elle a réalisé son mémoire de master sur les constructions mémorielles du bombardement atomique de Hiroshima. Son travail de thèse concerne le projet de construction de la centrale nucléaire de Kaminoseki dans la mer intérieure de Seto au Japon.

Mots-clés : Hiroshima — bombardement atomique — mémoire — maémort — rites funéraires

De l'eau pour les morts. Rites et mémoire du bombardement atomique de Hiroshima

Aurélie Deganello,

université Paris Ouest Nanterre La Défense

Dans l'histoire de la Seconde Guerre mondiale, l'utilisation de bombes fut une des nouvelles formes de violence imposée aux peuples, et les bombes tant conventionnelles que nucléaires ont fait des victimes. Au Japon, les bombardements ayant pour cible des civils ont débuté en mars 1945 pour prendre fin avec deux bombardements atomiques à Hiroshima et Nagasaki les 6 et 9 août 1945. Ces bombardements atomiques sont les seuls jusqu'à ce jour à avoir été menés à des fins militaires contre des populations civiles. Comme la plupart des crimes commis pendant la Seconde Guerre mondiale, et à l'image des événements de type violent liés à la guerre, ils ont donné lieu à un travail mémoriel spécifique.

Pour pouvoir accéder aux constructions mémorielles et aux modalités de transmission de la mémoire à travers les discours et les pratiques rituelles, j'ai effectué trois séjours de terrain d'une durée totale de sept mois à Hiroshima entre 2014 et 2015. Durant ces périodes, j'ai été accueillie dans la famille d'un survivant *in utero*, Mito Kosei, qui a fondé en 2006 un groupe de guides bénévoles dont la mission est de raconter des témoignages et de donner des informations sur l'histoire du bombardement. Cet homme m'a permis de l'accompagner chaque jour au parc du Mémorial de la Paix pour observer son travail et faire des entretiens avec les autres membres de son groupe ; je suis devenue guide à mon tour lors de mon deuxième séjour. Cette posture d'observatrice participante ainsi que ma présence quotidienne dans le parc m'ont permis de rencontrer et de travailler avec des survivants. Outre d'avoir pu recueillir de nombreux témoignages oraux et écrits, j'ai suivi certains de mes interlocuteurs afin d'observer leurs pratiques de consolation des âmes des morts.

Hommage pour les morts dans l'espace public

À Hiroshima, le parc du Mémorial de la Paix est aujourd'hui le lieu officiel, géré par la municipalité, de commémoration du bombardement atomique. Sa situation centrale dans la ville en fait un lieu de visite incontournable et il bénéficie d'une visibilité importante, qui trouve son origine et ses principales orientations idéologiques dans les projets de reconstruction amorcés dès 1946. Il réunit de nombreux monuments commémoratifs qui rendent hommage aux morts de la bombe et sert à transmettre des données historiques (par le biais du musée pour la Paix ou des centres de conférence) et à délivrer différents types de discours orientés vers la paix et l'abolition des armes nucléaires. *Ce lieu de mémoire*, tel que l'a défini Pierre Nora, a vu se cristalliser les mémoires de différents groupes et l'« aura symbolique » qui lui est attachée (Nora, 1997 : XXXIV) le rend indissociable d'un investissement rituel qui traduit un rapport au passé et à des événements douloureux. Le parc cristallise dans la sphère publique la mémoire d'un événement dramatique qui nécessite une prise en charge individuelle et collective de milliers de morts, lesquels appellent un traitement rituel spécifique, les distinguant des morts ordinaires, et montre l'existence d'un rapport particulier aux morts qui ont souffert.

En tant qu'événement de type violent, le bombardement atomique a engendré la mort de milliers de personnes, instantanément et de manière indifférenciée. On estime qu'à la fin de l'année 1945, 140 000 personnes avaient perdu la vie. Les victimes ont péri dans des conditions diverses : brûlées dans les flammes causées par l'explosion et les rayonnements thermiques ou les incendies qui se sont déclarés ensuite, écrasées sous des bâtiments qui se sont écroulés à cause du souffle, ou noyées dans les rivières où elles avaient trouvé refuge pour échapper aux flammes. S'ajoutent à cela tous les morts décédés de maladies causées par les radiations initiales ou résiduelles, dans une période allant des heures après le bombardement à aujourd'hui. Ce cas de mort collective se caractérise par une diversité des contextes de mort et a nécessité une prise en charge sociale prenant la forme d'un traitement funéraire et symbolique.

Le contexte de violence de guerre, de souffrance extrême, et la soudaineté, placent cet événement dans les cas de *malemort*. Ce terme est utilisé pour faire référence à des morts violentes, qui surviennent hors du cours normal de l'existence. Dans l'introduction de l'ouvrage *De la malemort en quelques pays d'Asie*, Brigitte Baptandier définit ce concept comme faisant référence à « une mort prématurée, intervenant avant que le temps de vie imparti à l'origine par le destin soit épuisé. C'est ce temps, ce 'reste' de vie inemployé, en suspens, comme actif, qui fabrique la malemort » (Baptandier, 2001 : 10). La plupart des auteurs ayant abordé la malemort ont traité cette question de l'inachèvement comme un élément structurant de son élaboration. Cela se conjugue de manière récurrente avec le risque que sont censées représenter les âmes de ces morts pour les vivants. Sont généralement considérés comme des victimes de la malemort tous ceux qui ont péri au cours d'accidents, de catastrophes naturelles ou humaines, ou d'autres événements qui surgissent de manière inattendue et inhabituelle au cours de la vie

et l'abrègent de manière brutale et prématurée. Ces victimes sont ainsi pensées comme pouvant développer des sentiments de violente rancune, faisant naître chez le défunt un désir de vengeance qui va l'élever au rang de menace pour les vivants. Dans cette logique, la prise en charge matérielle et rituelle des corps et des âmes va apparaître aux (sur)vivants comme un traitement qu'ils sont en capacité de mettre en place pour ces morts et, par-là, la possibilité d'échapper eux-mêmes aux menaces que ceux-ci représentent pour eux.

Les morts du bombardement atomique sont célébrés et consolés lors de cérémonies ponctuelles, fixées dans le calendrier. En été, deux événements marquent l'organisation des rites et du culte des morts. En ce qui concerne toutes les victimes qui ont été incluses dans les cimetières, elles ont rejoint le groupe des morts de la famille et font l'objet des mêmes rites que les autres lors de la fête des morts (*obon* お盆), qui a lieu à Hiroshima du 13 au 15 août. Au Japon, la fête des morts coutumière consiste à appeler, au moyen de petits feux, de lampes ou de lanternes, les âmes des défunts à revenir dans l'espace de vie des vivants pour partager leur vie durant deux ou trois jours par le biais d'offrandes de nourriture, de la visite des familles. Ce moment se termine par le renvoi des âmes dans l'au-delà au moyen de danses effectuées par la communauté locale et, anciennement, par la mise à l'eau (en mer ou dans une rivière, selon les situations locales) des offrandes et de tout l'apparat rituel de la fête¹. À Hiroshima, l'appel des âmes se fait par la mise en place de lanternes colorées ou blanches (pour les personnes décédées depuis moins d'un an) qui étaient autrefois allumées. Il est aujourd'hui interdit de placer des bougies dans les cimetières pour réduire les risques d'incendies, mais les lanternes en papier symbolisent toujours la source de lumière et le feu qui devait attirer les âmes pour leur retour sur terre. Dans le cas des défunts du bombardement atomique, les morts non identifiés, ainsi que tout l'ensemble des âmes des victimes du bombardement atomique qui sont consolées dans le parc de la Paix, ne bénéficient pas de ces rites coutumiers. Ils sont célébrés lors de cérémonies commémoratives religieuses (dans le cas du Tertre funéraire) et laïques (dans le cas des autres monuments du parc) qui sont effectuées entre les mois de juillet et août sans prendre la forme des pratiques que l'on peut observer dans les cimetières ordinaires pendant la période du *bon*. Cette proximité calendaire entre le bombardement atomique et la fête des morts agit certainement comme une source de mélange/contamination au niveau des commémorations du bombardement. Cela induit une confusion et une diversité des cultes rendus par les familles, qui ne répondent pas aux mêmes caractéristiques organisationnelles et correspondent à des logiques individuelles et personnelles. Dans l'espace du parc du Mémorial de la Paix, la célébration de la fête des morts demeure néanmoins absente et semble avoir été remplacée par les cérémonies organisées à partir du début du mois de juillet et jusqu'aux alentours du 6 août. Les offrandes effectuées ce jour-là, y compris devant des monuments de commémoration ne faisant pas l'objet de cérémonies religieuses, témoignent de l'influence des pratiques bouddhiques dans le culte rendu aux morts du bombardement atomique. Le 6 août est également marqué par une cérémonie qui se déroule à la tombée de la nuit. Vers

¹ Aujourd'hui cette pratique est interdite, aussi offrandes et apparat rituel sont généralement brûlés.

la fin de la journée, de nombreux visiteurs se pressent près du fleuve pour mettre à l'eau des lanternes en papier (*tôrô nagashi* 灯籠流し). Après avoir écrit une prière sur la surface colorée de celles-ci, ils allument une bougie et déposent les lanternes dans l'eau. Cette cérémonie n'est pas considérée comme religieuse mais est associée aux *matouri*, des festivals nommés ainsi pour attirer les jeunes générations, mais qui renvoient en réalité aux pratiques coutumières liées à la fête des morts. À travers ces pratiques commémoratives spécifiques, les morts du bombardement forment un ensemble d'âmes qui ne sont pas uniquement prises en charge par les parentèles des morts, comme c'est le cas pour les morts ordinaires, mais par toute la communauté qui investit l'espace public pour rendre hommage aux victimes de la guerre. Les défunts ne sont individualisés que dans le cas des cultes rendus par les descendants des victimes. Dans les autres cas, les âmes des morts sont unies à travers la pratique rituelle pour former un ensemble des victimes de la bombe atomique.

Dans les différents contextes présentés ici, qui mettent en évidence des rites et pratiques collectifs et individuels, les rites agissent comme des actes signifiants qui réaffirment la mémoire des événements. Pour approfondir cet aspect, j'ai souhaité présenter l'exemple d'une pratique rituelle particulière, observable dans le parc du Mémorial de la Paix : les offrandes d'eau pour les âmes des victimes de la bombe atomique, appelées en japonais *genbaku kensui* (原爆献水).

Élaborations rituelles et rites autour de l'eau

L'eau est au centre de nombreuses pratiques religieuses et coutumières au Japon et est utilisée comme agent de purification et/ou d'offrande pure. À Hiroshima, l'expérience du nucléaire et de la guerre a produit un rapport particulier à cet élément premier. Une visite au parc du Mémorial de la Paix permet de noter la présence importante de récipients et de bouteilles en plastique contenant de l'eau et déposés devant les monuments érigés en hommage aux morts.



Fig. 1 - Offrandes d'eau
(parc du Mémorial de la Paix)

© Aurélie Deganello (2015)

Lorsque je les interrogeais sur le sens de cette pratique, mes interlocuteurs convoquaient systématiquement les mêmes images et évoquaient les flammes des incendies à la suite de l'explosion et des hordes de blessés et de mourants qui réclamaient de l'eau pour soulager leur soif et leurs brûlures. Ces supplications sont fréquemment rapportées dans les récits des survivants et dans les témoignages picturaux. Une rumeur s'était propagée, incitant les gens à ne pas faire boire les victimes qui trouveraient sinon la mort dans l'instant. C'est ce que raconte par exemple Une Toshie, survivante du bombardement, âgée de 26 ans le 6 août 1945 et décédée en 2013 à l'âge de 94 ans. Elle a consacré toute une partie de sa vie à apporter de l'eau auprès des monuments du parc du Mémorial de la Paix et apparaît comme étant la figure majeure du développement de ces donations. L'eau qu'elle offrait provenait de différentes sources naturelles qui coulent principalement dans les montagnes environnant Hiroshima. Dans un témoignage, elle rend compte des événements à l'origine des donations qu'elle a ensuite continuées jusqu'à la fin de sa vie. Quelques heures après l'explosion, après avoir rencontré des agonisants qui réclamaient de l'eau, elle s'est mise en chemin pour aller en chercher et a croisé un homme qui l'a persuadée de ne pas le faire. Comme beaucoup d'autres, elle a cru la rumeur qui circulait et a abandonné les victimes, qui allaient mourir de leurs blessures, sans leur apporter d'eau. Elle relate à la suite de cette expérience un événement qui s'est produit 10 ans plus tard. Alors qu'elle escaladait une montagne avec des amis, elle a trouvé une source d'eau pure et le souvenir des victimes suppliantes a refait surface :

« Une rencontre avec l'eau la plus pure de Hiroshima me conduisit à faire ce vœu : j'aimerais donner cette eau pure à boire aux victimes. J'apporterai cette eau aux monuments commémorant le bombardement atomique et je présenterai mes excuses aux victimes. S'il vous plaît, pardonnez-moi. Je le ferai aussi longtemps que je vivrai et que ma santé le permettra² ».

Depuis ce jour-là, elle s'est rendue régulièrement dans des endroits où coulaient des sources d'eau pure pour en recueillir et l'offrir aux âmes des victimes. Son histoire a donné lieu à la publication d'un livre pour enfants qui explique cette pratique. Ce livre se tourne directement vers les jeunes générations, en les invitant à comprendre et à reprendre cette pratique.

Une Toshie a effectué pendant toute une partie de sa vie ces donations, qu'elle a d'abord pratiquées de manière individuelle ; elle a finalement fait instituer ce rite spécial, maintenant effectué devant le cénotaphe le 6 août, quelques minutes avant la principale cérémonie de commémoration officielle (cérémonie du Mémorial de la Paix), qui débute à 8 h. La première dédicace des eaux s'est tenue en 1974 avec des eaux provenant de dix sources dispersées dans et autour de la ville et choisies pour leur pureté. Aujourd'hui, ce sont dix-sept eaux de provenances différentes qui sont offertes. À l'origine, c'est à Une Toshie que les responsables de la mairie ont demandé d'organiser la première cérémonie (et c'est elle qui s'en est occupée jusqu'en 2003) en se mettant d'accord avec elle sur un critère de base majeur qui

² « An encounter with the purest water in Hiroshima led me to make this wish: I'd like to let the victims drink this pure water. I'll bring the water to atomic-bomb memorial monuments and apologize to them. Please forgive me. I'll do it as long as I'm alive and my health allows » (entretien recueilli en version papier en septembre 2015 à Hiroshima ; la traduction est de la rédaction).

était la pureté et la potabilité de l'eau offerte. Depuis 2004, Une Toshie a un successeur, Tani Yasuhiro, qui a appris avec elle où aller chercher l'eau et comment faire les donations le jour de la cérémonie du 6 août.

L'acte initié par Une Toshie montre que son intention de consoler les âmes des victimes en leur offrant de l'eau pure a aussi été un moyen pour elle de vivre avec sa culpabilité de ne pas avoir pu aider les victimes qui agonisaient sous ses yeux après l'explosion nucléaire. Cette pratique, en apparence essentiellement tournée vers les morts et le passé, témoigne en même temps d'un engagement pour les vivants, puisque la transmettre a également été, pour Une Toshie, un moyen de transmettre ses souvenirs et des données historiques sur le bombardement atomique aux nouvelles générations. Cet ancrage dans la période contemporaine apparaît également dans le travail initié par le professeur Sasaki Ken, président de l'université Hiroshima Kokusai Gakuin au moment de mon enquête de terrain, et à qui Une Toshie a transmis toutes ses connaissances sur les eaux qu'elle recueillait. En voulant approfondir la question de l'origine des *genbaku kensui*, j'ai été amenée à rencontrer ce chercheur en mars 2015. Professeur dans le département de bio-recyclage, il est connu pour être un expert de l'eau. Spécialiste en biologie, il a commencé à s'intéresser, il y a une trentaine d'années, aux eaux dédiées aux victimes du bombardement atomique à Hiroshima. Ses recherches ont abouti à la publication, en 2013, d'un ouvrage intitulé *Genbaku Kensui* avec pour sous-titre *Dedication of Water Ceremony for the Victims of the A-bomb*, qui rend compte de tous les résultats de ses analyses. Son travail met en évidence un lien entre les pratiques rituelles effectuées pour apaiser les morts et la vie des vivants.

Dans l'introduction de son ouvrage, il explique qu'en se rendant au musée de Nagasaki en 1982, il s'est trouvé face à une photographie représentant une petite fille juste après le bombardement, buvant de l'eau dans une bouteille. Autour d'elle se trouvait une grande quantité de matières carbonisées qui semblaient être des restes humains. Elle paraissait sur le point de mourir et incarnait les horreurs causées par la dévastation nucléaire. Face à cette image très forte, il écrit avoir joint ses mains pour faire une prière en espérant que l'eau qu'elle avait bue, les dernières gouttes qu'elle avait vraisemblablement ingérées, étaient au moins propres et potables.

Lors de notre première rencontre, le professeur Sasaki m'expliqua l'importance de l'eau dans la vie des Japonais, en particulier à Hiroshima où elle se trouvait partout et était disponible à tout moment. Avec la modernisation de la ville au cours de la deuxième moitié du XX^e siècle, la construction des autoroutes, l'utilisation de produits chimiques qui s'infiltrèrent et polluent les sols, une grande partie de l'eau qui était autrefois potable est devenue impropre à la consommation. En apprenant l'existence des pratiques rituelles effectuées par Une Toshie, le professeur Sasaki a peu à peu élaboré un projet de recherche sur la qualité des eaux offertes le 6 août. Après sa première rencontre avec Une Toshie en 1984, il a lancé ce projet de recherche, toujours d'actualité, dont le but principal est d'analyser toutes les eaux faisant partie de la liste officielle qui sont dédiées aux victimes, afin de savoir si elles sont propres et si elles correspondent aux critères des eaux offertes pour consoler les morts. Les analyses ont mis au jour que si la plupart des sources naturelles fournissaient de l'eau potable avant la guerre, ce n'était plus aujourd'hui

le cas. Le professeur a œuvré pour que les eaux non potables ne soient pas offertes le 6 août (il regrette le fait que la mairie ne prenne aucunement en compte ses analyses) mais a surtout mis en avant l'évolution de l'environnement à Hiroshima qui se dégrade à cause de différents facteurs qui contaminent les sols. Si l'eau n'est pas digne selon lui d'être offerte aux âmes des victimes, elle est par là-même mauvaise pour les vivants. Il finira notre entrevue en me disant « pray for peace is not enough (prier pour la paix n'est pas assez)³ », en sous-entendant le manque d'investissement de la part des membres de la mairie. Son insistance sur l'importance de la qualité de l'eau offerte témoigne d'une incohérence au niveau des politiques mémorielles municipales :

« Nous n'apprécions pas l'action de la mairie de Hiroshima d'enlever de la liste une eau non potable au lieu de la rendre saine pour le *Genbaku Kensui*, et cela alors que la population d'Hiroshima souhaite en son cœur préserver l'environnement et recherche une paix éternelle [...]. Nous sommes d'accord sur le fait qu'il soit toujours préférable d'offrir une bonne eau propre et de goût agréable aux victimes de la bombe A⁴ » (Sasaki, 2013 : 41 ; la traduction est de la rédaction).

Ce projet de recherche permet de comprendre que les pratiques rituelles peuvent conduire à agir comme des actes et des discours mémoriels. Le professeur a largement mis en avant dans ses écrits la nécessité pour les jeunes générations de prendre conscience de l'impact social et historique de la tragédie atomique et de l'importance d'agir pour créer un monde de paix. Cette quête d'un monde de paix largement mise en avant par la ville de Hiroshima ne va pas uniquement dans le sens de l'abolition des armes atomiques mais peut également trouver du sens dans la préservation et la connaissance de l'environnement. Le professeur Sasaki espère introduire ses études sur la qualité de l'eau dans les cursus scolaires pour permettre aux jeunes générations de se sentir concernées par l'environnement et en même temps de penser aux victimes à travers les offrandes. Pour lui, les études qualitatives qu'il a menées en tant que biologiste lui ont permis de mettre en avant l'importance de consoler les âmes des morts avec de l'eau pure telle que les victimes pouvaient la boire de leur vivant, mais également de mettre au jour les changements environnementaux profonds qui modifient les conditions de vie des habitants actuels.

Pour lui, la qualité de l'eau est un des paramètres d'efficacité des rites d'apaisement des âmes des morts. Le travail d'Une Toshie est à cet égard exemplaire puisque, à son époque, elle se déplaçait dans les montagnes pour recueillir les meilleures eaux. Que penser alors des pratiques individuelles qui semblent s'écarter de ce souci de pureté de l'eau pour se focaliser sur le geste d'offrande en lui-même et sa symbolique ?

³ Entretien conduit le 12 mars 2015 à l'université Hiroshima Kokusai Gakuin.

⁴ « We do not appreciate the action of the Hiroshima City Office of delisting an undrinkable water instead of restoring it to health for *Genbaku Kensui*, particularly when the heart of Hiroshima wishes to preserve the environment and seeks eternal peace [...]. We do agree that clean palatable good water is always preferable for offering to the victims of the A-bomb ».

Parmi les nombreux visiteurs du parc qui laissent des bouteilles d'eau, Ishimi Yôji occupait lors de l'enquête une place importante. À partir du mois d'août 2014, ce survivant a décidé de venir quotidiennement offrir de l'eau pour les victimes, prenant en quelque sorte le relais des pratiques initiées par Une Toshie. Comme elle, il vient se recueillir et offrir de l'eau devant les monuments du parc mais à la différence d'Une Toshie, l'eau qu'il offre ne provient pas des cascades qui coulent dans les montagnes autour de Hiroshima mais d'une fontaine du parc, la fontaine de la Paix, qui fournit de l'eau de distribution.

Le parcours qu'il effectue chaque jour inclut un passage à cette fontaine, auprès de laquelle il recueille l'eau qu'il offre devant une quinzaine de monuments commémoratifs du parc après les avoir nettoyés. Il verse cette eau dans des récipients confectionnés à cet effet et accompagne ses offrandes de prières qu'il prononce, un *juzu* (chapelet bouddhique) dans les mains.

Ce sont les récitations des sùtras qui donnent à son acte un caractère accompli. Les offrandes d'eau, de fleurs et d'encens sont systématiquement accompagnées par des prières qui permettent selon lui de parler directement avec les morts pour les consoler. Mais plus qu'un dialogue d'apaisement avec les âmes des morts, son parcours quotidien apparaît comme un dialogue avec les vivants. Par l'acte rituel, Ishimi Yôji semble bien réaffirmer la mémoire des événements.

Fig.2 - Ishimi Yôji devant la fontaine de la Paix



© Aurélie Deganello (2015)



© Aurélie Deganello (2015)

Fig. 3 - Ishimi Yôji devant le Tertre funéraire pour les victimes non identifiées

Parcourir le parc avec son sac de bouteilles, son balai et sa pelle lui permet d'engager un dialogue avec les visiteurs. De là débutent souvent des conversations assez courtes, qui lui permettent de se présenter, de dire quelques mots sur l'histoire de sa famille, sur son statut d'irradié ainsi que sur les morts qui réclamaient de l'eau.

Les rites pour les morts prennent aujourd'hui des formes très diverses en fonction de ceux qui les pratiquent. Au cours de mes terrains, j'ai régulièrement accompagné un survivant, Ogura Takao (né le 12 juin 1935), pour comprendre les formes rituelles

qu'il avait mises en place. Âgé de 10 ans au moment du bombardement, il faisait partie d'une famille de cinq personnes, composée de ses parents, de deux sœurs et d'un frère. Son histoire est celle d'un orphelin qui a perdu sa mère et sa sœur aînée le 6 août 1945 à Hiroshima ainsi que son autre sœur et son père en Chine. Sa mère se trouvait à l'extérieur de leur maison lorsque la bombe a explosé. Ses restes n'ont pas pu être récupérés mais reposent vraisemblablement parmi ceux des victimes non identifiées, au sein du monument appelé le Tertre funéraire. Le corps de sa sœur a été retrouvé et ses restes sont conservés dans une tombe, dans le cimetière le plus proche du parc du Mémorial de la Paix. Les restes de son père sont conservés dans le cimetière d'un temple en périphérie de Hiroshima mais le corps de sa sœur disparue en Manchourie n'a quant à lui jamais été retrouvé. Le cas de cette famille offre l'exemple de contextes de mort différents et une distinction entre présence et absence des corps qui se trouve à l'origine de différences dans les rites effectués. Ogura Takao se rend quotidiennement au parc du Mémorial de la Paix pour rendre hommage aux âmes de ses proches disparus pendant la guerre et les consoler. Son parcours débute auprès du Tertre funéraire, où il fait brûler de l'encens et prononce des prières. Il se dirige ensuite vers le cimetière proche du parc pour nettoyer la tombe familiale, offrir des fleurs, faire brûler de l'encens et prier. Aucun endroit ne rassemble tous les défunts de sa famille et il leur rend généralement hommage dans le parc du Mémorial de la Paix, lieu symbolique où il passe toutes ses matinées. Il porte sur lui des photos ainsi qu'un article de journal évoquant la mort de sa sœur et prononce des prières ces objets en main, en se dirigeant vers les points cardinaux où ont péri ses proches. Il termine son parcours rituel en nourrissant des oiseaux et en priant pour eux. Cette pratique trouve son origine dans la période post-bombardement et dans le profond sentiment de culpabilité qui l'habite. Après le 6 août, devenu orphelin et se trouvant face à la situation difficile d'un Japon d'après-guerre marqué par la pénurie alimentaire, il fut contraint de se nourrir d'oiseaux pour assurer sa survie. Les rites qu'il a par la suite mis en place sont destinés à remercier les oiseaux tués, à leur rendre hommage et à consoler leurs âmes en alimentant les oiseaux en vie.

Fig. 4 - Ogura Takao nourrissant les oiseaux dans le parc du Mémorial de la Paix



© Aurélie Deganello (2015)

Le parcours rituel élaboré par Ogura Takao démontre que l'absence de traitement matériel des corps n'est pas synonyme d'une absence de traitement rituel.

Les divers exemples de rites rencontrés sur le terrain (élaboration de parcours individuels d'hommage aux morts en fonction des histoires familiales, cérémonies destinées aux morts de guerre en général ou à un membre en particulier, offrandes faites aux oiseaux pour consoler les âmes de ceux qui ont été tués pendant la guerre, à titre d'exemple...) témoignent de la diversité des formes

d'hommage et de l'élaboration de pratiques, qui s'inscrivent dans les rites ordinairement mis en place au Japon ou qui s'en détachent pour prendre la forme de constructions rituelles adaptées à l'histoire personnelle et à l'efficacité attendue de la mise en place de ces rites. Cela fait écho à ce qu'Emiko Namihira a défini comme « rite mortuaire particulier » (Namihira, 2007 : 112). Pour elle, l'agitation, le malheur et la misère qui caractérisent les morts violentes induisent une recherche d'efficacité supplémentaire des rites qui sont généralement effectués plus souvent que les rites ordinaires et qui prennent des formes spécifiques. Il nous semble que cette efficacité ne concerne pas uniquement les morts mais se tourne également vers les vivants, dans la mesure où les rites agissent comme des actes signifiants qui réaffirment la mémoire des événements et permettent de gérer ce rapport à la mémoire et à la violence extrême. Les exemples présentés dans cet article mettent en évidence l'imbrication étroite de différentes temporalités qui communiquent entre elles à travers les pratiques funéraires et mémorielles. Ceci renvoie à la notion de « mémoire performative » développée par Akira Nishimura et qui fait référence à une incitation des vivants à prendre part à des activités qui concernent le futur et qui leur permettent de « marquer une nouvelle étape par leur action en tant que sujets de l'histoire » (Nishimura, 2011 : 103-104). Cela nous invite à analyser les ritualités comme des discours d'engagement des vivants vers le futur. Les pratiques rituelles participent au travail de mémoire et rendent visibles les difficultés liées au rapport à l'événement, au même titre, semble-t-il, que la transmission intergénérationnelle de mémoires orales ou écrites dans les sphères familiales ou publiques.

Références bibliographiques

Baptandier B.,2001, *De la malemort en quelques pays d'Asie*, Paris, Karthala.**Namihira E.,**2007, « La mort violente et son acceptation : création d'une nouvelle 'culture de la mort' » in *Bulletin of Death and Life Studies*, vol. 3 : *La mort et les au-delà*, 21st Century COE Program DALs Graduate School of Humanities and Sociology, The University of Tôkyô : 111-118.**Nishimura A.,**2011, « La performativité de la mémoire. Quand le futur est fondé sur la mort de victimes » in Bouchy A. et Ikezawa M. (dir.), *La mort collective et le politique. Constructions mémorielles et ritualisations*, Tôkyô, Graduate School of Humanities and Sociology, University of Tôkyô : 93-104.**Nora P.,**1997 (1984), *Les lieux de mémoire*, Paris, Gallimard.**Sasaki K.,**2013, *Genbaku Kensui. Dedication of Water Ceremony for the Victims of the A-bomb*, Hiroshima, Meisui-Bio Research Institute Research & Development Center, Hiroshima Kokusai Gakuin University.

Georges Balandier lors d'une séance de travail
au Conseil International des Sciences Sociales,
dirigé par Claude Lévi-Strauss (fin des années 1950)
– Archives de G. Balandier, auteur inconnu

A black and white photograph of a man in a dark suit, white shirt, and dark tie. He is shown in profile, looking towards the right. His right arm is extended, and he is pointing his index finger towards a wall. The wall has a grid pattern, possibly a map or a technical drawing. The lighting is dramatic, with strong shadows on the man's face and suit.

**L'ANTHROPOLOGIE
DE GEORGES BALANDIER,
HIER ET AUJOURD'HUI**

Dossier spécial : L'anthropologie de Georges Balandier, hier et aujourd'hui

Coordonné par Erwan Dianteill et Delphine Manetta

- Erwan Dianteill et Delphine Manetta
Introduction. **L'anthropologie de Georges Balandier, hier et aujourd'hui** P. 163
- Jean Copans
Georges Balandier et Paul Mercier ou le cheminement gémellaire des inventeurs de l'africanisme nouveau de l'après-guerre (1946-1957-1976) P. 167
- Nadège Mézié
« **Attention au départ. Prêt.** » **Le jeune Balandier par lui-même** P. 189
- Delphine Manetta
La parenté dans l'anthropologie de Georges Balandier. Objet et modèle de mutation P. 203
- Natacha Gagné et Marie Salaün
L'effacement du « colonial » ou « seulement de ses formes les plus apparentes » ? Penser le contemporain grâce à la notion de situation coloniale chez Georges Balandier P. 219
- Bernard Valade
Outre-disciplines : La « démarche anthropologique » de Georges Balandier P. 239
- Erwan Dianteill
Dynamiques du sacré. Georges Balandier et la religion P. 249

Introduction

L'anthropologie de Georges Balandier, hier et aujourd'hui

Erwan Dianteill et Delphine Manetta,
université Paris Descartes/CANTHEL

Georges Balandier, disparu le 5 octobre 2016, a marqué l'histoire de l'anthropologie de son empreinte. Bien qu'elle s'inscrive dans le champ particulier de l'anthropologie politique, son œuvre magistrale dépasse largement, non seulement la question du politique, mais également la discipline anthropologique. Ses réflexions se sont, certes, articulées autour de la notion de pouvoir. Mais elles ont surtout invité à étudier les sociétés et les cultures dans leur dynamisme, de manière exhaustive et extensive. Elles ont fait dialoguer l'anthropologie, la sociologie et l'histoire, voire la science politique, en même temps qu'elles ont porté sur des objets aussi divers que la domination, la politique et l'État, les religions, le sacré et le rite, l'économie et le travail ou encore la parenté et le genre.

Ses premiers travaux sur la ville congolaise de Brazzaville et la « situation coloniale » ont marqué une rupture dans la tradition anthropologique. Ils ont en effet contesté les approches culturalistes, formalistes et matérialistes qui se développaient après la Seconde Guerre mondiale. Il s'agissait alors de se démarquer du structuralisme, du marxisme mais aussi d'une grande partie de l'anthropologie britannique et nord-américaine. Dans ce contexte, Georges Balandier a développé une pensée très originale, fondée sur l'élaboration d'une anthropologie généralisée et comparative, soucieuse de comprendre et de saisir les dynamiques historiques déterminant les formations sociales et culturelles. Cette perspective dynamiste a renouvelé les fondements épistémologiques de l'anthropologie. En proposant de s'interroger sur le rapport entre « tradition » et « modernité » puis en élaborant la dialectique de l'ordre et du désordre, elle a mis en cause l'anhistorisme des travaux de ses prédécesseurs. Parce que toute société et toute culture ont pour caractéristique commune d'être soumises à la contingence et aux « turbulences », l'anthropologue doit décrire les ambiguïtés et les contradictions déstabilisant l'ordre social et culturel. « Tension », « conflit », « évènement » et « situation » composent un dispositif méthodologique à partir duquel construire une science anthropologique nouvelle. Les articles de ce dossier éclairent la genèse et la portée toujours heuristique de cette approche.

Les deux premiers articles analysent certains moments importants de la biographie de Georges Balandier, pour y déceler, par des « détours » dans son parcours académique, intellectuel et personnel, à la fois l'origine et l'ampleur de son anthropologie. Jean Copans, qui ouvre ce dossier, met ainsi en lumière la « gémellité paradigmatique et disciplinaire » entre Georges Balandier et son collègue et ami, Paul Mercier. Comme l'écrit Jean Copans, « leurs terrains et leurs carrières débutent conjointement » et ils élaborent un projet scientifique similaire centré sur la modernité urbaine dans le contexte de la colonisation en Afrique. Leurs réflexions sur le politique se sont nourries, visiblement ou non, de leurs travaux respectifs. Mais un décalage demeure entre les deux hommes. Seul Georges Balandier a fondé, non une école, mais un courant de pensée en anthropologie, même si Paul Mercier « l'aura paradoxalement accompagné partout et même parfois un peu précédé » en dépit de sa moindre notoriété. Nadège Mézié, quant à elle, s'intéresse au premier ouvrage de Georges Balandier, *Tous comptes faits*. Elle montre que l'expérience de l'écriture autobiographique se produit dans la conversion à l'ethnologie du jeune Balandier et dans son passage à la vie d'homme de terrain et de science. « Ce n'est donc pas dans les marges et encore moins hors-terreau scientifique que se situent ces écrits », ils sont une « extension inséparable » de son œuvre anthropologique. S'y logent quelques-uns des fondements épistémologiques et méthodologiques de sa réflexion, des histoires de Soi et d'Autres, des regards croisés sur le proche et le lointain se mêlant dans « l'autobiographie romancée » de Georges Balandier.

L'article co-écrit par Natacha Gagné et Marie Salaün, et celui de Delphine Manetta, se focalisent, quant à eux, sur des sujets particuliers de l'œuvre de Georges Balandier. Natacha Gagné et Marie Salaün pensent la pertinence et les limites de la notion de « situation coloniale » en l'appliquant aux réalités « postcoloniales ». Elles mesurent ainsi l'apport de la perspective tracée par Georges Balandier en confrontant ses enseignements aux *settler colonial studies*, qui distinguent « colonies de peuplement » et « colonies d'exploitation », et aux terrains polynésien et canadien. À leur suite, Delphine Manetta reprend les analyses d'un objet d'étude secondaire dans la réflexion de Georges Balandier : la parenté. Marginales dans l'œuvre foisonnante de ce dernier, ces analyses permettent pourtant de retracer l'évolution de la définition balandérienne du pouvoir. La parenté est d'abord définie comme une relation de domination dont la forme a été soumise à des reconfigurations historiques par l'intrusion d'une puissance étrangère, puis comme un modèle de « mutation » exemplifiant les origines interne et externe du changement. Or, si « l'imaginaire » et le « symbolique » permettent d'identifier les dynamiques du pouvoir au sein des liens parentélares, la parenté n'en demeure pas moins déterminée par la géographie. L'anthropologie de Georges Balandier propose au fond une vision triadique du politique, associant le pouvoir, le symbolique et l'espace.

Les deux derniers articles de ce numéro présentent une réflexion plus fondamentale sur l'anthropologie de Georges Balandier, témoignant en outre tous deux des influences sociologique et anthropologique qui structurent son œuvre. Bernard Valade se propose de penser la genèse de la perspective dynamiste au regard de la « double identité » de sociologue et d'anthropologue de Georges Balandier. Elle marque l'évolution d'une carrière académique et institutionnelle remarquable, mais cette « double identité » fait aussi écho aux réflexions théoriques de Georges Balandier sur la discipline anthropologique : quelle réalité sociale et culturelle le chercheur doit-il analyser et modéliser ? Plus qu'un jeu sur des appellations, son regard pluridisciplinaire qui associe sociologie, ethnologie et anthropologie lui permet de repenser l'histoire de l'anthropologie et les écueils des paradigmes qui la composent. En conclusion de ce dossier, Erwan Dianteill s'intéresse aux analyses de Georges Balandier sur le fait religieux et le sacré. Il émet l'hypothèse que l'expérience *directe* de rites de possession et de divination en Afrique est à l'origine de son point de vue savant sur la religion, au-delà de la seule sociologie des institutions religieuses. Georges Balandier a en effet été frappé – comme Michel Leiris – par les émotions que déchaînent les rites ; ce sont des épreuves corporelles, subjectives et existentielles qui permettent de mieux comprendre les dynamiques de domination et de résistance. Ainsi s'explique le fait que Georges Balandier porte son attention sur le rôle politique des mouvements religieux dans le contexte des décolonisations et, enfin, sur le caractère volatile du sacré dans la « surmodernité », lorsqu'il apparaît en dehors des institutions religieuses.

Jean Copans est professeur de sociologie et anthropologue africaniste. Il a enseigné au Centre d'Études africaines de l'EHESS puis aux universités de Picardie Jules Verne et de Paris Descartes. Ses thèmes de recherche ont porté sur l'islam confrérique au Sénégal, les classes ouvrières africaines et l'anthropologie comparative du travail ainsi que sur la nature des sciences sociales du développement.

Mots-clés : Afrique équatoriale — Dahomey — études africaines — Sénégal — sociologie urbaine

Georges Balandier et Paul Mercier ou le cheminement gémellaire des inventeurs de l'africanisme nouveau de l'après-guerre (1946-1957-1976)

Jean Copans,
université Paris Descartes/CEPED

Georges Balandier est né le 21 décembre 1920 et Paul Mercier le 3 janvier 1922 : ils ont pratiquement le même âge. Pour tous ceux qui ont fréquenté le Centre d'Études africaines de la VI^e section de l'EPHE (devenue ensuite EHESS) entre la fin des années 1950 et décembre 1976, date du décès (par suicide) de Mercier, la conjonction de ces deux noms semblait aller de soi. Pour être complet, il faut évidemment ajouter le nom du géographe Gilles Sautter, spécialiste du Congo, lui aussi devenu membre du Centre d'études africaines à la même époque. D'emblée, ce centre de recherche, et surtout de séminaires, se présente comme un espace pluridisciplinaire, d'autant que Balandier et Mercier se définissent simultanément comme anthropologues et sociologues. Certes, ils sont des amis d'enfance du collège parisien où ils ont fait leurs études et ils ont même signé, dès 1943, un premier opuscule commun consacré à la poésie (Balandier et Mercier, 1943). Leurs terrains et leurs carrières débutent conjointement en juin 1946 avec une même affectation à Dakar et un premier terrain partagé chez les Lebou de la presque île du Cap Vert. Ils se séparent ensuite, Mercier s'installant en Afrique de l'Ouest (au Dahomey puis à nouveau au Sénégal) alors que Balandier se dirige vers l'Afrique équatoriale (Gabon et Congo). À peine dix ans après leur entrée professionnelle commune en études africaines, ils célèbrent en 1957 leurs retrouvailles à la VI^e section de l'EPHE (où Balandier officiait depuis déjà trois ans). Une décennie plus tard, Mercier rejoint Balandier à la Sorbonne, lors de son élection en 1970, alors que Balandier y enseignait depuis 1962. Ces trente ans de carrières parallèles et assez semblables ne sont pourtant qu'une simple apparence institutionnelle et disciplinaire de leurs ressemblances.

L'essentiel de leur proximité provient, en effet, de l'élaboration d'un projet scientifique similaire, tant sur le plan de l'originalité disciplinaire (une combinaison de l'ethnologie, de la sociologie et de l'anthropologie) que des tropismes thématiques qui les mobilisent (les nouvelles relations sociales du changement et de la modernité africaine, la ville) et, enfin, de la problématique globale de la démarche d'analyse retenue, celle d'une situation coloniale et de dépendance du continent noir puis de sa libération. Pourtant, Balandier et Mercier ont élaboré leurs œuvres respectives de manière largement indépendante et personnelle, à l'exception du compte rendu du terrain lebou, signé de leurs deux noms (Balandier et Mercier, 1952b) et paru cinq ans après leur séjour, alors que la réputation de chacun avait déjà trouvé une certaine assise. Certes, ils vont collaborer ultérieurement à quelques publications collectives identiques comme le fameux *Traité de sociologie* dirigé par Georges Gurvitch (Balandier 1958a, 1958b, 1960a ; Mercier, 1960a), le *Traité de sociologie du travail* sous la direction de Georges Friedmann et Pierre Naville (Balandier et Mercier, 1962) ou encore le *Dictionnaire des civilisations africaines* (Balandier et Maquet, 1968)¹, mais on ne leur connaît aucun texte majeur rédigé en commun malgré le parallélisme saisissant de leurs réflexions au cours des années 1950. De fait, c'est cette double singularité qui constitue leur originalité, comme si chacun inventait à sa manière une nouvelle façon d'aborder les sociétés et les cultures africaines en ce milieu du XX^e siècle. Si Mercier cite longuement les travaux de Balandier dans ses synthèses d'anthropologie générale publiées au cours de la seconde moitié des années 1960 (Mercier, 1966, 1968a), la réciproque n'est pas au rendez-vous. Il est vrai que Mercier publie essentiellement des articles. À la parution de son premier ouvrage disciplinaire en 1966, *Histoire de l'Anthropologie*, Balandier a déjà de son côté une bibliographie conséquente de cinq titres (1955a, 1955b, 1956c, 1957, 1965), d'autant que l'année suivante paraît son *Anthropologie politique* qui lui apporte une consécration indiscutable (1967).

Le décalage apparaît encore plus grand si l'on recherche des informations à caractère personnel portant sur la conduite des terrains, des carrières et des élaborations analytiques et conceptuelles. Non seulement l'œuvre de Balandier est plus diversifiée et plus visible dès le milieu des années 1950, mais elle comporte également une importante contribution mémorielle personnelle². Les informations sur Mercier et sur les relations qui le lient à Balandier proviennent donc exclusivement des témoignages allusifs de ce dernier, Mercier n'ayant, apparemment, laissé aucun texte autobiographique. C'est pourquoi nous nous contenterons d'évoquer, de manière chronologique, le registre des démarches empiriques et des conceptions disciplinaires suivies par chacun des deux chercheurs pour dessiner cette gémellité paradigmatique. Les spécificités parallèles de chacune des deux œuvres se conjuguent intimement au

¹ Pour le *Dictionnaire des civilisations africaines*, Balandier rédige 18 notices et Mercier 41. C'est surtout leur collaboration aux *Cahiers internationaux de sociologie*, fondés par Georges Gurvitch en 1946 et dirigés par Balandier depuis 1965, qui les rapproche, puisque Balandier y publie 13 articles et Mercier 7 jusqu'en 1965. Balandier y publiera ensuite plus d'une douzaine d'articles jusqu'à la fin de la revue au début des années 2000.

² Dans mon ouvrage, *Georges Balandier. Un anthropologue en première ligne* (Copans, 2014a), j'avais d'ailleurs utilisé l'expression de « six vies » pour signaler la difficulté à rassembler ses publications en un seul domaine. Et j'indiquais que la première de ces « six vies » était « celle d'une espèce de souci autobiographique permanent, présent à la fois dans des ouvrages explicitement consacrés aux souvenirs et au retour sur soi ou sur un point de l'œuvre et puis dans un grand nombre de textes qui apportent de manière impromptue et inédite une petite contribution à une histoire de vie rédigée au fil de la vie dès la parution de son premier roman en 1947, *Tous comptes faits* » (*ibid.* : 21). André Mary s'est d'ailleurs très récemment demandé si le Paul de ce roman ne renvoyait pas au prénom de son ami (Mary, 2017 : 16).

point de susciter une véritable dynamique scientifique plurielle, qui ressemble plus à un courant intellectuel qu'à une École, projet que Balandier abhorrait.

Balandier emploie à plusieurs reprises l'expression « mon ami Mercier » dans les ouvrages ou passages d'ouvrages à caractère autobiographique, mais ces notations, très brèves, ne portent que sur leur jeunesse des années 1940-1945 et sur leur séjour dakarois de 1946. Balandier a fait ses études secondaires à l'école primaire supérieure (EPS) Colbert qui se trouve rue du Château-Landon dans le 10^e arrondissement³ : « Avec Paul Mercier, mon condisciple des dernières années de collège, puis mon ami le plus proche, *le double de moi-même*, j'avais procédé à un échange de lettres » (1997 : 143 ; c'est moi qui souligne). Ce sont ces lettres qui constituent leur premier ouvrage commun, consacré à la poésie (Balandier et Mercier 1943), et publié à compte d'auteur, précise-t-il à la suite. Il évoque à peine leurs études universitaires à la Sorbonne, se réservant à plusieurs reprises le rappel de sa fréquentation personnelle du musée de l'Homme, où il avait déjà rencontré, au début des années 1940, Denise Paulme et Michel Leiris, Mercier faisant de même de son côté. Il est licencié ès lettres en 1942 et diplômé de l'Institut d'Ethnologie en 1943. Toujours dans *Conjugaisons*, il distille quelques informations sur Mercier : son influence pour raviver « la croyance dans laquelle j'avais été élevé » (1997 : 193)⁴ et surtout leur participation commune au même maquis en 1943-1944 (*ibid.* : 216, 224). Leur premier texte « savant » à tous les deux est publié juste avant leur départ pour le Sénégal et porte sur la collection des haches d'Afrique noire conservées au musée de l'Homme (Balandier et Mercier, 1946a). Le second est une chronique bibliographique portant sur les travaux de Margaret Mead (1939, 1963), publiée la même année (Balandier et Mercier, 1946b).

Le Cap Vert lebou : un terrain commun (1946), un ouvrage un peu bricolé (1952)

Dans *Conjugaisons*, Balandier signale qu'il est envoyé à Dakar en 1946 « avec le double titre d'ethnologue et de sociologue » (1997 : 230). Mercier et lui-même sont recrutés par l'Office de la recherche coloniale (ORC⁵). Balandier conservera cet employeur jusqu'à son entrée au CNRS en 1952 alors que Mercier ne le quittera qu'en 1959 lors de sa titularisation à l'EPHE. Balandier évoque dans ce texte ses conditions de logement à son arrivée à Dakar (*ibid.* : 233-234). Il décrit le réduit malcommode qu'on lui réserve dans le bâtiment de l'IFAN (devenu aujourd'hui le musée de l'IFAN) sur le Plateau. Il évoque de manière lyrique et très violente le racisme blanc ambiant qui règne à Dakar dans son article « Erreurs noires » publié dans le troisième numéro de *Présence africaine* (1948a). Finalement, il accepte l'hospitalité d'Alioune Diop (futur fondateur et responsable de la revue *Présence africaine*), chef de cabinet du gouverneur général qui habite une grande villa : « Il m'y accueillit, ainsi que Paul Mercier venu me rejoindre » précise-t-il (1997 : 234)⁶.

³ Cette EPS ne deviendra Collège qu'en 1942 et Lycée en 1959. Georges Balandier emploie donc le terme de collège de manière inexacte lorsqu'il évoque sa scolarité des années trente et sa rencontre avec Paul Mercier.

⁴ Il avait déjà précisé qu'il avait « connu la tentation du catholicisme social sous l'influence de [son] ami Mercier » (1997 : 150).

⁵ Il s'agit là de l'ancêtre de l'ORSTOM devenu aujourd'hui IRD.

⁶ On avait déjà pu lire, vingt ans auparavant, une version légèrement différente de ces péripéties dans *Histoire d'Autres* (1977 : 47-64).

Il consacre ensuite une page à peindre l'atmosphère intellectuelle, politique et culturelle de cette résidence, qui ne désemplit pas de visiteurs africains. Il note, dans *Afrique ambiguë*, « l'exaltation que procure le lancement d'une nouvelle enquête » (1957 : 14) mais faut-il ajouter qu'il s'agit tout simplement de leur première enquête de terrain ! « Celle-ci se déroula aux abords mêmes de la ville, auprès d'un groupement ethnique attachant, comme tous les peuples de pêcheurs, les Lebou de la presque île du Cap-Vert » (*ibid.* : 14). Il insiste tout de suite sur « les forces nouvelles » et constate : « [...] je m'efforçai d'évaluer les chances respectives du particularisme de la tradition et du modernisme ; je donnai d'ailleurs ce sous-titre donné à l'ouvrage rédigé, avec mon ami P. Mercier, d'après les matériaux rassemblés » (*ibid.* : 14). Cette enquête dure seulement un semestre, comme Mercier et lui le précisent dans l'avant-propos de leur monographie, *Particularisme et évolution. Les pêcheurs lebou* (Mercier et Balandier, 1952b : VII). Les villages de Grand et Petit Mbao, de Bargny sont « aux portes de la ville », situés pour le premier entre Dakar et Rufisque et pour le second bien après Rufisque : ils sont le double objet d'une enquête ethnologique et d'une sociologie « vivante ».

Il est évident que la réalité urbaine ne les mobilise pas puisqu'ils n'étudient pas du tout Rufisque⁷, pourtant située entre les deux villages sélectionnés pour l'enquête. Ce sont les Lebou, encore bien « entre eux », comme ils le disent eux-mêmes, qui les attirent et les Lebou déjà urbanisés ou en situation d'urbanisation et d'urbanité sont exclus de leur curiosité. L'ouvrage fait à peine 200 pages. Il est organisé en cinq parties inégales. Il est très descriptif et informatif avec des rubriques qui sont quasiment des inventaires de pratiques sociales (les types de mariage ou les salutations, par exemple) et certaines de ces parties sont à leur tour divisées en chapitres avec des appendices à leur suite. L'avant-propos d'une page rappelle les conditions de l'enquête. Celle-ci a été supervisée par Théodore Monod et le docteur Léon Pales⁸ et a bénéficié en cours de route de la collaboration de Bohumil Holas⁹ et de l'écrivain sénégalais Abdoulaye Sadjji¹⁰. L'enquête n'a duré que le second semestre 1946 et « l'élaboration des documents » s'est faite ensuite de manière séparée. Ils expliquent « que l'harmonie des textes fut difficile à réaliser et qu'il est malaisé de fixer précisément la part de chacun ». Il s'agit plutôt d'un recueil de notes qui parfois se chevauchent, ajoutent-ils, ce qui n'est pas du tout exact. Les compléments nécessaires n'ont évidemment pas pu être récoltés à cause de leur éloignement ultérieur du Sénégal. En effet, un événement imprévu modifie profondément leurs destins.

⁷ Cette bourgade est l'une des fameuses Quatre Communes de la colonie du Sénégal.

⁸ Léon Pales, médecin et chirurgien, remplace J. Soustelle à la sous-direction du musée de l'Homme au début de la Seconde Guerre mondiale. Après la guerre, il fait une tournée en AOF dont il tire une étude sur la stature de 139 populations et surtout le premier rapport sur l'alimentation et la nutrition dans cette région.

⁹ Bohumil Théophile Holas est d'origine tchèque et non-ethnologue de formation. Il se retrouve en Afrique coloniale française après la guerre et deviendra à la fin des années 1940 le chef de la section des sciences humaines de l'IFAN à Abidjan. Balandier et Mercier citent un texte de sa part sur les Lebou (Holas, 1948). Ce dernier avait déjà publié une note sur ce terrain (Holas, 1946). Il avait également rédigé une note avec Balandier (Balandier et Holas, 1946). De son côté, Mercier en publie une (Mercier, 1946).

¹⁰ L'un des premiers grands écrivains sénégalais (1910-1961). D'ascendance leboue par sa mère. Il est proche de L. S. Senghor avec qui il publie sous forme de manuel le célèbre conte, *Leuk-le-lièvre* pour les écoles africaines (Senghor et Sadjji, 1953). Devenu instituteur en 1929, il est nommé Inspecteur de l'enseignement primaire après-guerre. Ses deux romans s'attachent à des femmes « en transition » à la fin de l'époque coloniale : *Nini, Mulâtresse du Sénégal* (1951) et *Maimouna* (1953).

Rapportant le typhus d'une tournée en Mauritanie pendant ce séjour¹¹, ils sont hospitalisés tous les deux et Balandier se trouve affecté dès 1947 à Conakry en Guinée, où il va fonder le centre IFAN de cette colonie à la demande de Théodore Monod. Pourtant, ce n'est pas cette ville au dynamisme très marqué qui va orienter le chercheur vers le champ urbain. En effet, il quitte cette colonie moins d'un an après son arrivée et ce n'est qu'à l'occasion de sa troisième affectation, en Afrique équatoriale, à l'automne 1948, qu'il va découvrir les agglomérations urbaines des colonies du Gabon et du Congo et conduire sa fameuse enquête sur *Les Brazzavilles noires*.

Mercier a également quitté le Sénégal en même temps que Balandier mais pour la colonie du Dahomey où il est nommé directeur du centre IFAN et Conservateur du Musée d'Abomey. Il y restera jusqu'en 1952 et c'est dans ce pays qu'il débutera ses recherches d'ethnologie sur plusieurs populations du Nord de la colonie – dont les Somba qui deviendront l'objet de sa thèse principale (Mercier, 1968b) –, y retournant ensuite après un séjour sénégalais de deux ans qui a donné lieu à une enquête urbaine et à de nombreuses publications (Mercier, Massé et Hauser, 1954). Il nous en proposera une synthèse tardive dans sa thèse complémentaire, *Contribution à la sociologie des villes*, qu'il soutient en 1968 (Mercier, 1968c).

L'ouvrage publié par l'IFAN porte sur sa couverture et sa page de garde l'ordre suivant : « P. Mercier et G. Balandier », et les fonds documentaires universitaires reprennent cet ordre. Mais l'avant-propos est daté « Paris, 1948 », et signé « G.B. et P. M. » ! Balandier, dans ses bibliographies ou listes d'ouvrages publiés, mentionne ce dernier ordre tout comme Mercier dans sa thèse complémentaire. Balandier a peu évoqué les conditions d'écriture de ce livre (1977 : 53) mais, dans un entretien de 2002, il va jusqu'à parler de « mon premier terrain » et déclare même plus loin « Dans mon livre de 1952 ... » (2003 : 53).

Les thèmes abordés sont l'histoire et les traditions, la population lebou sous l'angle des enfants et de l'éducation (y compris les insultes d'enfants), des attitudes psychologiques, de la vie sexuelle, de la nature, de la connaissance du monde et de l'univers et, enfin, de l'activité magique et religieuse qui est organisée de manière syncrétique (c'est là qu'ils évoquent le rôle de l'islam). Le chapitre IV porte sur l'organisation sociale (famille, propriété et mariage) et le chapitre V sur les techniques et la vie économique (l'habitat, les activités productives dont la pêche et, enfin, la consommation et l'alimentation). Cette ethnographie ne donne lieu qu'à deux pages de conclusion dont la portée analytique et théorique est très limitée. Les deux auteurs insistent sur la préservation, voire la conservation, d'un équilibre entre les influences extérieures, les emprunts liés au voisinage de deux villes, Dakar et Rufisque, et la tradition. Pour reprendre leurs propres expressions : « Un contrepoids de tradition équilibre toujours une organisation nouvelle. Un esprit de conservation, qui est loin d'être du conservatisme, est toujours présent » (Balandier et Mercier, 1952b : 7). De fait, l'ouvrage n'entre guère plus avant dans ce genre d'analyse et de démonstration et le lecteur reste sur sa faim, d'autant qu'à la dernière phrase de l'ouvrage, six lignes plus loin, les deux auteurs affirment, sans vouloir jouer les prophètes insistent-ils, que l'évolution des Lebou dans la vie moderne n'aura pas à se payer « [...] de la perte de leur âme » (*ibid.*)¹².

¹¹- Mercier et Balandier publient une note commune sur ce terrain après leur retour (Balandier et Mercier, 1947).

¹²- Il serait intéressant de confronter la monographie sociologique au point de vue tout aussi rapide du géographe Jean Gallais qui va réaliser son Diplôme d'Etudes Supérieures sur ce même terrain lebou en 1951 (Gallais, 1954). Il procède apparemment comme les deux sociologues puisqu'il évoque « [...] des discussions intéressantes avec les instituteurs de Ouakam, Yoff et Cambérène... » (*ibid.* : 56).

La date de publication de ce texte, 1952, bien postérieure à sa rédaction, 1948, et à l'enquête de terrain, 1946, introduit une série d'éventuels quiproquos, tant dans l'œuvre de Balandier que dans celle de Mercier, lorsqu'on reprend la chronologie des travaux qu'ils publient juste après ce séjour dakarais. En 1951, Balandier vient de publier son article fondateur sur la situation coloniale (1951a) et, en 1952, paraît un article synthétique sur sa recherche brazzavilloise dans la grande revue de l'International African Institute (IAI), *Africa* (1952a). De son côté, Mercier nous a déjà offert, à cette même date, une dizaine de références sur le Dahomey, dont un article paru en 1950, également dans *Africa* (1950), et, surtout, un texte généraliste et programmatique tout à fait original intitulé *Les tâches de la sociologie* (1951a).

Particularisme et évolution. Les pêcheurs lebou, le titre de l'ouvrage de Balandier et Mercier met en lumière de manière manifeste le thème du changement social, et Balandier insiste fortement sur ce point chaque fois qu'il a l'occasion d'évoquer ce texte. Mais, en reconsidérant ce premier ouvrage près de 70 ans plus tard, on s'aperçoit que s'il constitue un marqueur mémoriel fondateur chez Balandier, il reste un témoignage très éphémère pour Mercier, pourtant devenu moins d'une dizaine d'années plus tard le sociologue spécialiste de Dakar et donc de la presqu'île du Cap Vert.

Georges Balandier : un sociologue de l'actuel et de la ville moderne en « situation coloniale »

Alors que le terrain lebou relève de la recherche pure et fondamentale, malgré les préoccupations coloniales officielles de l'IFAN, les recherches équatoriales de Balandier relèvent d'une science sociale commanditée et donc appliquée sous l'égide du gouvernorat de l'Afrique équatoriale française et de l'Institut d'études centre-africaines. Ce dernier est autonome scientifiquement depuis octobre 1947 et Balandier est chargé de mettre sur pied la section de sociologie appliquée et de démographie. L'autorité administrative et politique a besoin d'appréhender et surtout de comprendre les configurations socio-politiques autochtones ainsi que les raisons des conflits, des résistances, ou, au contraire, des replis voire des fuites face à l'autorité coloniale. Dans plusieurs textes, et notamment dans *Conjugaisons*, Balandier rappelle l'intérêt du gouverneur-général Bernard Cornut-Gentille pour ce genre de science sociale : « Il connaissait peu l'Afrique et voulait s'informer, ce qui facilita mon travail d'implantation des sciences sociales » (1997 : 266). Le chercheur ne dispose pas de traditions en la matière, puisque ses connaissances concrètes en anthropologie sociale appliquée, dites de gouvernement britannique, sont limitées. Cette situation est avant tout expérimentale, car il va devoir recourir à toutes sortes de documents et d'informateurs qui ne rentrent pas du tout dans le cadre préétabli de l'ethnologie classique. D'ailleurs, son choix du terme de « sociologie » n'est en rien une préférence personnelle préalable. Au contraire, il lui est progressivement imposé par son expérience de la conjoncture socio-politique et méthodologique dans laquelle il se trouve impliqué. Balandier présente très clairement ce programme au début de l'ouvrage publié avec Jean-Claude Pauvert en 1952, *Les villages gabonais. Aspects démographiques, économiques, sociologiques. Projets de modernisation*, qui reprend largement des passages de leur rapport de 1950 :

« Cette société présente, dans le cas des peuples colonisés, est grosse de problèmes plus ou moins complexes, plus ou moins urgents ; et ceux-ci intéressent également l'administration et le sociologue. Celle-là parce qu'elle doit raisonner son action politique, apporter des 'solutions'. Celui-là parce que les 'situations de crise' constituent [...] un lieu privilégié d'observation [...] parce que c'est là le seul lieu où l'on puisse saisir l'évolution des structures sociales indigènes mises en situation coloniale » (Balandier et Pauvert, 1952 : 6).

Cette tentative de compréhension de la crise sociale, culturelle et religieuse qui affecte les sociétés en situation coloniale le conduit à étudier successivement les populations Fang et Ba-kongo, tant en « brousse » qu'en ville où les migrations commencent à se faire sentir. Benoît de L'Estoile a pu étudier les archives de ces terrains et nous a fourni de très précieux éclairages sur la fabrication « coloniale » de ces enquêtes (L'Estoile, 2012). Brazzaville va en effet offrir à Balandier un terrain extraordinaire, qu'il va ausculter sous toutes les dimensions méthodologiques possibles, qu'elles soient documentaires, statistiques, psychologiques, ethnographiques. *Sociologie des Brazzavilles noires* (1955b) semble venir de nulle part et ne s'inspirer d'aucun modèle. L'auteur cite, tout au plus, une cinquantaine de textes dont les références proprement théoriques sont des plus symboliques, car les noms de Georges Gurvitch, Pierre Naville ou Maurice Halbwachs ne véhiculent aucune connotation urbaine et encore moins africaine. Rappelons que même Bronislaw Malinowski n'avait pas du tout évoqué le terrain urbain dans son ouvrage publié de manière posthume, *The Dynamics of Social Change* (1945), alors que les villes tant précoloniales que coloniales ne manquent nullement dans la partie britannique du continent. Seule l'anthropologue sud-africaine Monica Hunter avait exploré partiellement un terrain urbain en Afrique du Sud dix ans auparavant (Hunter, 1936), et Balandier et Mercier ont lu cette étude et la citent. L'effet stratégique des *Brazzavilles noires* est indéniable : à réalité nouvelle, discours nouveau ; à discours nouveau, concepts et problématiques inédits. De plus, ce livre ne semble pas avoir vieilli puisque l'absence de références disciplinaires ne permet pas de le dater !

C'est au cours de son terrain gabonais et congolais que Balandier invente la notion de « situation coloniale », qui fondera la conceptualisation nouvelle des études africaines françaises. Il évoque cette perspective dès son premier article empirico-théorique de 1950 consacré aux Fang (Balandier, 1950b) et il la formalise l'année suivante dans un article qui constituera même ultérieurement le premier chapitre de *Sociologie actuelle de l'Afrique noire* (Balandier, 1951a ; Copans, 2001). Il enrichira cette analyse en 1952 et 1954 (Balandier, 1952b, 1954), discutant à cette occasion la problématique légèrement distincte des peuples dépendants de Mercier, expression préférée par ce dernier (1951a, 1954c). Pourtant, les *Brazzavilles noires* n'auront quasiment aucune postérité directe dans les études africaines françaises, puisque c'est Mercier, à partir de son terrain dakarais étudié de manière véritablement pluridisciplinaire au moyen d'une conception plus classiquement sociologique, entre 1952 et 1954, qui va devenir plus tard le spécialiste urbain du Centre d'études africaines.

De manière tout à fait paradoxale, ce texte ne suscite pas plus de continuité chez Balandier lui-même. Ce dernier a fait connaître sa recherche dès 1952 au travers de trois articles et, surtout, lors de la fameuse conférence de l'UNESCO de 1956 où intervient également Mercier (Balandier, 1956a, 1956b ; Mercier, 1956) ; enfin, il évoque son terrain brazzavillois dans *Afrique ambiguë* (1957), mais c'est tout. L'un des objectifs de ce terrain consistait en effet à éclairer les autorités coloniales quant à la nature du travailleur migrant urbain et à l'éventuelle apparition d'embryons de ce que les historiens dénommeront plus tard « les classes dangereuses ». Pendant les années 1950, Balandier jouera même le rôle du spécialiste international du travail et des travailleurs africains et il a contribué au numéro spécial de *Présence africaine* consacré à ce thème, « Le travail en Afrique noire », sous la direction de Pierre Naville (1951b). Son engagement dans les études du développement conforte sans aucun doute cette image. Elle lui a même permis plus tard, de retrouver, une nouvelle fois, Mercier, puisqu'à la demande de Georges Friedmann et de Pierre Naville, deux des initiateurs de la sociologie du monde ouvrier français, ils rédigent ensemble le chapitre « Le travail dans les régions en voie d'industrialisation » pour leur *Traité de sociologie du travail* qui paraît en deux volumes en 1962 (Balandier et Mercier, 1962).

Ce chassé-croisé entre les deux chercheurs, en ce qui concerne leurs recherches urbaines, ne peut être appréhendé que si l'on se penche symétriquement sur les travaux de Mercier après son départ de Dakar : d'une part, il va se consacrer à l'ethnographie et à l'ethnologie, mettant notamment en lumière les productions dites « artistiques » et « traditionnelles » des populations du Dahomey (devenu aujourd'hui le Bénin), mais, d'autre part, il va mettre sur pied la section de sociologie de l'IFAN à Dakar et diriger la première enquête socio-démographique sur Dakar¹⁵. À la différence de Balandier, il fait paraître, dès la fin de son enquête en 1954, une brochure collective dans une collection de l'IFAN qu'il enrichira d'une demi-douzaine d'articles jusqu'au début des années 1960 (Mercier, Massé et Hauser, 1954). Balandier indique, en introduction à sa bibliographie de *Sociologie des Brazzavilles Noires*, que sa recherche à lui est la première en matière urbaine dans le champ francophone (ce qui est exact) et qu'elle a inspiré d'autres recherches, mais il ne fournit ni le nom de l'éditeur scientifique ni celui des autres contributeurs de cette brochure dont les auteurs ne citent pas, et pour cause, *Sociologie des Brazzavilles noires*. Bref, les lecteurs de ce dernier ouvrage, tout à fait novateur en 1955, ignorent tout des procédures de la sociologie urbaine de Mercier, assez différente au niveau de son exécution de celle de Balandier, en fait bien plus anthropologique.

Le grand écart pluridisciplinaire et géographique de Paul Mercier

Les dix premières années de la carrière de Mercier sont tout à fait différentes, même si la sociologie urbaine rapproche, d'une certaine manière symbolique, les deux sociologues. Dix références, dans des revues internationalement reconnues ou sous forme de catalogues de musées ou encore d'un « beau livre » – il s'agit de *Civilisations du Bénin* (1962) –, sans parler de l'édition immédiate de sa thèse

¹⁵ À la même époque, de nombreuses recherches identiques se déroulent à Thiès et les données sont systématiquement comparées par Mercier. Voir aussi l'étude du géographe Savonnet, 1955.

principale, ponctuent la trentaine de textes publiés sur près de trente ans autour du terrain dahoméen. Du côté sénégalais et urbain, la situation est tout aussi parlante, mais de manière tout à fait inverse : des articles dans seulement deux ou trois revues, la direction du petit recueil collectif de trois études sur Dakar et une thèse complémentaire de doctorat d'État restée inédite, à l'état dactylographié, jusqu'à aujourd'hui¹⁴. Ayant côtoyé comme étudiant puis comme jeune collègue Mercier pendant plus de vingt ans, je n'avais pas perçu cette dichotomie et je le considérais plutôt comme l'« urbanologue » du Centre. Certes, il avait été conservateur du musée d'Abomey, avait publié sa thèse sur une ethnie, et cela lui avait permis de devenir un anthropologue subtil du tribalisme et des ethnies, de ce qui commençait à apparaître comme l'un des champs conflictuels inédits de l'Afrique moderne. Notons que Balandier manifestait tout autant cette préoccupation, comme en témoignent ses textes sur les événements du Congo belge du début des années 1960, mais à l'évidence le théoricien de ce domaine reste Mercier. Ce dernier maîtrise parfaitement les thématiques ethnologiques des travaux français des années 1950 : le mariage, la circoncision, le statut social, les cartes et monographies ethniques¹⁵. En tant que conservateur du musée d'Abomey, il participe de ce penchant français pour la mise en valeur des objets et surtout pour leur réinterprétation esthétique et artistique. Rappelons que Balandier avait procédé de son côté plus ou moins de la même manière, à la même époque, avec sa contribution à *Présence africaine* intitulée « Les conditions sociologiques de l'art noir » (1951b) et l'un des chapitres d'*Afrique ambiguë*, « Arts perdus » (1957 : 133-174). Toutefois, comme le suggèrent ces titres, Balandier ne joue pas seulement les ethnographes, car il s'interroge aussi sur les évolutions et le devenir de cet art tant célébré. Et c'est à lui que va s'adresser le responsable des trois volumes de *Histoire de l'art* dans l'Encyclopédie de la Pléiade, Pierre Devambez, pour traiter de l'Afrique noire et de Madagascar (Balandier, 1961). C'est Raymond Queneau lui-même, en tant que responsable de l'ensemble de ce projet encyclopédique, qui l'avait sollicité au début des années 1950 pour assurer le chapitre consacré aux « Littératures de l'Afrique et des Amériques noires » (Balandier, 1956d)¹⁶. Balandier invite plus tard Mercier à collaborer au *Dictionnaire des civilisations africaines* (Balandier et Maquet, 1968) et ce dernier assure la rédaction d'un nombre important de notices ethno-esthétiques.

Après ce premier séjour dahoméen, Mercier est invité à fonder la section de sociologie de l'IFAN de Dakar et il rédige un rapport en ce sens en 1951. Nous ne connaissons pas la teneur exacte de ce document, mais on peut en imaginer les contours à la lecture d'un autre texte tout à fait novateur mais resté de fait confidentiel, bien qu'il ait été publié par l'IFAN la même année, *Les tâches de la sociologie*. Apparemment, il est peu diffusé, au point d'ailleurs qu'il en reste encore,

¹⁴ Je suis en train de préparer l'édition scientifique de ce texte à paraître prochainement avec une étude approfondie de sa genèse et de sa rédaction.

¹⁵ Voir la collection monographique de l'IAI, « Ethnographic Survey of Africa » dirigée par D. Forde, parue entre 1950 et 1977. Une réédition de 50 de ces volumes (représentant plus de 6 000 pages) exclusivement pour le marché africain vient d'être réalisée par Routledge en 2017.

¹⁶ Ajoutons qu'il rédigera bien plus tard, et vingt ans après *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, en 1976, une troisième contribution à l'Encyclopédie de la Pléiade, cette fois-ci sur un thème qui lui est cher et qui résulte de ses propres recherches, « Les mouvements d'innovation religieuse en Afrique noire » (Balandier, 1976).

à la date d'aujourd'hui, un stock important d'inédits dans la salle des publications de l'IFAN à Dakar. Cet ouvrage n'est jamais cité par Balandier, alors que ses contributions ultérieures au *Traité de Sociologie* dirigé par Georges Gurvitch abordent les mêmes thèmes et la même littérature. Mercier cite parfois son texte, notamment dans sa contribution à ce même *Traité*. Néanmoins, on peut considérer que *Les tâches de la sociologie* résumant bien la problématique commune de l'africanisme nouveau en train de naître au tournant des années 1950, à ceci près que Mercier n'élabore pas vraiment une problématique globale comme Balandier avec la notion de « situation coloniale ». En fait, il « applique » ces préoccupations à trois domaines plus ou moins distincts : la sociologie complexe d'une ville africaine importante, l'apparition des identités tribales et ethniques (tant en ville qu'à la campagne) et, enfin, les premières synthèses françaises de l'anthropologie occidentale.

La grande œuvre de Mercier reste toutefois, à mes yeux, sa direction de l'enquête socio-démographique sur Dakar pour laquelle sa contribution est rapidement bien connue au travers de sa demi-douzaine d'articles aux *Cahiers internationaux de sociologie*, sa participation à la conférence internationale de l'UNESCO de 1956 et, enfin, la rédaction d'une synthèse pour la thèse complémentaire de son doctorat d'État soutenu en 1968, synthèse qui est bien plus qu'une simple compilation des articles parus dans les *Cahiers internationaux de sociologie*. Il faut insister sur le fait que cette enquête est avant tout une enquête collective et interdisciplinaire. Y contribuent d'autres chercheurs de l'ORSTOM et de l'IFAN : le sociologue André Hauser (qui a déjà participé avec Balandier aux recherches sur les Brazzavilles noires !) qui s'intéresse au travail¹⁷, l'économiste Yves Mersadier qui se consacre aux budgets et aux niveaux de vie et, enfin, le médecin-démographe Louis Massé qui se penche sur les domaines élémentaires classiques de la mortalité, de la natalité, de la nuptialité, etc.

L'énumération des titres de chapitres de la thèse complémentaire de Mercier plante bien le décor d'une sociologie menée avec des questionnaires, passés par des enquêteurs sénégalais des deux sexes, et des entretiens. Cette sociologie débouche sur de nombreux calculs statistiques, qui semblent reléguer les réflexions plus fondamentales et même théoriques aux articles des *Cahiers internationaux de sociologie*. De ce point de vue, le titre de la thèse est bien justifié, elle n'est qu'une « Contribution », alors qu'en 1968 l'enquête est terminée depuis près de quinze ans et que Dakar s'est beaucoup modifiée entre-temps en devenant la capitale d'un pays indépendant. Cette sociologie « surplombante » est loin de la sociologie anthropologique de Balandier, non seulement parce que cette dernière a été conduite de manière bien plus individuelle et directe, mais aussi parce que la problématique de la modernisation sous-tend plus visiblement la vision d'ensemble. La réflexion méthodologique générale est assez limitée chez Balandier. Mais, pour ce qui concerne les travaux de Mercier et de ses collègues, il faut y regarder tout de même de plus près. Certes, la construction de données statistiques est un peu grossière et sans perspective comparatiste extra-sénégalaise, car l'enquête est véritablement une première dans les colonies françaises. La confrontation des données quantitatives aux données des entretiens est insuffisante, mais les lacunes

¹⁷ Son épouse, J. Hauser, y contribue aussi de loin.

ou les biais méthodologiques, vu les conditions concrètes de l'enquête (distinctions de genre, problèmes linguistiques, moyens de dépouillement), sont tous évoqués et évalués. Nous savons que la réflexion méthodologique est bien le parent pauvre des sciences sociales coloniales à cette époque. Balandier n'a publié qu'un seul article sur cette question dans les *Cahiers internationaux de sociologie* (1956e) et il n'évoque pas ses propres travaux. Mercier reprend un peu plus tard ce même thème dans sa contribution au *Traité* de Gurvitch et n'évoque pas plus ses propres enquêtes. Malgré un titre prometteur, son article « Compénétration de méthodes ethnologiques et sociologiques » ne rentre pas dans le détail empirique des mécanismes de cette compénétration (Mercier, 1960a).

Après une présentation générale de l'urbanisation du Sénégal, le sociologue se penche sur la matière première sociale de la population dakaroise : la parenté (notamment la composition des maisonnées) et le voisinage, mais il ne présente pas de sociographie globale de la ville (la typologie des quartiers, ses axes d'expansion, etc.). Puis il passe directement aux champs de la dynamique sociale, d'une part, ce qu'il appelle les nouvelles formes de groupement (associations, partis et syndicats), la stratification sociale, les catégories socio-professionnelles, les relations ethniques et les relations raciales, d'autre part. Notons qu'il consacre une section de ce dernier chapitre à la société européenne locale à laquelle il avait consacré un article en 1955 dans les *Cahiers internationaux de sociologie* (Mercier, 1955). Signalons en passant qu'il faudra attendre plus de quinze ans pour que ce thème soit repris au début des années 1970 par... une sociologue d'origine américaine (Cruise O'Brien, 1972 ; Copans, 1973) ! Certes, la population européenne française ne résume pas à elle seule la présence « raciale » blanche à Dakar, puisqu'on y trouve aussi une présence libanaise déjà ancienne. Faut-il rappeler que Michel Leiris, dans son fameux texte de 1950 « L'ethnologue devant le colonialisme », avait déjà suggéré de se pencher aussi sur la société coloniale blanche proprement dite (Leiris, 1969 : 106). Pour conclure sur ce point, Mercier avait prévu, dès 1956, de rédiger sa thèse principale sur le thème « Tensions et conflits dans les sociétés urbaines d'Afrique occidentale » sous la direction de Georges Gurvitch, reléguant en quelque sorte les populations du Nord-Dahomey à la matière d'une thèse complémentaire (initialement sous la direction de Marcel Griaule, décédé justement cette même année). Une douzaine d'années plus tard, Mercier inversera ses priorités thématiques malgré l'importance et la qualité de ses publications académiques déjà disponibles sur Dakar.

Inspirations communes, contextualisations distinctes

Il n'est évidemment pas possible de comparer terme à terme l'ensemble des œuvres de Balandier et de Mercier. Cependant, leur réputation académique ainsi que le genre de leurs publications les distinguent fortement l'un de l'autre. Balandier soigne sa carrière en devenant très rapidement, au-delà de sa spécialisation d'anthropologue du politique, un sociologue et anthropologue généraliste, alors que Mercier donne l'impression de suivre au moins deux pistes empiriques sans fournir de synthèse théorique générale, ou même particulière, sur l'un ou l'autre de ses thèmes de prédilection. Cette distinction professionnelle, éditoriale et symbolique crée une espèce de terrain vague lorsqu'on s'efforce de les appréhender ensemble comme acteurs de la même orientation problématique, celle d'une anthropologie dynamiste du changement social. Son décès précoce, et

l'absence d'ouvrage d'envergure, à l'exception de celui consacré aux Somba, placent de fait Mercier en retrait. Du coup, la comparaison des deux corpus scientifiques est biaisée et asymétrique, car il semble qu'il faille revaloriser celui de Mercier pour trouver un point d'équilibre.

Pourtant, la période des débuts semble lui donner un avantage comparatif : en 1951, il a déjà publié un article dans la seule grande revue africaniste de l'époque, *Africa*, ainsi que dans *American Anthropologist*, la revue de l'American Association of Anthropology (1951b). Son impressionnant texte programmatique, *Les tâches de la sociologie* (1951a), publié la même année, articule synthèse des connaissances (d'origine très largement anglo-saxonne à l'époque) en sociologie et anthropologie du changement, considérations méthodologiques importantes et enfin programme de recherche, à la fois disciplinaire et pratique. N'oublions pas toutefois que c'est cette même année que paraît le texte le plus fameux de Balandier « La situation coloniale : approche théorique ».

Pour en revenir au livret de Mercier¹⁸, les deux premiers chapitres : « La mort du 'primitif' » et « Acculturation : le point de vue dynamique », donnent bien le ton. Ce texte, publié dans la collection « Initiations africaines », fait 93 pages et tranche avec le genre plus empirique et ethnographique des autres publications de l'IFAN. Mercier s'en inspirera quinze ans plus tard pour ses enseignements parisiens (et même encore plus tard pour la rédaction de ses introductions à l'anthropologie culturelle et sociale), mais l'ouvrage est resté inconnu du grand public universitaire et disciplinaire. Il a la taille d'un « Que-sais-je ? » et j'imagine très facilement une diffusion universitaire, même après la parution du *Traité de sociologie* dirigé par Gurvitch en 1958 et 1960, au vu de la grande demande de l'époque. Sa confidentialité toutefois laisse la voie libre à Balandier, qui distille la même perspective au fil d'articles généralistes et, du coup, attire plus l'attention. Pourtant, il faudra attendre 1971 pour la reprise de la plupart de ces articles dans *Sens et puissance* (Balandier, 1971). À vingt ans de distance, les deux ouvrages n'ont évidemment pas le même statut ni la même tenue, mais la vision qui les anime nous semble véritablement très proche.

Le préambule des *Tâches de la sociologie* est clair quant aux intentions du texte : la sociologie doit aider à résoudre « des problèmes sociaux immédiats » (Mercier, 1951a : 5). La sociologie et l'ethnologie, jadis bien distinctes, se rapprochent de plus en plus car l'ethnologie classique doit contribuer à une sociologie des peuples non occidentaux « ou mieux des peuples dépendants » (*ibid.* : 6). Et Mercier de poursuivre en évoquant « la naissance de cette sociologie, ou de cette orientation nouvelle de l'ethnologie... » (*ibid.* : 7 ; c'est moi qui souligne). Enfin, en conclusion du préambule, il indique qu'il va exposer « tout ce contexte de l'actuelle sociologie africaine... » (*ibid.* : 8 ; c'est moi qui souligne). Le texte est formé de deux parties équivalentes. La première, « Position de la sociologie », expose une synthèse des anthropologies américaine et britannique, y compris sous leur dimension modernisante d'acculturation et d'adaptation psycho-culturelle, et rappelle que l'objet de la sociologie est d'expliquer les structures sociales ainsi que les formes du contrôle social. Sa conclusion est explicitement dédiée à définir en quatre pages

¹⁸ Dans son article « Aspects des problèmes de la stratification sociale dans l'ouest africain », il parle de « notre petite brochure de vulgarisation » (Mercier, 1954c : 47).

les objectifs de la sociologie appliquée : malgré un coup de chapeau à Durkheim, la dizaine de noms cités sont tous des anthropologues sociaux britanniques africanistes et il met en avant les textes fameux sur la question de l'anthropologie appliquée d'Evans-Pritchard et de Malinowski ainsi que les propositions de Mair. La seconde partie, qui reprend le titre de l'ouvrage, expose à la fois les méthodes de la sociologie (qui vont de l'observation et de l'entretien aux questionnaires, aux tests, à la sociométrie et à la statistique)¹⁹ et les grands domaines d'études (parenté, organisations politiques, milieux ruraux et urbains). Les deux dernières pages du texte (*ibid.* : 88-90) esquissent un programme de recherche centré sur les zones rurales et urbaines ainsi que sur les mouvements politico-religieux, syndicaux, etc. Il s'agit là en quelque sorte d'une version française du « Five-Year Plan of Research » de l'International African Institute (et de Malinowski), vingt ans après (IAI, 1932)²⁰ ! Ajoutons que Mercier publie à la page 36 un tableau tiré d'un ouvrage à paraître qui est intitulé *Évolution d'une société particulariste*, qu'il a co-écrit avec Balandier. Il s'agit en fait des *Pêcheurs Lebou* qui va paraître l'année suivante (Balandier et Mercier, 1952b) ! Mercier cite à nouveau Balandier à la note 2 (Mercier, 1951a : 38) pour deux articles généraux sur l'anthropologie de la personnalité parus dans les revues *Esprit* (Balandier, 1950a) et *Critique* (Balandier, 1948b). Retenons enfin qu'à propos des thèmes urbains, Mercier note qu'il s'agit d'un domaine très délaissé en territoire français (*ibid.* : 88). Sa seule référence française, toute récente, est celle de l'ouvrage clé de Gurvitch, *La Vocation actuelle de la sociologie* (1950).

1951 est également l'année de parution du texte fondateur de Balandier sur la « situation coloniale ». Je ne reprendrai pas mon analyse détaillée de sa fabrication (Copans, 2001), mais on peut en retenir les conclusions suivantes : le chercheur va bien au-delà des deux disciplines pour élaborer son point de vue et il pose comme horizon problématique la situation globale de son terrain dont il a déjà commencé par ailleurs à dépouiller et à ordonner les données. Il ne se penche quasiment pas sur la question des « objets » à enquêter et à « construire » et évacue, de fait, l'évocation des méthodes et des techniques, alors que Mercier y a consacré beaucoup plus de place, y compris en reproduisant neuf schémas tirés des œuvres de six anthropologues (comme Malinowski ou Linton) et de deux sociologues (comme Moreno). Le programme de recherche de Mercier liste des thèmes à la fois abstraits et concrets, alors que Balandier pratique simultanément et successivement les deux types de recherche : une analyse des problèmes sociaux et un enregistrement monographique des données ethnologiques tel que le restitue la table des matières de *Sociologie actuelle de l'Afrique noire* (l'habitat, la parenté, l'organisation politique, etc.)²¹.

¹⁹- La comparaison avec l'interdisciplinarité affirmée et pratiquée du Rhodes-Livingstone Institute des années 1940-1950 serait instructive. Voir la remarquable enquête de Schumaker sur son histoire (2001).

²⁰- On peut également penser au « Seven-Year Research Plan of the Rhodes Livingstone Institute of Social Studies in Central Africa » rédigé par Gluckman (1945). Gluckman utilise les termes d'anthropologie sociale ou même de sociologie pour démontrer aux administrateurs, lecteurs de son rapport, que sa discipline s'intéresse aux conditions modernes ou actuelles des sociétés africaines et non à ses archaïsmes (Schumaker, *op. cit.* : 65-69).

²¹- Voir Copans, 2014a : 202-218.

Malgré sa constante référence à un contexte global, Balandier n'en infère qu'indirectement les caractéristiques sociologiques et même ethnologiques, alors que Mercier procédera en trois temps dans son étude sur Dakar : restitution quasi brute des données en 1954-1956 (1954a, 1956), analyse plus contextuelle et générale de thèmes spécifiques dans ses dix articles des *Cahiers internationaux de sociologie* (1954b, 1954c, 1955, 1956, 1957, 1959a, 1960a, 1960b, 1964, 1965) et, enfin, une synthèse de l'ensemble, mais sans théorisation globale, de toute la dynamique urbaine en 1968, décrite de manière tout aussi sommaire que Balandier une douzaine d'années auparavant dans *Sociologie des Brazzavilles noires*. Pendant cette même période, Mercier a publié deux articles méthodologiques²², dix articles de sociologie (urbaine et du changement social), cinq articles d'ethnologie et dix articles ou notes ethnographiques. Rien qu'au seul niveau quantitatif du nombre de pages, nous sommes évidemment loin des cinq ouvrages majeurs de Balandier.

Démonstrations particulières, démarches pluridisciplinaires proches

Le style démonstratif de chacun est différent : les articles « sociologiques » de Mercier citent beaucoup plus d'auteurs et le sociologue y discute les positions de ses inspirateurs ou collègues y compris Balandier. Dans ses deux articles de 1954, il reprend l'expression de peuples dépendants ou « en position de dépendance » et ajoute qu'il préfère cette formulation : « Nous avons préféré ce terme plus concret [...] à celui de : 'Sociologie de la dépendance' utilisé par G. Balandier [...] » (Mercier, 1954c : 47). Il n'en dit pas plus et Balandier ne lui répond pas directement. Mais dix-sept ans plus tard, ce dernier intitule une des trois parties de *Sens et puissance* (1971), « Dépendances », et le premier texte de cette section est justement sa « Sociologie de la dépendance ». En fait, Balandier tient à construire une sociologie de la dépendance qui généralise la situation coloniale. L'expression « Tiers monde » (inventée par Sauvy à cette même époque, en 1952) est en train de s'imposer et Balandier s'oriente de plus en plus dans cette direction mondiale avant la lettre. Apparemment, Mercier veut conserver un sens plus empirique aux expressions de peuples dominés ou dépendants et, d'ailleurs, ses articles de 1954 manifestent bien ce constructivisme empirico-conceptuel à l'œuvre, alors que Balandier, en soulignant le retard de la sociologie (générale) sur ce point, veut visiblement monter en généralité. La suite de sa carrière le confirme aisément tant au plan rhétorique que démonstratif : il a recours plus souvent à des données secondaires que personnelles et il vise toujours à amplifier l'éclairage qu'il jette sur une réalité donnée. Comme le confirment bien tous les textes de Mercier des années 1950 au début des années 1960, la délimitation des champs d'observation puis d'analyse s'accompagne toujours chez lui d'une réflexion méthodologique et conceptuelle, voire lexicale, qui limite les généralisations abusives. Ainsi, dans son article de 1957, il insiste beaucoup sur les rapports entre le chercheur et son objet d'étude (Mercier, 1957). On peut penser que son expérience d'ancien conservateur d'un musée ethnologique le pousse à une certaine prudence, prudence qui se manifeste visiblement lors de ses réflexions sur les notions de tribu et de tribalisme dans ses textes de 1961 et évidemment de 1968²⁵. Certes, Balandier fut sensible à

²² Rappelons que Balandier n'en a publié qu'un seul de son côté en 1956.

²⁵ Voir les analyses de Jean-Loup Amselle sur ces écrits dont il loue la qualité réflexive et analytique (Amselle, 1985 : 16-17, 21).

la tragédie congolaise des années 1960, mais l'index de *Sens et puissance* ne comporte qu'un seul renvoi aux termes tribus et tribalisation. Là encore, c'est Mercier qui attache plus d'importance aux détails ethno-historiques, tout comme il a manifesté sa prudence en traitant les données quantitatives à propos de la société dakaroise.

Il construit son argumentation en empruntant à plusieurs reprises les termes et les raisonnements de Gurvitch, y compris sur le plan du déroulement de la démonstration scientifique, qui doit être équilibrée entre recueil des matériaux et efforts de conceptualisation ou encore jouer sur les couples dialectiques désorganisation/réorganisation, voire déstructuration/restructuration, mis en avant par Gurvitch lui-même (*ibid.* : 69). Même si Mercier s'aligne sur Balandier en valorisant et en utilisant l'expression de « situation coloniale », il ne discute jamais de l'emprunt probable de cette dernière à Gluckman... tout comme Balandier lui-même d'ailleurs, qui conçoit cette apparente similitude comme une convergence et non comme une influence²⁴. Un dernier point, et non des moindres, se doit d'être soulevé, celui de l'accroche disciplinaire. Repassant en revue rapidement tous les titres d'ouvrages ou d'articles importants, on se rend bien compte que les deux chercheurs se placent sous la tutelle de la sociologie. Mais, dès que le lecteur rentre dans l'évaluation des démarches suivies et des références utilisées et citées, le tableau se brouille quelque peu car c'est plutôt l'anthropologie sociale et culturelle qui constitue le champ programmatique et la source d'inspiration. Les sociologues sont en renfort : les Américains pour leur expérience déjà ancienne en matière urbaine pour Mercier, et Gurvitch comme inspirateur commun de la configuration générale de l'approche sociétale nécessaire. En examinant le déroulement thématique et méthodologique des terrains, les conceptions disciplinaires se transforment à nouveau à cause de l'impression de bricolage ou de montage pluridisciplinaire qui s'impose : *Les pêcheurs Lebou* est de l'ethnologie, *L'agglomération dakaroise* relève de la sociologie, mais les textes dahoméens de Mercier ressortissent à l'ethnologie et même à l'ethnographie, alors que les sociologies actuelles et congolaises de Balandier renvoient selon la nature de l'objet social soit à l'ethnologie ou à l'anthropologie (l'étude des Fang et des Ba-Kongo), soit à la sociologie voire à la psycho-sociologie (Brazzaville).

Mercier conservera cette dualité, comme le confirme la nature de ses deux thèses de doctorat d'État de 1968, et il est certain que l'on pourrait en dire autant de Balandier : *Sens et puissance* se présente plutôt comme de la sociologie générale mais, en 1974, paraît *Anthropo-logiques*. Les activités publiques de Balandier se placent apparemment sous l'égide de la sociologie : présidence de l'Association Internationale des Sociologues de Langue Française (AISLF), directeur des *Cahiers internationaux de sociologie*, de la Bibliothèque de sociologie contemporaine, ou encore de la collection « Le sociologue ». Cependant, l'AISLF tout comme les Presses Universitaires de France accordent une très large place à l'anthropologie et le numéro spécial des *Cahiers d'Études africaines* consacré au domaine des études urbaines, dédié à Mercier comme un hommage de ses élèves après son décès, est ouvertement placé sous le signe de

²⁴ Voir son commentaire à la suite de sa présentation de la notion de « situation coloniale » dans l'article d'ouverture du premier numéro des *Cahiers d'Études africaines* : « C'est un point de vue qu'ont également choisi les anthropologues de l'École de Manchester. M. Gluckman montra [...] » (Balandier, 1960b : 2). Ajoutons que Balandier ne cite pas son propre article des *Cahiers internationaux de sociologie* et ne cite pas plus le nom de Mercier. Pourtant, ce dernier participe également à ce premier numéro (Mercier, 1960b). À la note 10 (*ibid.* : 31), il met Balandier et les chercheurs du Rhodes-Livingstone Institute sur un plan d'égalité.

l'anthropologie urbaine malgré l'origine disciplinaire variée des auteurs (Gibbal *et al.*, 1981). C'est cette singularité ambiguë qui fait la force de cette orientation pluridisciplinaire qui mélange les approches à chacun des niveaux de l'élaboration scientifique. Il n'est pas besoin d'insister sur la place particulière qu'occupe un tel programme dans les sciences sociales françaises des années 1950-1975, entre ethnologie post-griaulienne, structuralisme anthropologique, marxisme anthropologique et sociologique, individualisme méthodologique et « bourdieusisme » naissants. Il n'est pas non plus nécessaire d'insister sur l'aspect « littéraire » de cette tradition pour les chercheurs actuels, contrôlés bureaucratiquement à chaque stade de leur carrière sur le plan de leur identité disciplinaire et méthodologique.

Une gémellité disciplinaire et thématique de plus en plus limitée malgré une collaboration professionnelle plus visible (1957-1976)

Finalement, le contraste entre les deux profils, non seulement professionnels mais aussi disciplinaires, thématiques et scientifiques, pour ne pas dire psychologiques, est assez marqué, malgré des convergences significatives et indiscutables en matière de conceptualisation et de problématisation. Pour mieux saisir la proximité ainsi que la complémentarité des démarches de Balandier et de Mercier, le plus aisé consisterait à comparer leurs programmes d'enseignement à la VI^e section de l'EPHE, où Balandier a été recruté comme directeur d'études en 1954 et Mercier comme chargé de conférence en 1957, devenant directeur d'études en 1959²⁵.

Pendant les années 1950, Balandier continue sur la lancée des thématiques de *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*. À partir de 1960, tout en généralisant son approche sous le titre d'une anthropologie dynamique et critique, il ouvre le champ de l'anthropologie politique avec les thèmes de l'État traditionnel, des inégalités, des conflits et de la contestation, de l'apparition des idéologies. On y retrouve les thèmes de ses nombreux articles à venir des *Cahiers internationaux de sociologie*, d'une part, et ceux des chapitres de sa future *Anthropologie politique*, d'autre part. Les préoccupations de Mercier apparaissent à la fois plus variées, plus articulées à ses recherches empiriques en cours, mais aussi bien plus « modernes » et sociologiques. Après avoir inauguré ses enseignements sous l'intitulé des fonctions économiques des groupes sociaux en milieu africain, il essaie de traiter simultanément chaque année le thème ethnique et tribaliste, y compris sous ses formes urbaines et politiques, le thème des milieux urbains, y compris celui des phénomènes d'urbanisation et de migration et, enfin, le thème de la « fermeture » des groupes sociaux en classes sociales, y compris sur les plans culturel et politique. À partir de 1974, Mercier n'enseigne plus.

Pour compléter ce tableau, il faut introduire le géographe Gilles Sautter, car c'est grâce à lui que les thèmes concrets de la campagne, des paysans et du développement agricole mobilisent les doctorants (y compris en anthropologie) et les organismes de recherche²⁶. Certes, Balandier a été le grand animateur français de la réflexion développementaliste au cours des années 1950 et 1960, et son implication grandissante

²⁵ La source indispensable à cet examen est la collection des *Annuaire des comptes rendus des enseignements* de l'établissement dont les notices deviendront de plus en plus détaillées et informatives.

²⁶ Il est le responsable d'un grand programme de recherche pluri-institutionnel avec Pélissier mis en route après la publication d'un texte programmatique dans *L'Homme* (Sautter et Pélissier, 1964 : 56-72). N'oublions pas que l'un des fondateurs initiaux de cette revue avec Claude Lévi-Strauss est le géographe tropicaliste, Pierre Gourou.

dans l'organigramme de l'ORSTOM en fait indéniablement le responsable anthropo-sociologique des recherches sur le changement et la modernisation. Mais il laisse cette thématique aux bons soins du séminaire commun alors que Mercier se manifeste comme l'homme des villes.

Les thématiques macro-sociologiques ou anthropologiques de la situation coloniale, puis post- ou néo-coloniale de la dépendance, puis du sous-développement n'apparaissent jamais en haut de l'affiche au sens littéral du terme²⁷. Seul Balandier offre un projet paradigmatique (l'anthropologie dynamiste) alors que Mercier avait dépeint, dès 1951, mais de manière un peu formelle, *Les tâches de la sociologie*. Le registre de la méthode n'est pas totalement absent, puisque les exposés des nombreux doctorants ou jeunes chercheurs occupent l'essentiel des séances bi-mensuelles de tous ces séminaires. D'ailleurs, d'autres formes plus pédagogiques de formation sont instaurées, tant au Centre de Recherches africaines de la Sorbonne dès la fin des années 1950 qu'au Centre d'Études africaines de l'EPHE à partir de 1969, et de nombreuses séances de travaux pratiques sont mises sur pied.

Ce qui est certain, c'est que l'un a eu une carrière bien écourtée en décédant à 54 ans au moment où décollaient enfin les études urbaines africanistes françaises, alors que l'autre a traversé tout le XX^e siècle et même un peu du XXI^e en se dés-africanisant très visiblement après sa retraite en 1985. À chacun de choisir son costume mortuaire, celui de l'africaniste modernisé, celui du sociologue de l'actuel, celui de l'anthropologue post-traditionaliste. Toutefois, comme ce texte a essayé de le démontrer, Balandier n'aurait probablement pas pu exister pleinement sans son ami Mercier, car ce dernier, en jumeau fidèle, l'aura paradoxalement accompagné partout et même parfois un peu précédé.

²⁷ L'affiche des enseignements de la VI^e section de l'EPHE puis de l'EHESS qui listait tous les séminaires avec leurs horaires et leurs lieux a été pendant longtemps l'un des puissants instruments de promotion de l'établissement (et aussi du statut des différentes disciplines selon leur disposition sur l'affiche).

Références bibliographiques

Amselle J.-L.,

1985, « Ethnies et espaces : pour une anthropologie topologique » in Amselle J.-L. et M'Bokolo E. (dir.), *Au cœur de l'ethnie. Ethnie, Tribalisme et État en Afrique*, Paris, La Découverte : 11-48.

Balandier G.,

1947, *Tous comptes faits. Roman*, Paris, Éditions du Pavois.

1948a, « Erreurs noires », *Présence africaine*, 3 : 392-404.

1948b, « La collaboration de l'ethnologie et de la psychiatrie », *Critique*, 21 : 146-174.

1950a, « Où l'ethnologie retrouve l'unité de l'Homme », *Esprit*, 166/4 : 596-612.

1950b, « Aspects de l'évolution sociale chez les Fang du Gabon », *Cahiers internationaux de sociologie*, 9 : 76-106.

1951a, « La situation coloniale : approche théorique », *Cahiers internationaux de sociologie*, 11 : 44-79.

1951b, « Les conditions sociologiques de l'Art noir », *Présence africaine*, 10-11 : 58-71.

1952a, « Approche sociologique des 'Brazzavilles noires' : étude préliminaire », *Africa*, 22/1 : 23-34.

1952b, « Contribution à une sociologie de la dépendance », *Cahiers internationaux de sociologie*, 12 : 47-69.

1954, « Sociologie de la colonisation et relations entre sociétés globales », *Cahiers internationaux de sociologie*, 17 : 17-31.

1955a, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire. Changements sociaux au Gabon et au Congo*, Paris, PUF.

1955b, *Sociologie des Brazzavilles noires*, Paris, Armand Colin.

1956a, « Enquête sociologique sur la cité africaine de Brazzaville » in Forde D. (dir.), *Aspects sociaux de l'industrialisation et de l'urbanisation en Afrique au sud du Sahara*, Paris, UNESCO : 119-123.

1956b, « Le fait urbain en Afrique occidentale et centrale : orientations pour la recherche » in Forde D. (dir.), *Aspects sociaux de l'industrialisation et de l'urbanisation en Afrique au sud du Sahara*, Paris, UNESCO : 527-542.

1956c, (dir.), *Le « Tiers-Monde ». Sous-développement et développement*, Paris, PUF, INED, Cahier n° 27.

1956d, « Littératures de l'Afrique et des Amériques noires » in Queneau R. (dir.), *Histoires des littératures*, tome 1, Paris, Gallimard : 1536-1567.

1956e, « L'expérience de l'ethnologue et le problème de l'explication », *Cahiers internationaux de sociologie*, 21 : 114-127.

1957, *Afrique ambiguë*, Paris, Plon.

1958a, « Sociologie, ethnologie et ethnographie » in Gurvitch G. (dir.), *Traité de sociologie*, tome 1, Paris, PUF : 99-113.

1958b, « Sociologie des régions sous-développées » in Gurvitch G. (dir.), *Traité de sociologie*, tome 1, Paris, PUF : 332-344.

1960a, « Dynamique des relations extérieures des sociétés 'archaïques' », in Gurvitch G. (dir.), *Traité de sociologie*, tome 2, Paris, PUF : 446-462.

1960b, « Structures sociales traditionnelles et changements économiques », *Cahiers d'Études africaines*, 1 : 1-14.

1961, « Afrique noire et Madagascar » in Devambe P. (dir.), *Histoire de l'Art*, tome 1, Paris, Gallimard : 1743-1820.

1965, *La Vie quotidienne au royaume de Kongo du XVI^e au XVIII^e siècle*, Paris, Hachette.

1967, *Anthropologie politique*, Paris, PUF.

1971, *Sens et Puissance. Les dynamiques sociales*, Paris, PUF.

1974, *Anthropo-logiques*, Paris, PUF.

1976, « Les mouvements d'innovation religieuse en Afrique noire » in Puech H.-C. (dir.), *Histoire des religions*, tome 3, Paris, Gallimard : 1243-1276.

1977, *Histoire d'Autres*, Paris, Stock.

1997, *Conjugaisons*, Paris, Fayard.

2003, « Une anthropologie des turbulences », Entretien avec Yoram Mouchenik (2002) in Balandier G., *Civilisés, dit-on*, Paris, PUF : 43-63.

2010, « Tout parcours scientifique comporte des moments auto-biographiques », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 185 : 44-61.

Balandier G. et Holas B.,

1946, « Quelques 'galats' de pêcheurs observés à M'Bao », *Notes africaines*, 32 : 20-22.

Balandier G. et Maquet J.-J.,

1968, *Dictionnaire des civilisations africaines*, Paris, Hazan.

Balandier G. et Mercier P.,

1943, *Lettres sur la poésie*, préface de Madeleine Champion, Paris, Les Cahiers littéraires, 19.

1946a, « Les haches d'Afrique noire au musée de l'Homme », Paris, ORSTOM.

1946b, « Personnalités et groupes dans les mers du Sud », *Critique*, 2 : 184-194.

1947, « Émancipation et rachat des pêcheurs imragen (Mauritanie) », *Notes africaines*, 33 : 22-33.

1952a, « Notes sur les théories musicales maures à propos de chants enregistrés », Conferencia internacional das Africanistas occidentais em Bissau, Ministerio das Colonas, junta d'investigaoes colonais, 1947, Lisboa, vol. V, 2a parte : 137-191.

1952b, *Particularisme et évolution. Les pêcheurs Lebou, du Sénégal*, Saint Louis du Sénégal, Centre-IFAN, Études sénégalaises n°3.

1962, « Le travail dans les régions en voie d'industrialisation », in Friedmann G. et Naville P. (dir.), *Traité de sociologie du travail*, tome 2, Paris, Armand Colin : 282-304.

Balandier G. et Pauvert J.-C.,

1952, *Les villages gabonais : aspects démographiques, économiques, sociologiques, projets de modernisation*, Brazzaville, Institut d'études centre-africaines, Mémoires, n°5.

Copans J.,

1973, « Histoire et politique : études sénégalaises-II », *Cahiers d'Études africaines*, 51/13 : 609-615.

2001, « La 'situation coloniale' de Georges Balandier : notion conceptuelle ou modèle sociologique historique ? », *Cahiers internationaux de sociologie*, 110 : 31-52.

2014a, *Georges Balandier. Un anthropologue en première ligne*, Paris, PUF.

2014b, « L'escapade urbaine de Claude Meillassoux », préface de Meillassoux C., *Bamako*.

Urbanisation d'une communauté africaine, Bamako/Paris, Éditions de Tombouctou/IRD/IMAF : 7-29.

Cruise O'Brien R.,

1972, *White Society in Black Africa. The French of Senegal*, London, Faber and Faber.

Gallais J.,

1954, *Les villages lebou de la presqu'île du Cap Vert dans la grande banlieue de Dakar*,

Travaux du Département de géographie, 2, Dakar, Institut des hautes études de Dakar.

Gibbal J.-M. et al. (dir.),

1981, « Villes africaines au microscope », *Cahiers d'Études africaines*, 21/81-83 : 7-10.

Gluckman M.,

1945, « Seven-Year Research Plan of the Rhodes-Livingston Institute of Social Studies in Central Africa », *Rhodes-Livingston Journal*, 4 : 1-33.

Gurvitch G.,

1950, *La vocation actuelle de la sociologie*, Paris, PUF.

1958 et 1960, (dir.), *Traité de sociologie*, 2 tomes, Paris, PUF.

Holas B.,

1946, « Quelques recettes employées au Sénégal pour provoquer les rêves », *Notes africaines*, 32 : 8-9.

1948, « Moyens de protection magique chez les Lebou », *Notes africaines*, 39 : 19-24.

Hunter M.,

1936, *Reaction to Conquest: Effects of Contact with Europeans on the Pondo of South Africa*, London, Oxford University Press.

IAI (International African Institute),

1932, « A Five-Year Plan of Research », *Africa*, 5 : 10-13.

Leiris M.,

1969 (1950), « L'ethnographe devant le colonialisme » in Leiris M., *Cinq études d'ethnologie*, Paris, Gonthier : 83-112.

L'Estoile B. de,

2012, « Enquêter en 'situation coloniale'. Politique de la population, gouvernementalité modernisatrice et enquêtes sociologiques en Afrique équatoriale », Paris, Université de Paris 1, dossier pour l'HDR, vol. II : *Recueil de travaux inédits* : 9-55.

Malinowski B.,

1945, *The Dynamics of Social Change*, New Haven, Yale University Press.

Mary A.,

2017, « Ethnographie de soi sous le 'zéro équatorial'. Le chantier autobiographique de Georges Balandier », *L'Homme*, 221 : 11-40.

Mead M.,

1939, *From the South Seas: Studies of Adolescence and Sex in Primitive Societies*, New-York, W. Morrow and Co.

1963, *Mœurs et sexualité en Océanie*, Paris, Plon.

Mercier P.,

1946, « Un épervier utilisé par un pêcheur de M'Bao », *Notes africaines*, 32 : 11-12.

1950, « Le consentement au mariage et son évolution chez les Betammadibe », *Africa*, 20/3 : 219-227.

1951a, *Les tâches de la sociologie*, Dakar, IFAN, VI.

1951b, « The Social Role of Circumcision Among the Bésorubé », *American Anthropologist*, 53/3 : 326-337.

1954a, « Aspects de la société africaine dans l'agglomération dakaroise : groupes familiaux et unités de voisinage » in Mercier P., Massé L. et Hauser A. (dir.), *L'agglomération dakaroise : quelques aspects sociologiques et démographiques*, Saint Louis du Sénégal, IFAN, Études Sénégalaises n° 5 : 11-40.

1954b, « L'affaiblissement des processus d'intégration dans des sociétés en changement », *Bulletin de l'IFAN*, Série B, 1-2 : 143-166.

1954c, « Aspects des problèmes de stratification sociale dans l'Ouest africain », *Cahiers internationaux de sociologie*, 17 : 47-65.

1955, « Le groupement européen de Dakar : orientation d'une enquête », *Cahiers internationaux de sociologie*, 19 : 130-146.

1956, « Un essai d'enquête par questionnaire dans la ville de Dakar » in Forde D. (dir.), *Aspects sociaux de l'industrialisation et de l'urbanisation en Afrique au sud du Sahara*, Paris UNESCO : 543-556.

- 1957, « Le changement social et l'interprétation des faits de conflit », *Cahiers internationaux de sociologie*, 23 : 63-84.
- 1959, « La vie politique des centres urbains du Sénégal. Étude d'une période de transition », *Cahiers internationaux de sociologie*, XXVIII : 55-84.
- 1960a, « Compénétration de méthodes ethnologiques et sociologiques » in Gurvitch G. (dir.), *Traité de sociologie*, tome 2, Paris, PUF : 434-445.
- 1960b, « Étude du mariage et étude urbaine », *Cahiers d'Études africaines*, 1 : 28-43.
- 1962, *Civilisations du Bénin*, Paris, Société continentale d'éditions illustrées.
- 1964, « L'urbanisation au Sénégal » in Frölich W. (dir.), *Afrika im Wandel seiner Gesellschaftsformen*, Leiden, Brill : 48-70.
- 1965 « Les classes sociales et les changements politiques récents en Afrique noire », *Cahiers internationaux de sociologie*, XXXVIII : 143-154.
- 1966, *Histoire de l'anthropologie*, Paris, PUF.
- 1968a, « Anthropologie sociale et culturelle » in Poirier J. (dir.), *Ethnologie générale*, Paris, Gallimard : 881-1036.
- 1968b, *Tradition, changement, histoire. Les Somba du Dabomey septentrional*, Paris, Anthropos.
- 1968c, *Contribution à la sociologie des villes*, thèse complémentaire du doctorat d'État, FLSH, La Sorbonne, dactylographié.
- 1971, « Anthropology », *Encyclopaedia Britannica*.
- Mercier P., Massé L. et Hauser A. (dir.),**
1954, *L'agglomération dakaroise : quelques aspects sociologiques et démographiques*, Dakar, IFAN, Études sénégalaises n° 5.
- Naville P. (dir.),**
1952, « Le Travail en Afrique noire », *Présence africaine*, 13.
- Rouch J. et Mercier P.,**
1949, *Chants du Dabomey et du Niger*, Paris, GLM.
- Sadji A.,**
1951, « Nini, Mulâtresse du Sénégal », Paris, *Présence africaine*.
1953, « Maimouna », Paris, *Présence africaine*.
- Sautter G. et Pélissier P.,**
1964, « Pour un atlas des terroirs africains. Structure-type d'une étude de terroir », *L'Homme*, 4 : 56-72.
- Savonnet G.,**
1955, *La ville de Thiès. Étude de géographie urbaine*, Saint-Louis du Sénégal, IFAN, Études sénégalaises n° 6.
- Senghor L. et Sadji A.,**
1953, *La belle histoire de Leuk-le-lièvre*, Paris, Hachette, Edicef.
- Schumaker L.,**
2001, *Africanizing Anthropology. Fieldwork, Networks and the Making of Cultural Knowledge in Central Africa*, Durham, Duke University Press.

Nadège Mézié est actuellement ATER à Paris Descartes. Elle est docteure en anthropologie, avec une thèse soutenue à Paris Descartes, et a effectué un post-doctorat au Brésil à l'Université Fédérale de Rio Grande do Sul (UFRGS/Porto Alegre). Ses thèmes de recherche sont le corps et la violence et la religion dans les Caraïbes et en Haïti en particulier.

Mots-clés : Balandier — Afrique — littérature — autobiographie — anthropologie

« Attention au départ. Prêt. » Le jeune Balandier par lui-même

Nadège Mézié,
université Paris Descartes

Un « projet » méconnu

Georges Balandier constatait lors d'un entretien, avec quelques-uns de ceux qui avaient été ses élèves, que les commentateurs de son œuvre avaient montré peu d'intérêt pour le versant, à pente rétrospective, plus personnel et littéraire de son œuvre¹. À ses interlocuteurs, Balandier n'hésite pas à qualifier de « projet » ce qui a consisté à « organiser [...] la succession de [s]es livres de telle manière que certains fassent le point² ». Ce n'est donc pas dans les marges et encore moins hors-terreau scientifique que se situent ces écrits, ils font un avec le reste de l'œuvre. Textes, évocations (invocations), touches « autobiographiques » constituent des charnières, des pièces articulaires qui viennent tout à la fois donner sens et cohérence et apporter explication à une vie dédiée à la recherche et à une œuvre nombreuse et multithématique.

¹ Sa mort toute récente devrait contribuer à la découverte de ce versant « autobiographique » de l'œuvre balandière, comme le laisse présager l'article d'André Mary sur « le chantier autobiographique de Georges Balandier » publié conjointement avec un texte d'Emmanuel Terray dans le dossier « Georges Balandier *In Memoriam* » du dernier numéro de *L'Homme* (Mary, 2017). André Mary insiste sur le Balandier africaniste, pour ma part, je me propose, dans cet article, de porter l'attention sur le Balandier sur le départ pour l'Afrique.

² Entretien filmé : « Une anthropologie des moments critiques : entretien avec Georges Balandier » (EHESS, 1995). Balandier évoque le retour probable à ce sujet plus loin dans l'entretien : « Ce projet, dont on parlera peut-être un peu plus tard [...] ». On pourra regretter qu'il n'en ait rien été. D'une part, parce que nous pensons que cet ensemble « autobiographique » ne doit pas être considéré comme secondaire et de manière indépendante du reste de l'œuvre, Balandier en était d'ailleurs, à notre avis, le premier convaincu ; d'autre part, revenir sur ce « projet » aurait peut-être permis d'éclairer quelques zones d'ombre, voire de porter les projecteurs sur ce qui avait pu être omis, volontairement ou non. Jean Copans signale que cette matière « autobiographique » ne se donne que sous la forme de « petits cailloux », d'« indices », parfois flous, qui ne permettent pas de « retrouver la matérialité institutionnelle du monde académique, disciplinaire et plus largement africaniste de la seconde moitié du XX^e siècle » (2014 : 34).

Précisons d'ores et déjà ce qui, dans l'œuvre balandérienne, relève de cet aspect méconnu. Jean Copans, dans son étude sur celui qu'il qualifie d'« anthropologue en première ligne » (2014), a eu l'heur de rendre compte, en signalant toutefois sa « frustration⁵ », de cet ensemble autobiographique, significatif par son nombre et par le soin apporté par son auteur d'en faire mention dès qu'il en a le loisir. Des « six vies » que Georges Balandier aurait vécues, selon Copans, la première est, en effet, celle « d'une espèce de souci autobiographique permanent », « de penchant autobiographique, par accumulation de touches éditoriales et temporelles successives » (*ibid.* : 21). Il n'est, en effet, pas un « lieu autobiographique », pour reprendre les mots de Benoît Denis (2006 : 155) mais plusieurs. Le projet commence avec l'autobiographie romancée, *Tous comptes faits*, publié en 1947 avec pour sous-titre *Roman*. Cinquante ans plus tard, *Conjugaisons* (1997) reprend, en apportant une lecture symbolique et sociologique, nombre de souvenirs évoqués dans l'œuvre de jeunesse. En 1977, avec *Histoire d'autres*, Balandier propose tout à la fois des mémoires et le récit de la construction de soi au travers d'un continent et des autres. L'ouvrage composite *Civilisés, dit-on* (2003), tout à la fois recueil de textes et d'entretiens pour certains déjà publiés, pour d'autres inédits, ponctués d'extraits d'œuvres précédentes, comporte des touches autobiographiques. On peut en compter également, de longueurs diverses, dans *Afrique ambiguë* (1957) – auquel a été ajouté pour la version de poche un « autoportrait » –, dans *Carnaval des Apparences ou Nouveaux commencements ?* (2012), et dans plusieurs entretiens (1995, 2009, 2010) qui peuvent se lire comme des « biographies dialoguées » pour reprendre la notion de Philippe Lejeune, qu'il utilise pour dire une pratique récurrente chez Sartre (1980 : 182-202).

La manière autobiographique de Balandier

L'écriture, chez Balandier, a très tôt – il a vingt-cinq ans quand il écrit *Tous comptes faits* –, intercepté, capté, répertorié, passé au moulin de l'intellection réminiscences et souvenirs à la première personne. Mais l'entreprise ne peut pas pour autant être classée du côté de l'écriture intime, quoique *Tous comptes faits* ne lui soit pas totalement étranger. L'opération est plutôt celle d'un homme qui livre une vie prise dans les rets du monde académique et scientifique, une « trajectoire » (Balandier emploie également le terme de « parcours ») intellectuelle, les lignes de force d'une vie consacrée à la concrétude du réel et à l'analyse sociale. Dans *Civilisés, dit-on*, il qualifie *Histoire d'autres* d'autobiographie intellectuelle et ce qu'il livre par bribes dans ses entretiens et d'autres de ses textes ressort du même genre. Nous voudrions caractériser la manière autobiographique de Balandier avant que de ne nous intéresser à une séquence courte mais néanmoins capitale dans la vie de l'anthropologue français : le mitan des années 40.

On pourrait dire que la démarche autobiographique de Balandier est comptable, ce dont le titre et les dernières phrases de son premier ouvrage témoignent. *Tous comptes faits*, c'est l'énumération, l'évaluation et la détermination, selon un jeu d'addition et de soustraction, de ce dont on avait à compter. Le résultat obtenu, à la suite de l'ensemble des opérations, ouvre la voie à un nouveau bilan : « Alors je

⁵ Une frustration qui naît de n'avoir pas tous les éléments, du fait des trop nombreuses omissions, qui auraient pu permettre d'apporter de l'eau au moulin à une « sociologie de la vie quotidienne de l'institution académique » (Copans, *ibid.* : 34). Cf. note de bas de page 2.

tire un trait, j'additionne, et je pose zéro » (Balandier, 1947 : 236). Faire le bilan, faire « le point », tel que Balandier le dit dans son entretien filmé et que nous avons cité en tout début d'article, implique l'exercice autobiographique régulier – tous les 20 ans, c'est Balandier lui-même qui constate ce besoin récurrent et relativement cyclique du bilan⁴ –, ce qui fait dire à Copans que nous sommes face à une quête de soi « timide » mais entêtée. Dans *Civilisés, dit-on*, Balandier donne à entendre à son interlocuteur Yoram Mouchenik ce qui est en jeu dans ces écrits comptables :

« À diverses reprises j'ai donc voulu m'expliquer'. Il est très frappant de constater que cela s'effectue avec des écarts d'une vingtaine d'années entre les publications. C'est-à-dire qu'il y a des moments où je décide de faire le point sur ce que j'ai réalisé, sur les raisons qui m'ont conduit à le faire et sur ce qui a agi sur moi en retour, dans ma propre transformation, dans ma propre construction. Tout cela révèle que la réflexion psychologique n'est pas absente de mes propres préoccupations, même si la dominante est anthropologique, sociologique, et politiste à partir d'une certaine date » (Balandier, 2003 : 49-50).

Le bilan apparaît tout aussi bien sous les jours d'une entreprise compréhensive et de réflexion psychologique qui prend le soi comme objet, que sous ceux d'une entreprise explicative dont le travail et l'œuvre achevés sont alors les matières premières de la remémoration, de l'évaluation et de l'ordonnancement. Avec cette dernière tâche, Balandier séquentialise, périodise son parcours. Si *Tous comptes faits*, comme nous allons le voir, réalise le « bilan » de l'enfance et de la jeunesse d'avant l'Afrique au moment où elle se profile, *Histoire d'autres* en 1977 fait, au contraire, celui de l'expérience africaine, au moment où Balandier « quitte » l'Afrique et entreprend de pénétrer sur les terres des « nouveaux Nouveaux mondes », au moment donc où il opère une nouvelle bifurcation.

Balandier n'est donc pas homme à flux continu et tête rivée vers ce qui vient. L'homme répertorie et dispose. Il est ordonnateur de sa vie passée. Car il est méthodique dans sa reprise, il suggère les liaisons et relations, les articulations, les passages, les bifurcations, il constate les cohérences, ou plutôt les établit. Une vie de terrains, d'objets intellectuels, de voyages, de rencontres, d'entretiens et de commerce avec les hommes, ses pairs et collègues, ses élèves, des hommes de peu, des intellectuels et hommes politiques. L'homme a tracé une voie d'études et de questionnements, sur laquelle il n'a eu de cesse de revenir, de reprendre, lui donnant des contours toujours plus marqués. Avec ses écrits autobiographiques, Balandier se fait le propre commentateur de ce qu'il a produit, de ce qu'il a vécu et de ce dont il a fait l'expérience : il campe les déterminations, les hasards, les contingences qui l'ont amené là où il est, en suivant la voie théorique et empirique qui a été la sienne, entre sociologie et anthropologie, à l'écart des écoles qui avaient pignon sur rue. Il fait montre de la sorte d'une volonté manifeste de garder prise sur et maîtrise de son œuvre, une maîtrise qui n'a rien à voir avec le fait de dicter une orthodoxie interprétative mais plutôt avec le geste d'une appropriation et d'une réappropriation recommencées, faisant répondre et emboîtant les pièces d'une vie. Chaque reprise, à intervalles réguliers, vient cristalliser ce qui a été scruté préalablement. Balandier opère par redite stabilisante et solidifiante. Une série d'épisodes étant convoqués, l'écriture autobiographique les

⁴ 1947, 1957, 1977, 1997 : *Tous comptes faits*, *Afrique ambiguë*, *Histoire d'autres*, *Conjugaisons*.

détache et les consolide, ils constituent alors les bornes du parcours qui vont rester inchangées ou presque au cours des « moments autobiographiques » suivants.

Rien d'étonnant, par ailleurs, au fait que cette démarche ne relève pas d'une littérature intimiste et introspective. Elle fait plutôt rencontrer l'histoire personnelle avec l'histoire de la nation française tourmentée des années 30-40, avec l'histoire des indépendances africaines, avec celle de Mai 68... L'homme qui se dépeint à différentes périodes de sa vie fait aussi le récit d'une époque⁵, d'un siècle⁶, parfois esquisse, parfois détaille des paysages sociaux et politiques, des rapports de force, le surgissement d'évènements, les « changements » et les « bouleversements » qui affectent le monde au cours de la deuxième moitié du XX^e siècle. Le Balandier théoricien des conflits et des désordres productifs, analyste des situations sociales et de l'histoire en train de se faire, offre au contexte socio-historique une place de premier plan dans le récit de sa vie. L'approche ethnographique de sa région natale est perceptible dans les touches autobiographiques de son livre *Carnaval des apparences ou Nouveaux commencements ?* C'est aussi la sensibilité géographique, caractéristique de l'anthropologue des Brazzavilles noires à l'« existence nomade » (Balandier, 1977 : 8), qui affleure avec la description de quartiers, de villes et de mers :

« Plus en surface, ce qui paraît, c'est l'ensemble des tableaux, des traits, par lesquels une vie quotidienne se définit, avec des éléments communs et des variantes marquant les différences. Les maisons et les rues où se joue le double jeu du dedans et du dehors, les foules colorées, les odeurs et les bruits, les langages et leur musique. Quartiers de Barcelone, du vieux Tunis, de Marseille, du vieux Menton, de Naples ou d'Alexandrie et d'autres villes du pourtour qui se trouvent inscrits en moi [...] » (*ibid.* : 12).

Une topographie que Balandier aussitôt vient incarner. À chaque lieu, des figures sont associées, par l'imaginaire ou par les rencontres effectives :

« Tunis et sa région. La cité capitale, je la tiens en mémoire sous l'aspect de sa médina où les rues et ruelles canalisent une foule animée, conduisent aux mosquées et aux medersas [...]. C'est à l'exploration de cette vieille cité alors enfermée dans ses murs, comme dans les siècles qui la formèrent, que j'allie les figures de mes initiateurs : celles de Roger Bastide qui la parcourut à la recherche des signes sacrés, mystiques et ésotériques, et surtout de Jean Duvignaud qui élargit sa place dans mon amitié en me donnant les clés de cette société, libre comme un marché et pourtant secrète » (*ibid.* : 15).

Pour dire le soi, Balandier considérait que, de manière incontournable, on devait faire le « détour » par l'autre, les autres. Dans *Afrique ambiguë*, Balandier, inscrivant ses pas dans ceux de Claude Lévi-Strauss, se réclame de Montaigne et rappelle, ce qui à présent relève d'une banalité anthropologique, que, par la compréhension des autres, c'est aussi, et peut-être surtout, le soi et la société qui nous a vu naître et grandir qui nous sont découverts et éclairés sous un nouveau jour, délestés de l'évidence, du

⁵ À propos de *Civilisés, dit-on*, Balandier écrit : « Ces écrits de dates différentes [...], remettent donc en perspective, bien plus qu'un itinéraire personnel, les aspects d'une époque » (*op. cit.* : 13 ; l'italique est de l'auteur).

⁶ En introduction à *Conjugaisons*, Balandier écrit : « Ce livre allie à sa façon, qui n'est pas chronologique, linéaire, les apports de l'autobiographie et la forme des anti-mémoires. Il fait du récit d'une vie la matière d'une réflexion qui donne un sens, pour soi et les autres, à un parcours du siècle ; c'est ce qui justifie de l'avoir écrit et de le proposer en partage » (*op. cit.* : 8 ; l'italique est de l'auteur).

naturel, de l'impensé. D'une certaine manière, chez Balandier, l'autobiographie est concomitante de l'anthropologie, elle lui est une extension inséparable :

« Expliquer des peuples étrangers chez qui l'on a vécu, et que l'on a aimés, c'est inévitablement s'expliquer soi-même. Il y a dans l'analyse de telles relations, même lorsqu'elles gardent un caractère scientifique, la révélation d'une aventure personnelle. Je crois possible, en ouvrant l'œuvre des ethnologues, de repérer les principales étapes de leur propre histoire. Dès qu'ils élargissent leur recherche, ils enrichissent en même temps cette autobiographie qui se développe en contrepoint de leurs travaux » (1957 : 6).

Le titre de l'entretien publié dans les *Actes de la recherche en sciences sociales* reprend cette idée : « Tout parcours scientifique comporte des moments autobiographiques » (2010). Une unité que l'on peut aussi constater, comme nous l'avons vu plus haut, dans un certain nombre de correspondances entre l'œuvre scientifique et les textes autobiographiques. Tout comme l'exploration de la surmodernité occidentale tirait profit de l'ensemble des connaissances acquises depuis les différents terrains africains⁷, le soi gagne à être pensé à la lueur des autres mais, de manière plus fondamentale encore, ce dont est convaincu Balandier, c'est que les autres traversent le soi, non seulement y résonnent mais le constituent. C'est ainsi qu'il faut lire le beau titre *Histoire d'autres*. Il y a soi et les autres, il y a les autres en soi et l'écriture constitue un des passages de l'un à l'autre, une forme de transaction et de circulation, construisant tout à la fois l'inextricabilité du soi et des autres, mais aussi leur constitution en êtres distincts, porteurs de singularités agissant dans un monde turbulent. Aussi bien l'autobiographie est composée d'une infinité de portraits d'amis, d'initiateurs, d'hommes de pouvoir ou d'hommes de rien. Des portraits, le plus souvent brefs qui conjuguent traits physiques et de caractère, statut social et activités dans le monde, ponctuent ainsi *Civilisés, dit-on ?*, sont disséminés tout au long d'*Afrique ambiguë* ou d'*Histoire d'autres* mais aussi de *Conjugaisons*. Parmi ceux-là, on trouve celui d'Alioune Diop, le fondateur de Présence africaine, qui accueillit, chez lui, Georges Balandier et Paul Mercier à leur arrivée à Dakar :

« Alioune Diop avait abandonné le professorat, il était chef de cabinet du général Barthes [...]. Mon ami n'était en rien ce qu'on aurait sans doute souhaité qu'il fût, un noir au service de l'apparence. [...] Son élégance physique et morale, sa réserve garantissant à l'amitié force et durée, sa culture ouverte aux traditions, africaine par héritage, musulmane par transmission familiale et chrétienne par choix, sa fermeté tempérée par la générosité, tout contribuait à me faire mesurer la chance qui m'avait été donnée de le rencontrer » (1997 : 234).

Ou encore celui de Mokhtar Ould Hamidoun, « érudit maure », qui vint le visiter en son bureau de l'Institut d'Afrique et déclenche son départ pour la Mauritanie :

⁷ Dans *Afrique ambiguë*, Balandier perçoit déjà la puissance de l'opération du détour : « Par un mouvement en retour, [l'Afrique] commençait à me contraindre à voir autrement ma propre société ; elle devenait sa révélatrice » (1957 : hors pagination, « Autoportrait »). Cette opération va, en quelque sorte, être instituée en principe méthodologique quand Balandier va se tourner vers l'Occident et penser les formes de pouvoir de la surmodernité. Voir, en particulier, Balandier, 1980, 1985a et 1988.

« À peine rencontré, cet homme ne pouvait être oublié. Grand et grêle, le visage fin et fier bien que sans arrogance, il disparaissait dans un long drapé blanc, ayant jeté sur son épaule la longue pièce de tissu bleu dont les Maures s'enturbannent. Il portait, serrés dans un torchon de cuisine, les manuscrits où son savoir se trouvait consigné » (1957 : 11-12).

Cette galerie de portraits dans les écrits « autobiographiques » entre en résonance avec les réflexions théoriques de l'anthropologue. Chez Balandier, la généralisation n'est pas abstraction et la concrétude des situations permet aux individus d'être – il est des hommes de chair et de sang, dotés d'un nom dans ses travaux scientifiques – et de ne pas être écrasés sous le poids des structures. Que l'on pense, par exemple, au chapitre « Étude de quelques types individuels » dans sa *Sociologie des Brazzavilles noires* (1985b : 209-233) où l'auteur dit vouloir insister « sur les aspects singuliers » (*op. cit.* : 209) des différents cas étudiés.

Un ethnologue en devenir - Arrêt sur borne « Je m'en vais proprement [...] seul avec toute ma chance »

Attardons-nous sur un événement fondateur et charnière qui s'opère sur fond du premier récit de soi et va être constitué, à mesure des reprises « autobiographiques », en borne qui marque conjointement l'entrée dans la profession d'ethnologue et sur le territoire africain. Nous verrons ainsi le « projet » dans ses commencements et le jeu des répétitions. Les faits sont les suivants : en mai 1946, le jeune Balandier qui, depuis le début de la guerre, se destine à devenir ethnologue – il étudie les lettres et la philosophie à la Sorbonne et l'ethnologie à l'Institut d'ethnologie – quitte l'Europe pour Dakar. C'est le départ imminent pour l'Afrique qui pousse Balandier à écrire son premier « bilan » : *Tous comptes faits*. Citons dans son entier les dernières phrases de ce livre : « Attention au départ. Prêt. Je m'en vais proprement, ayant fait mes comptes ; un bilan bien dressé. Je dois me vouloir neuf, sans reliquat de mes erreurs passées, seul avec toute ma chance. Alors je tire un trait, j'additionne, et je pose zéro » (1947 : 235-236). Le bilan de son enfance et de sa jeunesse, il dit, en introduction du livre, le faire sous la forme d'une « monographie par pli professionnel » : « ethnographe, habitué des fiches, classifications, tableaux synoptiques et schémas, j'applique cette méthode au phénomène 'moi-même' » (*ibid.* : 9). Plutôt que de démarche autobiographique, faudrait-il, dès cette première œuvre, y voir une ethnographie de soi ? Si la pétition de principe introductive pourrait le faire penser, ce qui lui fait suite, tant dans sa forme que dans son contenu, apparaît, néanmoins, relativement convenu et déjà balisé par ces aînés, que l'on pense à Gide ou au Leiris de *L'Âge d'homme* – l'un et l'autre ont été lus par Balandier, l'un et l'autre font l'objet de son admiration⁸.

Tous comptes faits, publié en novembre 1947 aux éditions du Pavois dans la toute nouvelle collection « Le chemin de la vie » dirigée par Maurice Nadeau, est écrit « avec rage et jubilation » (Balandier, 1977 : 119), au début de l'année 1946, avant de prendre le large. Cette œuvre de jeunesse, inconnue d'un grand nombre de lecteurs de Balandier, jamais republiée⁹, aurait pu connaître les affres de l'oubli. Balandier les lui a refusées. Il n'aura de cesse en divers « lieux autobiographiques » de la ramener à la surface, la constituant en cairn primordial. La voix du jeune Balandier s'observant lui-même va

⁸ Dans *Civilisés, dit-on*, Balandier fait état de son admiration pour Gide et Malraux : « il y avait les vivants, les intellectuels de ma préférence, dont Gide au plus haut rang, suivi de Malraux » (*op. cit.* : 20). Sur Leiris, voir *infra* dans le texte.

⁹ Le livre est disponible sous forme de micro-fiches à la Bibliothèque Nationale de France.

être démultipliée par celle de l'homme, pétri par les terrains multiples, frotté au pouvoir et aux institutions universitaires, qui revient, plusieurs fois, sur ce moment-passage crucial. Si *Afrique ambiguë* débute par ce préliminaire : « Je repousse mes souvenirs d'enfance après les avoir trop aimés » (1957 : 7), il n'est fait mention à *Tous comptes faits* que dans l'autoportrait qui sera ajouté à la nouvelle publication dans la collection de poche Terre Humaine. Il l'y qualifie d'« autobiographie romancée » et souligne que le titre fait référence à la réalisation d'un bilan : « Je faisais le choix de partir, tous liens rompus. [...] Je laissais derrière moi un livre à publier en mon absence » (1957 : hors pagination). Dans *Histoire d'autres*, l'œuvre de jeunesse apparaît à la faveur de l'évocation de cette année 1946 et de celles de la résistance et de la sortie de guerre : « Dans mon roman *Tous comptes faits*, achevé en 1946 et publié l'année suivante, j'ai présenté le bilan rageur de cette période. C'était mon inventaire avant liquidation » (*op. cit.* : 37). Une centaine de pages plus loin, c'est par les rencontres décisives d'alors qu'elle est évoquée (*ibid.* : 118-119). Dans son entretien filmé déjà mentionné, il y est présenté comme la première pierre de son « projet » d'organisation de ses œuvres, il la qualifie d'« autobiographie bricolée¹⁰ ». Dans *Conjugaisons*, on trouve ces phrases :

« J'écrivis beaucoup durant cette période. Progressivement les pièces disparates de mon puzzle s'ajustaient, composaient un bilan, un livre de rupture, de révolte parfois obscène, de rejet d'un monde littéraire où mes amis trouvaient pourtant que j'avais obtenu de prometteuses réussites. Le titre, *Tous comptes faits* [sic], signalait le déballage des illusions perdues, la volonté de remettre à neuf une jeunesse saccagée par les violences d'une histoire sans précédent parce que sans aucune retenue. Je larguais les amarres » (1997 : 231).

Dans l'entretien publié dans les *Actes de la recherche en sciences sociales*, il y est fait de nouveau référence. Plus qu'un roman, y dit Balandier, c'est une « autobiographie arrangée. Parce qu'elle est indécente, protestataire, véhémence » (2010 : 48). On trouve d'autres mentions, en divers endroits de *Civilisés, dit-on* (2003 : 25 et 43), l'œuvre est tour à tour désignée de « faux roman » (*op. cit.* : 25) et d'« autobiographie un peu truquée » (*op. cit.* : 43), tandis qu'à la page 41 figurent les dernières lignes de l'« ouvrage d'avant départ en Afrique » (*ibid.*). Dans *Carnaval des apparences ou Nouveaux commencements ?* apparaît une des dernières références, y sont mobilisés les mêmes *topoi* :

« C'est au début de l'été 1946 [...]. Non, sans prétention, je pars de Paris, tous comptes faits – titre même de l'autobiographie romancée laissée à la charge de Maurice Nadeau [...]. J'avais en quelque sorte voulu remettre mon compteur de vie à zéro afin de m'abandonner à l'innocence de la découverte » (2012 : 61 ; l'italique est de l'auteur).

Dans ce roman qui n'en est pas un, Balandier livre des souvenirs d'enfance et de jeunesse aux côtés d'un frère cadet dont il fait peu de cas, il évoque la montée sur Paris à mesure des avancements professionnels du père, il dit des terreurs, des dégoûts et des angoisses qu'il s'ingénie à faire coïncider, certainement en écho à Leiris, avec des épisodes ou des figures mythologiques¹¹. Il témoigne de son admiration, pour ce qu'ils

¹⁰ Entretien filmé (EHESS, 1995).

¹¹ *Conjugaisons* revient longuement sur l'enfance de son auteur et revisite ses peurs et ses angoisses, sa relation à la nature à partir de « cosmogonies reçues des cultures de l'ailleurs, découvertes à chacune des étapes de [s]on travail d'anthropologue » (*op. cit.* : 71).

avaient de constructeur ou d'aventurier, pour certains de ses aïeux. L'adolescence est le temps du compagnonnage intellectuel avec celui qu'on suppose être Paul Mercier, le temps des lectures et de l'écriture d'un journal intime, de poèmes, de pièces de théâtre, d'un traité théologique dont des fragments sont communiqués au lecteur. Embrasser une carrière littéraire est un temps considéré par le jeune Balandier¹². La rencontre avec Paul Mercier est aussi celle avec le catholicisme, une « conversion » aussi fiévreuse que passagère dont témoigne ce qu'il nous donne à lire de son journal intime (1947 : 100-102). Ces années sont aussi celles d'une suite d'engagements politiques aussi éphémères que démonstratifs (royaliste, anarchiste, etc.), sous le regard narquois de son père :

« Ma grand-mère a comme dicton favori celui-ci : 'Je suis comme l'oiseau sur la branche' ; fragile équilibre menacé à chaque coup de vent. Il me semble aujourd'hui, faisant le compte de mes expériences, que j'ai été cet oiseau qui guette à tout instant la prochaine branche où poser ses pattes. Mon père, jugeant mes errements, emploie une formule à tournure plus politique ; il me traite de 'girouette', quelquefois de 'tourneveste'. Oui papa. Un tour de plus à la girouette ; autre vent, autre cap » (*op. cit.* : 230).

Se conformer aux codes de l'autobiographie, c'est se prêter au jeu des aveux et, en particulier, des aveux sexuels¹³. Balandier s'y adonne volontiers. « Branlage », dépucelage tardif, répugnance, parfois pleine d'animosité, pour les femmes sont confiés¹⁴. Le départ pour le maquis l'arme au poing constitue le point d'orgue par l'intensité et la pluralité des expériences, de ses années européennes. Le livre s'achève avec le retour à la vie civile, « en ancien combattant un peu déçu » (*op. cit.* : 203), où déjà se dessine l'Afrique dans les nuées du fantasme.

Au fil des pages, nous apparaît un garçon impétueux¹⁵, vaniteux qui goûte aux « succès » et « aux victoires », jouit d'être « premier rôle » (*op. cit.* : 17) et aime à dominer. Un garçon frénétique, parfois exalté, dans ses désirs et ses engagements – plus barouds qu'adhésion par conviction, ils sont suivis presque aussitôt, et avec la même véhémence, d'un désir de fuite.

Les mentions récurrentes à cette œuvre de jeunesse faites par l'auteur par la suite ont consacré ces années d'après-guerre comme celles d'un « grand basculement¹⁶ » : de l'Europe à l'Afrique, de la littérature à l'ethnologie, d'un ancien moi à un moi renouvelé, des errements à la vocation. Un homme constitue une pièce maîtresse et une figure tutélaire de ce moment charnière, un homme qui porte en lui chacun de ces éléments de part et d'autre du basculement : Michel Leiris, celui dont Balandier dit qu'il a été l'initiateur, le pédagogue, le modèle (1977 : 117), le guide (*ibid.* : 39) et l'ami.

¹² La prétention d'alors est également rappelée dans *Civilisés, dit-on* : « Mes tentatives d'écriture se multipliaient, elles se traduisaient en production d'écrits de jeunesse convenus avec cependant l'ébauche d'une pièce de théâtre d'un culot révélateur autant qu'insensé » (*op. cit.* : 21).

¹³ Sur l'introduction et le rôle des « aveux sexuels » dans l'autobiographie, voir Lejeune, 2008.

¹⁴ Voir en particulier les pages 63 à 67 et son histoire avec Chantal, aux pages 167 et 168.

¹⁵ Une impétuosité dont l'écriture rend parfois compte : « La révolte permanente, je la voulais en moi, toujours prête à remettre tout en question. Un bouillonnement et jamais de quiétude. Il n'y a pas d'amour heureux. Heureux qu'est-ce que ça veut dire ? Une invention pour dorer la pilule. Il n'y a ni bonheur, ni malheur, il n'y a rien. Écoutez, je me frappe la poitrine ! Rien, pas même un écho. Rien en moi que ce que j'y mettrai. La révolte, je voulais la porter au dehors, dans le monde, la société où je m'inscrivais. Un coup de pied pour abattre l'édifice croulant. Un coup de poing et un coup de gueule pour mettre à mal les idées héréditaires et lénifiantes, le patrimoine sacré des endormeurs » (1947 : 229).

¹⁶ Entretien filmé (EHESS, 1995).

Balandier, dont *Tous comptes faits* rend compte d'une passion pour les voyages et l'aventure présente dès le plus jeune âge¹⁷, entame des études d'ethnologie à l'Institut d'ethnologie alors qu'il a 20 ans, puis en 1945, de retour du maquis, il intègre le musée de l'Homme où il effectue des « tâches muséographiques ingrates » (*ibid.* : 115). C'est la confirmation d'une vocation :

« Ce demi-Trocadéro était le palais des cultures et de l'aventure humaine [...]. Je le découvris avec ferveur, y entrant en civilisations comme on entre en religion. Je ne devais pas être le seul, car l'on ne pouvait y parvenir qu'en ayant la vocation et l'esprit du dénuement » (*ibid.* : 114).

C'est au musée de l'Homme que Balandier s'entretient pour la première fois avec Leiris :

« J'occupais un recoin encombré d'objets dans la grande salle du département de l'Afrique noire. Il se tenait, enfermé des journées entières, à l'intérieur de l'un des deux bureaux enclos dans cette pièce. Je le voyais passer lorsque mon travail me fixait longtemps sur place ; j'hésitais à l'aborder [...]. Il brisa lui-même l'obstacle par un effort que je pus mieux mesurer ensuite, afin de m'orienter, de m'éclairer de sa propre expérience, et de provoquer l'échange des confidences. Je garde le souvenir précis de notre premier entretien ; il fut décisif » (*ibid.* : 115).

Balandier revient sur cette rencontre dans le compte-rendu à *Miroir de l'Afrique*, écrit à sa parution dans la collection Quarto chez Gallimard (2003 : 37-40). L'admiration qu'il voue à Leiris s'est nourrie de la lecture, avant qu'il ne le rencontre, de *L'Âge d'homme* et de *L'Afrique fantôme*. De ce dernier livre, il écrit :

« J'étais lecteur avant même de partir en Afrique, bien avant que Paris ait été libéré, d'une édition de *L'Afrique fantôme* ayant échappé aux destructions de la censure allemande et que j'avais réussi à récupérer » (2003 : 47).

« Ce que je voulais y trouver, c'était d'abord les raisons d'accomplir une rupture, d'être ailleurs afin d'échapper à tous les enfermements. Je retenais les vertus que Leiris attribuait au voyage, le regardant 'comme une aventure poétique, une méthode de connaissance concrète, une épreuve, un moyen d'arrêter la vieillesse...' » (*ibid.* : 38).

Le titre d'*Afrique ambiguë*, et, plus généralement, l'ensemble de son travail autobiographique sont marqués de l'empreinte de Leiris. Pour écrire *Tous comptes faits*, Balandier dit avoir eu pour « exemple¹⁸ » *L'Âge d'homme* : « Inimitable et redoutable, c'est une autobiographie impitoyablement sincère où l'événement individuel devient l'élément d'une vérité portée au-delà de l'aventure personnelle » (1977 : 118). Et c'est à Leiris qu'il fait lire le manuscrit et dont il obtient le soutien et l'entremise pour la publication : « Leiris le lut, l'estima et m'encouragea à le publier » (*ibid.* : 119). Leiris incarnait précisément, représentant en cela de la tradition ethnologique française¹⁹, la

¹⁷ Il aime les gares et les trains en partance, il ne cesse de penser « voyages, avions, navires [...] » (1947 : 50) et affirme « ses goûts d'aventure » (*ibid.* : 154).

¹⁸ Dans *Civilisés, dit-on*, Balandier dit que *Tous comptes faits* est « né sous l'impulsion de Leiris » (2003 : 25).

¹⁹ Sur « l'ethnologie française entre science et littérature », voir Debaene, 2010. Vincent Debaene considère *Afrique Ambiguë* comme le « deuxième livre » de Balandier, le pendant « littéraire » de l'œuvre scientifique de l'africaniste (2010 : 19). On regrettera, dans ce livre, le peu de considération pour l'œuvre « autobiographique » de Balandier. *Tous comptes faits*, qui est référencé dans la bibliographie qui figure en fin de livre, ne voit aucun développement au sein du texte.

tension et le double exercice de la littérature et de l'anthropologie : au musée de l'Homme, « sa passion s'y dédoublait, l'anthropologie de ce côté, l'œuvre poétique, littéraire, de l'autre côté, celui du retrait dans l'intimité » (2003 : 47). Cette double passion animait également Balandier, et Leiris l'autorisait à cultiver les deux versants. Des tentatives d'écriture littéraire, au cours des années qui suivent la découverte de l'Afrique, sont révélées dans *Histoire d'autres* (op. cit. : 120-121) et *Afrique ambiguë* lui donne à renouer, une fois encore, avec une écriture libérée des astreintes académiques, plus libre dans ses mouvements et plus expressive. Une liberté permise par l'autobiographie. Cependant, l'entrée en ethnologie, sans effacer le « besoin littéraire » (2003 : 38), allait prendre, chez Balandier, des allures d'abandon définitif d'une carrière littéraire. Michel Leiris est, en outre, crédité de l'avoir introduit dans les milieux parisiens de l'intelligentsia et de l'art (1977 : 117-118 ; 1997 : 229-230). Leiris représente également le choix de ce continent, dont il allait devenir un des spécialistes internationalement reconnus et auquel il allait être rattaché sa vie durant : « C'est de Leiris que je reçus l'impulsion principale me conduisant à choisir l'africanisme, alors que j'étais encore indécis » (2003 : 38). Et c'est à Leiris, encore, et Denise Paulme également²⁰, qu'il reconnaît le mérite de l'avoir soutenu au moment de son départ pour le Sénégal – il avait été recruté en tant que chercheur par l'Office de la recherche coloniale et affecté à l'Institut français d'Afrique noire de Dakar. Le voyage, en avion depuis l'aéroport de Bourget, et l'arrivée à Dakar constituent des *topoi* repris à chaque exploration « autobiographique ».

Cette Afrique, avant que d'y avoir posé les pieds, elle a été rêvée voire délirée à mesure que le départ se profilait : « J'imagine la femme peule portant sa cruche d'eau, les fêtes où tous dansent et rient à pleines dents (la joie est un fruit exotique), les villages où les hommes se groupent en 'fraternités'... C'est du délire. Il faut replacer la carte au fond de la malle, pousser le couvercle » (1947 : 235). Et la fascination qu'elle a exercée remonte bien avant la rencontre avec Leiris. Le seul souvenir d'enfance que se permet de relater Balandier dans *Afrique Ambiguë* – il bénéficie, écrit-il, de sa « complaisance » – concerne justement celui qu'il a institué « à l'origine de [s]es premières rêveries africaines ». Un camarade de classe, au cours d'une récréation, lui montre la photographie d'un oncle, « coupeur de bois au Gabon » (1957 : 5), aux côtés d'un noir qui tient en ses mains une tête de gorille : « Nous fîmes le serment de nous enfuir – plus tard – pour aller rejoindre cet oncle invincible, symbole de la puissance mâle et de l'aventure » (*ibid.*). Dans *Tous comptes faits*, il associe son désir d'Afrique à Paul Claudel (1947 : 154-155) et Joseph Conrad n'est pas loin (1957 : 11), tout comme il l'avait été pour Leiris et Malinowski. En 1977, Balandier revient sur « les cheminements qui [l]e menèrent à l'Afrique », il évoque, cette fois, « l'imaginaire d'une enfance nourrie de souvenirs exotiques » du côté maternel et paternel (1977 : 37-38)²¹. L'Afrique, une fois l'ethnologie embrassée, va en venir à incarner tout ce à quoi le jeune Balandier aspire. Elle est l'ailleurs parce qu'« autre chose » (1947 : 156), elle est la rupture possible avec l'Europe meurtrie par la guerre, avec les errements de l'adolescence, avec l'ennui, elle est le « remède au mal » (Mary, 2017 : 16) et le re-commencement désiré :

²⁰ Il avait fait connaissance de Denise Paulme, dont il avait « reçu certains des moyens de [s]a formation » (1977 : 39), et de son mari André Schaeffner au musée de l'Homme. Le couple l'avait reçu à son arrivée à Dakar (*ibid.* : 40).

²¹ Voir aussi les pages 104 à 112 de *Conjugaisons* (1997).

« Je me voyais aidant à la libération des indigènes. L'Afrique était ma terre de salut, mon domaine ; j'y aspirais comme les Hébreux de l'exode au pays de Chanaan » (1947 : 155).

« Ça [partir], extirper les habitudes, notamment cette manie d'écrire pour écrire [...] qui me harcèle encore ; j'aurai des tâches plus sérieuses que ces sortes de jeux. Ça signifiera surtout, rupture avec un monde qui me dégoûte, un ordre auquel je ne crois pas ; une façon de prendre du recul. » (*ibid.* : 233-234).

Se faire ethnologue – et *Tous comptes faits* le proclame, il l'est devenu et de manière officielle²² – partir pour le terrain, c'est pour Balandier, l'espoir d'une *renaissance* à laquelle on ne peut accéder toutefois qu'une fois le bilan fait, ce à quoi prétend, nous l'avons dit, cette œuvre autobiographique de jeunesse : « J'étais libéré, j'abandonnais avec mon manuscrit le vieil homme de vingt-cinq ans que je ne voulais plus être, je pouvais penser au départ. J'arrivai au Sénégal en mai de cette même année » (1977 : 119).

Conclusion

Les années 1945-1947 constituent, pour le jeune homme qu'est alors Balandier, des années de bascule. L'aversion qu'il dit avoir ressentie pour l'Europe à la sortie de la Deuxième Guerre mondiale – qu'il aura débuté en étudiant et enseignant et qu'il aura terminé maquisard dans l'ancienne région de Franche-Comté –, l'ennui qui le saisit au retour de Paris, ces sentiments rendent le départ inévitable. L'Afrique, imaginée, rêvée, désirée, conjugue l'espoir de l'évasion et l'impatience de l'enquête de terrain. Exalté par l'imminence du voyage, il écrit en quelques semaines un livre, *Tous comptes faits*, qui va, les œuvres s'accumulant et, pour certaines s'enclenchant dans ce premier ouvrage, devenir pièce fondatrice de ce qui sera considéré par son auteur comme un « projet » autobiographique. C'est sans doute pour cette raison que Balandier ne l'évincera ni ne l'oubliera, lui accordant un destin autre que celui des premières œuvres répudiées par leur créateur. L'anthropologue français sait la valeur de l'acte fondateur. *Tous comptes faits* va être de ceux-là mais aussi, de manière conjointe, il est acte de renoncement. Ce livre orchestre le passage à la vie d'homme de terrain. Balandier sera anthropologue, il ne sera pas écrivain²³. Et le devenir anthropologue passe par l'Afrique. *Tous comptes faits*, dans son effort comptable, liquide enfance et jeunesse françaises. Adoubé par des africanistes de renom, Griaule, Leiris, Paulme, Schaeffner, Balandier part dans leurs pas mais, très vite, il quitte les sentiers déjà battus pour ceux qu'il va, durant plusieurs décennies, s'appliquer à tracer. Tout comme il se sera conçu comme le produit de l'histoire turbulente de son pays²⁴, Balandier n'aura de cesse de penser l'Afrique prise dans les mouvements tumultueux, faits de circonvolutions et d'accélération, de l'histoire contemporaine.

²² « C'est pourtant vrai que je suis maintenant ethnographe officiel (et non plus amateur, 'bénévole' comme c'était indiqué lors de mes premières années d'études), sociologue des Noirs africains. 'Ethnographe', une dénomination acceptable ; (aux premiers temps de mon engouement je la rapprochais de 'médecin' – profession que j'aurais voulu exercer si je n'étais malade à la vue du sang – et de 'profession libérale', que j'aimais à cause de l'adjectif 'libéral'), mais je lui aurais préféré celle d'explorateur'. Une étiquette qu'on ne colle pas à tout le monde. L'explorateur c'est l'homme farouche – à l'œil vif et au pied léger, comme il se doit – ami des bois et de la liberté » (Balandier, 1947 : 231).

²³ Même si, nous l'avons dit, d'autres tentatives d'écriture littéraire auront lieu après *Tous comptes faits* sans qu'aucune d'entre elles ne donnent, cependant, lieu à une publication.

²⁴ Pour Balandier, les « moments autobiographiques » qui parsèment le parcours scientifique permettent de prendre la portée de ce qui nous a produit. Et pour Balandier, ce qui l'a produit c'est, selon lui, non pas l'université française mais l'histoire turbulente française et européenne (2010 : 48).

Tout au long de son parcours scientifique, il reviendra, depuis plusieurs « lieux », à l'autobiographie, cultivant ainsi un certain goût de l'écriture, davantage pour réfléchir au monde qui l'aura vu grandir et évoluer et pour faire le « bilan » de ce qui a été accompli que par penchant introspectif et égocentriste. La narration de soi balandierienne, kaléidoscopique²⁵, est traversée par l'Histoire, est traversée d'autres, de leurs histoires, de leur monde. Elle conjugue le proche et le lointain, selon un même mouvement de va-et-vient qui marque l'ensemble de sa recherche scientifique.

²⁵ La première partie d'*Histoire d'autres* (1977) est intitulée « kaléidoscope ».

Références bibliographiques

Balandier G.,

1947, *Tous comptes faits. Roman*, Paris, Éditions du Pavois.

1957, *Afrique ambiguë*, Paris, Librairie Plon, Pocket.

1977, *Histoire d'autres*, Paris, Éditions Stock.

1980, *Le pouvoir sur scènes*, Paris, Balland.

1985a, *Le Détour : pouvoir et modernité*, Paris, Fayard.

1985b (1955), *Sociologie des Brazzavilles noires*, Paris, Presses de Sciences Po (P.F.N.S.P.).

1988, *Le Désordre : éloge du mouvement*, Paris, Fayard.

1997, *Conjugaisons*, Paris, Fayard.

2003, *Civilisés, dit-on ?*, Paris, PUF.

2009, *Le dépaysement contemporain. L'immédiat et l'essentiel. Entretiens avec Joël Birman et Claudine Haroche*, Paris, PUF.

2012, *Carnaval des apparences ou Nouveaux commencements ?*, Paris, Fayard.

Balandier G., Steinmetz G. et Sapiro G.,

2010, « Tout parcours scientifique comporte des moments autobiographiques », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 185/5 : 44-61.

Copans J.,

2014, *Georges Balandier. Un anthropologue en première ligne*, Paris, PUF.

Debaene V.,

2010, *L'adieu au voyage. L'ethnologie française entre science et littérature*, Paris, Gallimard.

Denis B.,

2006, « Politiques de l'autobiographie chez Sartre », *Les Temps Modernes*, 641/7 : 149-167.

Lejeune P.,

1980, *Je est un autre. L'autobiographie de la littérature aux médias*, Paris, Le Seuil.

2008, « L'autobiographie et l'aveu sexuel », *Revue de littérature comparée*, 325 : 37-51.

Mary A.,

2017, « Ethnographie de soi sous le 'zéro équatorial'. Le chantier autobiographique de Georges Balandier », *L'Homme*, 221 : 11-40.

Entretien filmé

1995, « Une anthropologie des moments critiques : entretien avec Georges Balandier » [en ligne], EHESS.
 URL :
https://www.canal-u.tv/video/ehess/une_anthropologie_des_moments_critiques_entretien_avec_georges_balandier.
 14097

Delphine Manetta est docteure en ethnologie et membre du CANTHEL. S'étant attachée à définir l'éligibilité dans des villages jàa du Sud Ouest du Burkina Faso dans le cadre de sa thèse, elle a élaboré un modèle spatial du pouvoir basé sur les deux formes que sont la maison et la route. Ses recherches actuelles visent à éprouver la portée heuristique de ce modèle en l'appliquant à l'étude de la parenté jàa en milieu urbain (Ouagadougou et Bobo-Dioulasso). Sa réflexion invite, en outre, à repenser la notion d'espace. Surface inventée par la pensée et les pratiques, l'espace doit aussi être conçu comme un relief historique essentiel dont la morphologie participe à déterminer les rapports de pouvoir.

Mots-clés : parenté – inégalité – pouvoir – symbolique – mutation

La parenté dans l'anthropologie de Georges Balandier. Objet et modèle de mutation

Delphine Manetta,
université Paris Descartes

Les références à la parenté, ses formes et ses pratiques, se limitent à des incursions éparées dans l'œuvre de Georges Balandier. La question a effectivement intéressé cet éminent anthropologue français, dont nous regrettons la disparition, bien qu'elle se soit progressivement dissipée dans ses textes. Comment comprendre le traitement différentiel de la parenté dans l'œuvre de Georges Balandier, tant le caractère diffus de ses analyses que l'occultation graduelle de l'objet dans ses écrits ? La parenté constitue le prisme par lequel, dans cette contribution hommage, nous apprécierons le legs de ce chercheur érudit à l'anthropologie politique. La place que Georges Balandier a accordée à la parenté dans ses textes tient à la définition du politique qu'il a cherché à préciser au cours de ses recherches, tout autant qu'elle illustre le développement d'une réflexion ethnologique vers une perspective anthropologique.

Voulant déterminer les logiques de transformation des rapports de domination, il a envisagé le politique comme une dynamique inégalitaire gouvernée par un déséquilibre fondamental. Car c'est bien le regard toujours attentif aux contrastes, aux décalages et aux contradictions qui caractérise l'approche de Georges Balandier et constitue l'un des traits saillants de ses travaux. Il n'a pas fait école, ni proposé de modèle théorique applicable à l'étude des sociétés humaines, bien que nombre d'anthropologues ont revendiqué son héritage. En revanche, il a été le créateur d'une méthode d'analyse soucieuse d'examiner les changements agissant dans les sociétés et les cultures, que l'ethnographe ne peut définir qu'en s'attachant au quotidien de ceux qu'il a choisi d'étudier (Balandier, 1983). Les pratiques, les

croyances et les représentations, qui sont saisies dans le vécu et par l'événement, apparaissent alors comme les signaux d'une « situation » que l'ethnologue se doit d'analyser. Or, tout en affirmant que la « mutation » est conjoncturelle, Georges Balandier a également souligné sa nature structurelle. Sa réflexion a en effet évolué d'une ethnologie des transformations des relations de domination dans les sociétés africaines, où « tradition » et « modernité » sont indissociables, à une anthropologie politique visant à établir la dualité intrinsèque de tout pouvoir. La place attribuée à la parenté et à son traitement dans les textes de Georges Balandier informe de cette transition. Force est en effet de constater que deux périodes marquent son œuvre. La première période se distingue par la volonté du chercheur de définir l'objet de l'anthropologie politique, partant de son ethnologie de la société brazzavilloise, où il s'attache à comprendre l'inégalité et les formes de la dépendance. La parenté est alors envisagée comme une relation en actes, dont la déstructuration procède de la domination coloniale. Les transformations qui ont affecté les rapports parentéaires apparaissent comme le marqueur du caractère réticulaire du politique, ce que nous verrons dans le premier point. Articulée aux représentations des individus et des groupes, la parenté se présente, en outre, comme le prototype de deux formes de « mutation », endogène et exogène, dont Georges Balandier a voulu fonder la « sociologie » (1971). Dans le second point, nous montrerons que la parenté n'est donc pas seulement une relation inégalitaire perméable au changement. Elle modélise également, dans les analyses de Georges Balandier, les dynamiques élémentaires du politique que sont l'opposition et la solidarité. Les relations parentéaires sont alors érigées comme un modèle conceptuel pour penser le pouvoir et sa « vulnérabilité » intrinsèque. Or cette « vulnérabilité » n'apparaît qu'à la condition de penser l'inégalité de manière tensionnelle, comme ordonnée en vertu d'antagonismes, ce que révèle l'étude de leur mise en scène rituelle. L'intérêt de Georges Balandier pour l'expression rituelle et symbolique de l'inégalité devient ainsi le révélateur de l'orientation de ses réflexions ultérieures sur le politique : le renversement ritualisé des rapports de domination indique que la contestation participe à la légitimation du pouvoir. Une seconde période marque alors son œuvre. Tandis qu'il a consacré ses premières analyses à la tension entre « tradition » et « modernité », qu'il pense empiriquement dans le cadre des pratiques de la parenté brazzavilloise et théoriquement comme la source d'inégalités structurantes et universelles, son attention s'est focalisée, dès les années 1960, sur le conflit et ses manifestations rituelles dans les sociétés précoloniales. La parenté disparaît alors progressivement de ses textes, au profit d'une anthropologie politique comparative se concentrant sur la dimension dramatique et la « théâtralité » du pouvoir, que conceptualise la dialectique de l'ordre et du désordre (1988, 2001).

Parenté et liens « de fortune » dans la « situation coloniale » : une vision réticulaire de l'inégalité

Dans l'anthropologie dynamiste, la parenté n'est pas un objet d'étude à part entière. Elle est une des voies par lesquelles se construit le politique, lequel ne peut être réduit à l'existence (même contrariée) d'un appareil étatique. Edward E. Evans-Pritchard et Edmund Leach, dont Georges Balandier a reconnu l'héritage dans l'histoire de l'anthropologie politique (2007 : 19-25), l'ont bien montré dans

leurs travaux respectifs. Edward E. Evans-Pritchard, qui est considéré comme le fondateur de l'anthropologie politique, est en effet l'auteur de trois ouvrages fondamentaux, tous publiés en 1940 : *The Nuer*, *The Political System of the Anuak of the Anglo-Egyptien Sudan* et, en collaboration avec Meyer Fortes, *African Political Systems*. Georges Balandier lui a attribué le mérite d'avoir mis en exergue l'existence de formes plurielles de gouvernement, y compris dans des sociétés que l'on pensait être dépourvues d'institutions politiques. À Edmund Leach, auteur du livre *Political Systems of Highland Burma* (1954) consacré à l'analyse de la société kachin de Birmanie, Georges Balandier a reconnu d'avoir conceptualisé l'instabilité fondamentale des structures politiques au travers de la dynamique oscillatoire¹. Dans l'ouvrage *Anthropologie politique*, Georges Balandier a ainsi affirmé que les travaux produits à partir des années 1930, qui font une large place à la parenté, ont permis « une meilleure délimitation du champ politique » et « une meilleure appréhension de la diversité de ses aspects » (2007 : 16). Ces travaux ont en effet opéré un véritable renversement dans la conception anthropologique du politique : tandis que la parenté a longtemps été pensée comme un mode d'organisation excluant de fait le politique², elle devient un rouage et un instrument de sa production. Ces réflexions, dans le sillage desquelles se situe l'anthropologie dynamiste, révèlent le politique par une sorte de contournement, un « détour », les relations contribuant à sa délimitation étant à la fois hétérogènes et précaires. Or, dans les analyses de Georges Balandier, ce « détour » n'est pas seulement la condition d'une science anthropologique comparative (1985a). Il permet également de décrire l'activité et de circonscrire les bornes du politique en adoptant un regard exhaustif sur le social, en révélant la « morphologie », si nous reprenons l'expression de Marcel Mauss (2002), des sociétés africaines. Son étude de la ville de Brazzaville au Congo, en particulier des quartiers Poto-Poto et Bacongo, en témoigne. Observant la précarisation du système lignager et clanique, l'ethnologue se trouve obligé de repenser les formes de la dépendance et les attributs du pouvoir en milieu urbain.

Dans sa *Sociologie des Brazzavilles noires* (1955a), Georges Balandier a en effet montré que la ville est le lieu d'une « socialité inventive » (1985b : XVII) qui a affecté les rapports de parenté. D'une part, l'exode rural et la précarité économique ont réactivé certains liens parentélares de solidarité, notamment entre parents citadins et ruraux qui se visitent mutuellement, entre aînés et cadets ou encore entre oncle et neveu migrant et vivant ensemble en ville. D'autre part, l'organisation spatiale de la ville (la circonscription de lots d'habitation et leur exigüité) et sa situation géographique (la distance géographique avec le village) ont contribué au délitement des relations parentélares, lignagères et claniques. La parenté urbaine se concentre autour du groupe résidentiel, qui est le plus souvent formé par le couple de parents et sa descendance, élargi parfois par la présence d'un neveu ou d'un frère cadet. En outre, dans de rares cas, la parenté urbaine se fait plus

¹ Sans le savoir, sans doute, Edmund Leach a reproduit une thèse formulée par Robert Montagne, lequel s'est intéressé au système politique berbère (Maroc). Voir Fabietti, 1999.

² Une opposition était établie entre les sociétés conçues comme dépourvues d'organisation politique – parce qu'elles sont fondées soit sur le *status* et la parenté (Henry Maine), soit sur les personnes ou les relations personnelles (Lewis Henry Morgan) – et les sociétés politiques qui disposent, quant à elles, d'un appareil étatique.

« aberrante » – le terme est de l'auteur. Elle regroupe des « groupes de sœurs », essentiellement des veuves non remariées qui vivent avec leurs enfants, des grands-parents et leurs petits-enfants ou encore des couples sans enfants (1955a : 131). Les pratiques urbaines de parenté manifestent ainsi la liberté acquise par les individus et les groupes de citadins qui font le choix de certains liens parentélares plutôt que d'autres dans le contexte particulier de la ville.

Le vide relatif laissé par la parenté « traditionnelle » du fait de l'exode a contribué au développement de relations électives. Celles-ci résultent de groupements originaux, tels les associations d'originaires, d'épargne ou d'homonymes, les groupes religieux ou encore les sociétés de travail. Ces liens préférentiels ont participé à l'altération des relations de parenté, en se déployant sur leurs marges, à l'exemple des relations clientélistes qui mettent en réseau les groupes et les individus (1969). La pluralisation des liens affectifs fait ainsi de la ville un lieu de « dépaysement », où les individus expérimentent une socialité « de fortune » et « de transition » (1955a : 135) devant compenser la médiocrité des conditions de vie citadine.

D'un point de vue structurel, la parenté ne se présente donc plus comme un code ordonnant systématiquement la position et le rang. Elle est, au contraire, « distendue », si bien que les citadins ont la possibilité de « se dérober » – les expressions sont de l'auteur – vis-à-vis de certaines obligations et contraintes parentélares. Les aménagements conjoncturels de la parenté dans le contexte urbain témoignent ainsi des transformations du système « traditionnel » des inégalités, qui insérait les individus dans des lignages et des clans. C'est toute l'architecture des liens de dépendance qui s'est trouvée bouleversée par la colonisation :

« C'est ainsi que le colonisateur a effectivement provoqué un mouvement de libération des esclaves par rapport aux hommes libres, des femmes par rapport aux hommes, des jeunes générations par rapport aux aînés et même, pourrait-on dire, des vivants par rapport aux morts dans la mesure où la christianisation a détaché ceux-là des cultes traditionnels. Ce faisant, l'origine de l'autorité et de la puissance a été déplacée, rendue étrangère ; la dépendance n'est plus apparue comme inscrite dans la tradition ('voulue par les ancêtres', diraient les Noirs), comme un fait de quasi-nature, elle a été vécue comme imposée par une société absolument étrangère. » (1952 : 16).

Comment comprendre, dans le contexte de la domination coloniale, le mode de constitution des groupes urbains et les mécanismes de la dépendance ? Si la parenté « traditionnelle » ne régule plus le régime des inégalités, comment se définissent les statuts hiérarchiques en ville ? Ceux-ci tendent à être fixés par la nouvelle organisation économique créée par le colonisateur français. Georges Balandier a précisé que cette reconfiguration tient à la structure de la ville elle-même : marché de travail où affluent des ruraux en quête d'argent, la capitale coloniale est aussi un marché de consommation. Une certaine conception de la réussite et du prestige se développe en ville, rivalisant avec celle de l'aïnesse et des relations de pouvoir telles que les déterminent les appartenances parentélares.

Constatant les effets destructurants de la nouvelle économie sur le mode de définition des inégalités, Georges Balandier s'est interrogé sur l'existence de classes

sociales en Afrique (1965). S'il est indéniable que les groupes urbains ne reproduisent pas l'organisation lignagère et clanique en milieu urbain, ils ne forment cependant pas pour autant des classes sociales, à l'exception néanmoins du groupe des dirigeants³. Les transformations économiques générées par la colonisation ont érodé la parenté lignagère et clanique, dont il subsiste néanmoins des restes, sans faire émerger de classes sociales. Selon Georges Balandier, les Brazzavilles noires incarnent, en cela, la création d'une société nouvelle, qui n'est ni une « ville blanche » ni « une ville noire », comme l'a par ailleurs affirmé Max Gluckman au sujet du Zoulouland sud-africain sous la domination anglaise (1940a, 1940b). La caractéristique première de la ville réside de ce fait dans le paradoxe. Georges Balandier a en effet affirmé que :

« Les sociétés étudiées aujourd'hui en Afrique Noire résultent du conflit de deux principes de structuration et d'organisation qui sont contradictoires : d'une part, la parenté large – les 'liens du sang' –, l'alliance et la justification mythique de l'ordre des rapports sociaux ; d'autre part, les différenciations et les compétitions qu'implique [sic] l'économie de marché, le 'rationalisme économique' et les calculs auxquels se trouvent de plus en plus contraints les individus et les groupes. Cette transformation introduit l'Africain dans un univers social plus hétérogène et plus instable, mais aussi plus abstrait que celui régi par la coutume jusqu'à une date récente » (1960 : 6-7).

Parce que les groupes urbains ne sont ni entièrement ordonnés par la parenté lignagère et clanique « traditionnelle », ni organisés en classes sociales, l'anthropologue se trouve dépourvu des moyens de penser l'organisation de la nouvelle société urbaine. Force est cependant de constater que sa caractéristique essentielle est d'être un objet historique inédit et l'épicentre d'une domination étrangère. Observant la nature hétérogène et mouvante des liens de dépendance, comment penser les inégalités dans le groupe, dont les membres sont tantôt liés par l'appartenance ethnique ou religieuse, tantôt par la résidence, tantôt par le travail ou les activités économiques, etc. ? À défaut de fournir des concepts nouveaux, Georges Balandier s'est toutefois attaché à mettre en lumière les logiques de transformation des inégalités dans les sociétés africaines. Dans le contexte des années 1950, il a ainsi introduit une véritable révolution méthodologique : il a montré l'importance de penser le mélange du « traditionnel » et du « moderne » dans la production conflictuelle des inégalités au sein de groupes originaux. Il a porté son attention sur les changements, en centrant sa réflexion sur les contraintes imposées par les liens de dépendance et les phénomènes de « dérobade » dans la construction des rapports sociaux. Il a identifié plusieurs « types individuels » de citadins (1955a : 209-233), chacun révélant les ajustements liés à la domination coloniale. En ce qui concerne la parenté, Georges Balandier a constaté que les « conditions familiales particulières auxquelles se trouvent soumis la plupart des citadins » ont impliqué des changements pluriels, « survenus dans les rapports entre les sexes, le nombre élevé de jeunes hommes célibataires et isolés, la réduction du champ de la parenté auquel participe l'individu, la transformation radicale des relations économiques entre membres d'un même groupement », qui ont imposé

³ La question de l'inexistence de la classe ouvrière en Afrique a notamment été discutée par Michel Agier, Jean Copans et Alain Morice dans l'ouvrage collectif *Classes ouvrières d'Afrique noire* (1987).

« un bouleversement complet des comportements fondamentaux » (*ibid.* : 233). Par ailleurs, l'insécurité, a-t-il affirmé, est le sentiment dominant des citadins de Brazzaville.

L'ethnologie des Brazzavilles noires proposée par Georges Balandier se présente comme une « phénoménologie des mutations sociales » (1971 : 97), en particulier celles qui ont dérégulé la parenté, dont les anthropologues français de l'époque, notamment Claude Lévi-Strauss, ont surtout décrit la stabilité. Or, selon Georges Balandier, pour comprendre la parenté, l'anthropologue doit s'extraire « du cadre étroit de la parenté » (2007 : 61) et de son formalisme apparent. Loin d'être un code pré-régulant le social, il faut penser la parenté comme une expérience vécue au sein des groupes et des sociétés dans lesquels elle introduit des inégalités. Elle établit des rapports tensionnels de domination, tout comme le contexte historique et géographique participe à sa recomposition.

Considérée comme une pratique instable, dont les aléas résultent de la domination coloniale, la parenté est également envisagée par Georges Balandier comme une inégalité contestée. C'est en quoi l'étude des seuls aspects formels et normatifs de la parenté conduit nécessairement à occulter le fonctionnement problématique des systèmes de différenciation qui s'opèrent effectivement dans les sociétés. Le dynamisme intrinsèque de la parenté procède d'un contexte que l'anthropologie ne peut passer sous silence parce qu'il commande la compréhension « situationnelle » du politique. Plus fondamentalement, si la parenté apparaît comme une pratique précarisée, une relation en actes non déterminée par avance, elle figure en outre les principes même du changement. Dans le point suivant, nous montrerons que, dans l'anthropologie de Georges Balandier, les modèles de la relation père-fils et de l'union des sexes incarnent des prototypes de rapports inégalitaires conceptualisant les deux dynamiques, interne et externe, de la « mutation » dans les sociétés humaines. L'analyse ethnographique de la parenté brazzavilloise, d'une part, et l'assimilation de ces modèles parentélares à deux formes élémentaires de la dynamique politique, d'autre part, témoignent ainsi de la place accordée par Georges Balandier à la tension entre « tradition » et « modernité ». Considérée d'un point de vue empirique, la tension entre « tradition » et « modernité » explique les reconfigurations de la parenté en contexte urbain et colonial. Envisagée d'un point de vue théorique, elle annonce l'intérêt que Georges Balandier portera au conflit, dont il affirme qu'il agite toutes les sociétés, en tous lieux et en tout temps, ainsi qu'à son expression rituelle et symbolique. Sa réflexion acquiert alors une dimension anthropologique, considérant que la dialectique de l'ordre et du désordre est non seulement l'indicateur de l'historicité des sociétés humaines, mais également un invariant universel marquant le pouvoir d'une dualité fondamentale.

La filiation et l'alliance comme modèles de la « mutation » : vers une analyse symbolique du politique

Dans son livre *Anthropo-logiques* (1985c), Georges Balandier discute l'opposition entre « tradition » et « modernité » censée éclairer les différences entre sociétés occidentales et sociétés extra-occidentales, ces dernières devant incarner la fixité, le règne de l'ordre et le refus de l'histoire. Elles seraient pseudo-historiques selon Bronislaw Malinowski, soumises aux injonctions des chartes mythiques selon

Lucien Lévy-Bruhl ou encore « froides » et réticentes au changement selon Claude Lévi-Strauss. Bien qu'il ait déjà contesté cette assomption dans ses propres recherches de terrain au Congo et au Gabon, Georges Balandier a systématisé la critique de cette opposition artificielle et évolutionniste en questionnant son fondement épistémologique dans son ouvrage. Il affirme que la distinction entre « tradition » et « modernité » repose sur une « illusion de l'optique scientifique » (*ibid.* : 212). Toutes les sociétés sont « le produit d'une histoire turbulente, créatrice et destructrice des pouvoirs et des institutions » (*loc. cit.*). Il fonde ainsi la portée universelle de l'anthropologie dans l'ancrage commun des sociétés dans l'histoire et le politique, soulignant qu'il n'existe pas plus de société anhistorique que de société égalitaire. L'opposition entre « tradition » et « modernité » est une mystification, les deux temporalités devant être envisagées de manière dialectique. Si toutes les sociétés sont en perpétuel progrès et perméables au changement, l'anthropologie se doit alors d'identifier les logiques sociales qui sont, en tous lieux, sources de clivages. Georges Balandier les a nommées « anthropo-logiques ». Deux d'entre elles ont cependant retenu notre attention : il s'agit de la relation père-fils et du rapport entre les sexes.

Les différences entre les générations et les sexes se présentent comme une sorte de « matière première » (*ibid.* : 55) de la domination. Expriment des rapports de parenté, respectivement la filiation et l'alliance, ces différences sont conçues, dans toutes les sociétés, comme un fond commun à l'origine d'inégalités qui seraient naturelles. Or, par-delà leur apparence essentielle, les rapports de domination dont ces différences sont le support contiennent en germes leur propre subversion. Autrement dit, bien que prenant l'allure d'une institution stable, la parenté est sans cesse menacée et toujours altérable. Elle semble donner l'« illusion sociale essentielle » (*ibid.* : 238) que l'ordre demeure, mais sa pérennité est un leurre. Or, pour le découvrir, la parenté doit être considérée, non plus seulement comme une relation vécue que le quotidien précarise, mais également au travers de la symbolique qu'elle charrie et de la mise en scène rituelle des relations inégalitaires qu'elle génère. La parenté doit être comprise au regard des catégories de pensée censées justifier l'inégalité, lesquelles à la fois autorisent la domination d'un groupe sur un autre et conditionnent sa révocation potentielle.

La parenté manifeste la dualité et la temporalité de la domination : elle institue des clivages au sein des sociétés et, de manière corollaire, constitue des solidarités dans l'opposition. Au travers des deux modèles fondamentaux de domination que sont le rapport père-fils et l'union entre les sexes, transparaît la définition balandérienne de la « mutation » (1971). Celle-ci s'opère par la contestation des inégalités, en introduisant des forces interne et externe de changement qui sont difficilement distinguables dans les réalités sociales. Tandis que le premier modèle tend à décrire un type endogène de transformation des hiérarchies politiques calqué sur la succession chronologique des générations, le second modèle révèle quant à lui un type exogène de changement, lié à l'intégration matrimoniale des femmes qui sont dotées du statut d'étrangères venues du dehors (1985c : 82).

« La question des générations est centrale, a signalé Georges Balandier, parce qu'elle exprime brutalement le problème de la reproduction sociale » (*ibid.* : 89) et génère une « relation tensionnelle » (*ibid.* : 88) entre les cadets et les aînés, dont la

relation père-fils est une forme emblématique. Bien qu'ils soient des termes classificatoires de parenté, les vocables « père » et « fils » « sont plus que les déterminants de la relation ou les éléments d'un code sociologique de l'âge ; ils renvoient à une 'scène' où s'évoquent des rapports de personnes : en général, ceux où se confrontent autorité et subordination, pouvoir de décision et dépendance, privilège et obligation » (*ibid.* : 99). Plus précisément, la relation entre un père et son fils suppose deux types distincts de supériorité : la séniorité relative et la séniorité absolue. La première est liée au remplacement des générations puisque, comme l'a plus tard affirmé Claude Meillassoux (1975), les aînés sont des anciens cadets et les cadets des aînés en devenir. La seconde s'enracine, comme les rapports de domination entre les sexes, dans une loi biologique⁴. Il s'agirait d'une « biologique », si nous paraphrasons Georges Balandier, de l'engendrement suivant l'ordre des naissances. En effet, la relation qui s'établit entre le père et le fils produit une supériorité impérative du premier à l'égard du second, si bien que « l'un des termes (le fils) 'n'est rien' tant que l'autre (le père) existe » (1985c : 126). La relation père-fils modélise donc un rapport d'inégalité entre les âges, tout comme elle contribue à établir la solidarité des fils vis-à-vis de leur ascendant. Elle traduit, selon Georges Balandier, la coexistence problématique de deux modèles antithétiques de société : la relation père-fils strictement dite incarne une version « inégalitaire et 'autoritaire' » tandis que le rapport d'engendrement, constituant la fratrie et établissant des liens frère/frère, représente une version « égalitaire et fraternelle ». En ce sens, « le 'commandement' régit la première, la solidarité totale, la seconde ». Tout se passe comme si chaque individu comportait alors « en *soi* la balance de l'inégalité et de l'égalité, de la contrainte et de la solidarité, de la séparation et de la fusion » (*loc. cit.* ; l'italique est de l'auteur). Le rapport père-fils figure la transformation continue et en chacun des rapports de domination entre les âges, même si les inégalités semblent se confondre avec l'ordre des naissances. Mais elle incarne surtout une relation-modèle de la tension inhérente aux rapports de domination, laquelle résulte ici de dynamiques internes. La relation père-fils organise le groupe des hommes par la discrimination des aînés et des cadets, la chronologie des naissances permettant son renouvellement temporel, et détermine l'accès matrimonial aux femmes. L'union des sexes, quant à elle, exemplifie la dynamique externe du changement, tout comme elle informe de l'orientation de la réflexion de Georges Balandier sur le rapport du pouvoir au symbolique.

Reprenant certaines des conclusions formulées par Claude Lévi-Strauss (1947), Georges Balandier rappelle que l'alliance matrimoniale est doublement politique. D'une part, l'échange des femmes est la condition de la reproduction physique du groupe, les hommes exerçant un monopole sur leur circulation et s'assurant qu'elles leurs demeurent soumises ; Françoise Héritier a complété les analyses de Claude

⁴ Ainsi que l'ont signalé Marc Abélès et Chantal Collard dans l'introduction d'un ouvrage collectif s'intéressant au rapport entre âge et pouvoir en Afrique, l'apport de la réflexion de Georges Balandier se situe dans la différenciation des ces deux ordres de séniorité : la première, qu'ils qualifient d'« optimiste », décrit l'aïnesse générationnelle et la vulnérabilité de la domination des aînés ; la seconde insiste, quant à elle, sur le rôle structurant de l'âge biologique dans la définition des clivages hiérarchiques. La réflexion de Georges Balandier a donc ouvert le champ aux études sur l'âge qui, à la différence des travaux antérieurs, réfutent l'existence d'« une dichotomie africaine : la notion de génération s'avérant opératoire surtout dans les systèmes à classes d'âge de l'Afrique orientale, et la notion d'aïnesse sociale (le rapport aîné/cadet) extrêmement pertinente pour l'analyse des systèmes sociaux d'Afrique de l'Ouest » (Abélès et Collard, 1985 : 12).

Lévi-Strauss en affirmant que la « valence différentielle des sexes » contribue à asseoir la domination des hommes sur les femmes (1981, 1996, 2002). D'autre part, l'échange des femmes permet de définir les groupes avec lesquels s'allier et ceux qui demeureront étrangers. L'alliance apparaît donc bien comme un dispositif permettant le passage de la nature à la culture, en modelant les relations « au-dedans » (femmes épousables et femmes non épousables) et « au-dehors » (alliance entre groupes échangeistes ou hostilité entre groupes ennemis). Cependant, si les femmes forment bien une « moitié nécessaire et subordonnée » aux hommes assurant la reproduction biologique et sociale du groupe, elles composent également une « moitié dangereuse » (1985c : 82). Certains mythes de création en témoignent. Parcourant les récits mythiques de plusieurs sociétés du continent africain, Georges Balandier a montré que la relation entre les sexes y est décrite comme un « rapport primordial » basé sur une « liaison d'engendrement » (*ibid.* : 33), mais aussi comme un rapport difficile qui résulte de la conjonction de contraires. Les rapports sociaux, affirme-t-il, « obéissent à la logique de l'opposition et de l'antagonisme, de la complémentarité tensionnelle », c'est en quoi « ils ont *dès l'origine et nécessairement* un caractère dynamique » (*ibid.* : 56 ; l'italique est de l'auteur). Deux remarques résultent de cette proposition. D'une part, la prohibition de l'inceste « fait plus que régler la sexualité humaine, elle 'dit' aussi que l'union de deux éléments à certains égards semblables ou 'parents' n'est pas socialement féconde », l'union des mêmes apparaissant « comme état zéro des relation sociales, non-relation et en quelque sorte l'inverse de l'union des différences » (*loc. cit.*). D'autre part, « le rapport d'altérité homme/femme, se transformant en complémentarité tensionnelle par le moyen du mariage, modèle un grand nombre de rapports sociaux, de représentations et d'agencements symboliques dans toutes les sociétés formées principalement sur la base de la parenté, de la filiation et de l'alliance » (*ibid.* : 56-57). Les pratiques d'inversion sociale étudiées par Max Gluckman (1954, 1963) parmi les Zoulou (Afrique du Sud), qui sont évoquées par Georges Balandier, manifestent l'influence primordiale de l'opposition des sexes et de la confrontation des deux « sociétés » féminine et masculine dans la conception des relations sociales. En effet, au cours d'un rite zoulou nommé *Nomkubulwana*, les femmes et les filles transgressent les normes de comportement attachées à leur sexe, en s'emparant des attributs masculins que sont les vêtements ou les armes, et exposent de manière outrageante leur féminité aux hommes, en se dénudant et en déclamant des chants obscènes. En outre, elles se rassemblent dans un champ éloigné du village pour y offrir des libations de bière à la déesse du jardin, un champ que Max Gluckman compare aux jardins d'Adonis. Selon Georges Balandier, le rite

« montre la nécessaire contribution des femmes à la reproduction et à la production, leur accointance avec la déesse civilisatrice et fécondante, le positif de leur activité. En ce sens, les hommes demandent l'accomplissement des rites qui garantissent la croissance des plantes cultivées et l'abondance des récoltes. Mais, à l'inverse, les femmes se présentent aussi en ces circonstances sous leur figure négative : elles brisent les usages prescrits et renversent un ordre qui les fait mineures et subordonnées, rituellement dangereuses, suspectes de sorcellerie, liées à l'impureté et au mal. Leur contribution à la société (le positif) justifie leur rébellion symbolique (le négatif) » (1985c : 77).

L'union des sexes peut ainsi être conçue comme une « relation de référence, ou relationmère », parce qu'elle introduit une « complémentarité chargée d'un dangereux dynamisme » (*ibid.* : 57). La dynamique externe du changement s'y trouve à l'état embryonnaire. L'union avec les femmes permet aux hommes d'obtenir une descendance, d'établir des partenariats et de cultiver les terres. Mais elle implique, par ailleurs, de se lier à un être différent, qui entretient une relation singulière avec la surnature et est perçu comme menaçant. Si les femmes sont reconnues comme le moyen de la survie du groupe que les hommes manipulent et s'échangent, elles sont également rangées du côté de la nature et de la surnature en étant associées à leur pouvoir destructeur. La « société féminine » est donc ambivalente, parce qu'« elle est requise là où sont les frontières et se font les passages : de la nature à la culture, de la reproduction à la production, de la société à ce qui lui est extérieur, de l'égalité à l'inégalité, des choses aux signes et aux symboles » (*ibid.* : 82-83). Ce faisant, la soumission de la « société féminine » à la « société masculine » vient de l'extranéité imaginée de la première tout en constituant l'argument de son intégration par l'alliance⁵. L'union des sexes repose bien sur la reconnaissance de différences donnant corps à la subordination des femmes et du féminin, mais elle implique la reconnaissance de pouvoirs féminins contredisant la toute-puissance de la domination des hommes et du masculin.

Le modèle de l'union des sexes instruit de caractéristiques essentielles de la mutation. Celle-ci résulte de la domestication d'une puissance exogène et transparait dans la ritualisation de la contestation de la domination des hommes par les femmes. Comprendre la « mutation » implique donc de considérer que « la contestation s'appuie d'abord sur l'imaginaire social ». Ainsi, en organisant « la bataille du sens et de la puissance, elle se construit selon un modèle messianique » (1971 : 83). C'est en quoi, selon Georges Balandier, « la sociologie des mutations appelle une sociologie de l'imaginaire » (*ibid.* : 97). En d'autres termes, c'est par le prisme du rite et du symbolique que l'on peut saisir le caractère problématique des inégalités, notamment celles, apparemment naturelles, qui sont édictées par la parenté. Le rite et le symbolique manifestent les discontinuités et les ruptures présentes dans les sociétés ou, si nous reprenons les mots de Georges Balandier, « les courants de changement sous les eaux mortes de la continuité » (1971 : 86). L'inégalité est structurelle et forme un invariant anthropologique, mais « l'imaginaire » permet aux détenteurs du pouvoir de demeurer les garants de l'unité du groupe de ceux qu'ils gouvernent. Georges Balandier a ainsi souligné un paradoxe : dans quelle mesure le désordre, menaçant toujours de bouleversement les rapports politiques et exprimé dans les rites d'inversion des hiérarchies, est-il aussi la condition de la pérennité du pouvoir ?

Partant d'une double lecture, empirique et théorique, de la tension entre « tradition » et « modernité », Georges Balandier aboutit à une réflexion anthropologique sur le pouvoir. Si les inégalités politiques sont toujours soumises au changement et objet de contestations ritualisées, comment comprendre l'universalité de la domination ? En d'autres termes, par-delà les différences structurelles et formelles des systèmes politiques, sur quel fond commun le pouvoir s'institue-t-il dans les sociétés humaines ?

⁵ Une analyse comparable est fournie par Marshall Sahlins, lequel affirme que l'alliance est une « forme élémentaire de la vie politique ». Voir Sahlins, 2008.

Pour le comprendre, Georges Balandier s'est intéressé aux modes de justification de la domination, affirmant que la légitimation des inégalités s'origine dans la « théâtralité » du politique. Or cette orientation nouvelle, centrée sur « l'imaginaire » du pouvoir, a coïncidé avec la disparition de la parenté dans ses écrits. Son article sur le sexuel et le social (1984) manifeste de manière éclatante cette transition dans ses travaux : ils évoluent de l'étude des relations de domination (les relations inégalitaires entre les sexes) à l'analyse de la symbolique du pouvoir (les références à la sexualité). La réflexion de Georges Balandier sur le pouvoir a donc évolué de la description des systèmes de relations réglant et dérégulant les inégalités politiques, lesquelles se définissent universellement par des jeux d'antagonisme et de concurrence, de solidarité et d'allégeance, à l'étude de leurs représentations. Relations dynamiques et représentations de l'inégalité composent le socle à partir duquel penser les rapports de domination afin de souligner l'ambivalence profonde du pouvoir. Selon l'anthropologue français, il faut en effet

« saisir le politique non seulement par la considération des institutions et actions qui en sont spécifiques, mais de toutes ses composantes – et notamment les plus mésestimées : symboliques et rituelles, verbales et imaginaires, psychologiques et 'théâtrocratiques'. La puissance, la domination, le pouvoir requièrent une mise en œuvre totale » (1985d : 311-312).

L'intérêt de Georges Balandier pour l'expression symbolique de la domination était cependant déjà sensible dans ses premiers textes. Citons, notamment, son étude sur les messianismes et les nouvelles églises kongo (1955a, 1955b) ou encore celle sur les rites de dons chez les Fang (bilaba) et les Ba-Kongo (malaki), dont il affirme qu'ils forment tous deux des « économodrames » et des « sociodrames » (1960, 1961), des mises en scène dramatiques des relations sociales et de leur bouleversement. Par ailleurs, dans un article intitulé « L'anthropologie africaniste et la question du pouvoir » (1978), Georges Balandier a souligné l'importance des travaux sur les royautes sacrées de James G. Frazer, qui s'est particulièrement intéressé à la dimension symbolique du pouvoir. Les textes de James G. Frazer doivent être lus, a-t-il préconisé, comme « une incitation à dépasser l'interprétation du champ politique par les relations et les institutions qui lui sont propres, les pratiques et les stratégies dont il est le lieu. Une incitation à mieux explorer l'espace mal connu que délimitent les phénomènes de pouvoir » (1978 : 7-8). Le livre *Le pouvoir sur scènes* (2006) marque la focalisation croissante de Georges Balandier sur la dimension « dramatique » du politique, les détenteurs du pouvoir s'assurant de leur maintien au sommet des hiérarchies par la « théâtrocratie ». Le pouvoir tient, non pas par la seule force ou la raison, mais il « ne se fait et ne se conserve que par la transposition, par la production d'images, par la manipulation de symboles et leur organisation dans un cadre cérémoniel » (*ibid.* : 23). Les symboles et les images produits par et pour le pouvoir en révèlent l'ambiguïté profonde : « sous l'ordre social, le désordre ; sous les institutions, la violence ; sous le pouvoir investi de la fonction de maintenir, le mouvement ; sous l'unité, les coupures irréductibles » (*ibid.* : 79). Le pouvoir est nécessaire parce qu'il garantit l'ordre dans la société dont il est l'expression magnifiée et idéalisée, bien qu'il reste cependant toujours vulnérable au changement et aux « turbulences » de l'histoire et apparaît comme l'instigateur du chaos.

Pour conclure, l'anthropologie de Georges Balandier invite à concevoir le politique comme une relation agitée par de multiples mouvements. Prenant pour objet d'étude l'inégalité dans les Brazzavilles noires, il a voulu comprendre la nature des recompositions affectant les liens de dépendance dans le contexte de la domination coloniale, notamment les transformations des pratiques de la parenté. Celles-ci sont hétérogènes, parce que les formes urbaines du lien social mêlent des apparentements « traditionnels » et des relations « modernes » de dépendance. L'inégalité, parmi les citoyens, se définit donc par l'altération de la parenté lignagère et clanique, laquelle résulte de l'organisation géographique de la ville et des transformations de l'économie.

Or, si des changements historiques ont affecté en pratique la parenté, celle-ci modélise en outre les principes mêmes de la « mutation ». La relation père-fils figure une force interne de changement, résultant de la production d'une descendance et de la chronologie des naissances. La filiation et la germanité sont en apparence naturelles, parce qu'elles suivent la temporalité de l'engendrement, mais elles induisent des rapports sociaux et culturels d'inégalités entre aînés et cadets. La relation père-fils est, à ce titre, le modèle d'une mutation de nature endogène des hiérarchies fondées sur l'âge. L'union des sexes illustre, quant à elle, l'origine externe des dynamiques de mutation. Comme la relation père-fils, elle semble s'inscrire dans la loi naturelle de la reproduction biologique. Elle donne corps, cependant, à des rapports d'inégalité devant être conçus par le prisme de la dialectique du « dedans » et du « dehors » : l'union des sexes permet de discriminer les alliés des ennemis, mais elle repose en outre sur l'attribution, aux hommes et aux femmes, d'identités géographiques. Les hommes ne peuvent assurer leur propre reproduction et leur domination que par l'entremise des femmes. À ces dernières, bien que subordonnées aux hommes qui les érigent comme un objet d'échange, est conféré le statut d'étrangères et sont, de ce fait, perçues comme une « moitié dangereuse » pour la société. Si l'alliance et les représentations des identités de sexe et de genre contribuent à la subordination sociale des femmes, l'inégalité n'en demeure pas moins contestée. Les pratiques d'inversion sociale rendent visible la conflictualité des rapports entre les sexes, laquelle naît de leur réunion nécessaire. Ce faisant, dans la perspective tracée par Georges Balandier, la compréhension pleine et entière de l'inégalité et des relations de domination suppose de considérer la médiation du rituel et du symbolique dans la production problématique du politique. Conjuguant des aspects « traditionnel » et « moderne », les rapports de pouvoir oscillent, ainsi, entre ordre et désordre. Tout en formant une dynamique historique expliquant les métamorphoses effectives des inégalités politiques, la dialectique de l'ordre et du désordre constitue le fondement symbolique de tout pouvoir dans les sociétés humaines.

Même si Georges Balandier ne peut être reconnu comme « un spécialiste » de la parenté, ses analyses sur les pratiques d'apparentement et les deux modèles parentéaires de l'inégalité qu'il a construits n'en éclairent pas moins une réflexion riche sur les « mutations » politiques dont l'anthropologie politique actuelle aurait bien tort de se défaire. Ses travaux, qui se sont toujours refusés à l'évidence en développant une vision dialectique du social, ont permis d'établir l'accointance du politique avec le rituel et la croyance, par l'entremise desquels transparait la

dimension topographique de la domination. Il a en effet conçu la ville de Brazzaville comme un « lieu où s'effectuait l'inscription matérielle d'une 'situation coloniale' », où « tout [se] donnait à voir alors que la colonisation tentait de devenir résolument modernisante en ignorant encore son prochain effacement » (1985b : IX). Cette approche triadique du politique, associant l'étude des transformations des inégalités politiques, le symbolique et le topographique, constitue ainsi, à nos yeux de jeune chercheuse, sans doute son legs le plus précieux.

Références bibliographiques

Abélès M. et Collard C. (dir.),

1985, *Âge, pouvoir et société en Afrique noire*, Paris/Montréal, Karthala/Presses de l'Université de Montréal.

Agier M., Copans J. et Morice A. (dir.),

1987, *Classes ouvrières d'Afrique noire*, Paris, Karthala/ORSTOM.

Balandier G.,

1952, « Contribution à une sociologie de la dépendance », *Cahiers internationaux de sociologie* [en ligne], 12 : 1-26.

URL : http://classiques.uqac.ca/contemporains/balandier_georges/contributions_socio_dependance/contributions_socio_dependance.pdf

1955a, *Sociologie des Brazzavilles noires*, Paris, PUF.

1955b, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, Paris, PUF.

1960, « Structures sociales traditionnelles et changements économiques », *Cahiers d'études africaines*, 1/1 : 1-14. Republié dans Balandier G., 1971, *Sens et puissance. Les dynamiques sociales*, Paris, PUF : 217-230.

1961, « Phénomènes sociaux totaux et dynamique sociale », *Cahiers internationaux de sociologie*, 30 : 23-34.

1965, « Problématique des classes sociales en Afrique noire », *Cahiers internationaux de sociologie*, 38 : 131-142.

1969, « Les relations de dépendance personnelle », *Cahiers d'études africaines*, 35/9 : 345-349.

1971, « Sociologie des mutations » in *Sens et puissance*, Paris, PUF : 75-98. Publication originale dans Balandier G. (dir.), 1970, *Sociologie des mutations*, Paris, Anthropos : 13-37.

1978, « L'anthropologie africaniste et la question du pouvoir », *Cahiers internationaux de sociologie* [en ligne], 65 : 1-25.

URL : http://classiques.uqac.ca/contemporains/balandier_georges/anthropologie_africaniste/anthropologie_africaniste.pdf

1983, « Essai d'identification du quotidien », *Cahiers internationaux de sociologie*, 74 : 5-12.

1984, « Le sexuel et le social. Lecture anthropologique », *Cahiers internationaux de sociologie*, 76 : 5-19.

1985a, *Le détour. Pouvoir et modernité*, Paris, Fayard.

1985b, « Une recherche reconsidérée », Préface à la 2^e édition revue et augmentée de *Sociologie des Brazzavilles noires*, Paris, Presses de la fondation nationale des sciences politiques : VII-XVIII.

1985c, *Anthropo-logiques*, Paris, Librairie Générale Française (1^e édition : 1974, PUF).

1985d, « Le politique des anthropologues » in Grawitz M. et Leca J. (dir.), *Traité de science politique. La science politique, science sociale. L'ordre politique*, tome 1, Paris, PUF : 309-334.

1988, *Le désordre. Éloge du mouvement*, Paris, Fayard.

2001, *Le Grand Système*, Paris, Fayard.

2006 (1980), *Le pouvoir sur scènes*, Paris, Fayard.

2007 (1967), *Anthropologie politique*, Paris, PUF.

Evans-Pritchard E. E.,

1940a, *The Nuer. A Description of the Modes of Livehood and Political Institutions of a Nilotic People*, Oxford, Clarendon Press (1^e édition française : 1964).

1940b, *The Political System of the Anuak of the Anglo-Egyptien Sudan*, London, Percy Lund, Humphries and Co.

Evans-Pritchard E. E. et Fortes M. (eds.),

1940, *African Political Systems*, London/New York/Toronto, Oxford University Press (édition française : 1964).

Fabietti U.,

1999, « Réalités, fictions et problèmes de comparaison. À propos de deux classiques de l'ethnographie : Robert Montagne et Edmund Leach » in Affergan F. (dir.), *Construire le savoir anthropologique*, Paris, PUF.

Gluckman M.,

1940a, « Analysis of a Social Situation in Modern Zululand. A. The social Organization of Modern Zululand », *Bantu studies*, 14 : 1-29.

1940b, « Analysis of a Social Situation in Modern Zululand. B. Social Change in Zululand », *Bantu studies*, 14 : 117-136.

1954, *Rituals of Rebellion in South-East Africa*, Manchester, Manchester University Press.

1963, *Order and Rebellion in Tribal Africa. Collected Essays With an Autobiographical Introduction*, Londres-New York, Routledge.

Héritier F.,

1981, *L'exercice de la parenté*, Paris, Gallimard.

1996, *Masculin/Féminin I. La pensée de la différence*, Paris, Odile Jacob.

2002, *Masculin/Féminin II. Dissoudre la hiérarchie*, Paris, Odile Jacob.

Leach E.,

1954, *Political Systems of Highland Burma. A Study of Kachin Social Structure*, London, G. Bell and Sons (édition française : 1972, Paris, François Maspéro).

Lévi-Strauss C.,

1947, *Les structures élémentaires de la parenté*, Berlin/New-York, Mouton de Gruyter.

Mauss M.,

2002 (1947), *Manuel d'ethnographie*, Paris, Payot.

Meillassoux C.,

1975, *Femmes, greniers et capitaux*, Paris, Maspéro.

Sahlins M.,

2008, « The Stranger-King or Elementary Forms of the Politics of Life », *Indonesia and the Malay world*, 105/36 : 177-199.

Natacha Gagné est professeure titulaire au Département d'anthropologie de l'université Laval. Ses recherches portent principalement sur les processus de décolonisation et de redéfinition de la souveraineté, la coexistence dans les États pluralistes et les politiques de l'identité en Océanie (Polynésie française, Nouvelle-Zélande) et au Canada.

Marie Salaün est professeure à la Faculté de sciences humaines et sociales de l'université Paris Descartes. Ses recherches, menées au Centre d'anthropologie culturelle, portent sur les situations postcoloniales dans le Pacifique insulaire (Polynésie française, Hawaï, Nouvelle-Calédonie) pour comprendre de quoi procède le legs colonial en matière scolaire et interroger le mot d'ordre d'une décolonisation de l'école.

Mots-clés : Balandier – situation coloniale – théorie anthropologique – Québec – Polynésie française

L'effacement du « colonial » ou « seulement de ses formes les plus apparentes » ? Penser le contemporain grâce à la notion de situation coloniale chez Georges Balandier¹

Natacha Gagné,
université Laval

Marie Salaün,
université Paris Descartes/CANTHEL

À l'occasion du cinquantenaire de la publication de son texte « La situation coloniale : approche théorique » (1951), Georges Balandier revenait sur son modèle en posant la question suivante : « L'outil intellectuel qu'est la notion de situation coloniale, et la théorisation qui en procède, est-il devenu obsolète par les disparitions des colonisations issues des impérialismes du XX^e siècle ? » (Balandier, 2002 : 8).

Notre contribution à ce dossier consacré à Balandier se propose de prendre au sérieux cette interrogation, par un double déplacement, dans le temps d'une part – que vaut sa théorisation pour des réalités souvent qualifiées de postcoloniales ? –, et dans l'espace d'autre part – que vaut-elle pour décrire des terrains éloignés de son ancrage africain ?

Frederick Cooper fait remarquer que l'article était, lors de sa parution, en un sens déjà anachronique :

¹ L'écriture de ce texte a bénéficié des réflexions menées dans le cadre de deux projets ; le premier, « Mouvements autochtones et redéfinitions contemporaines de la souveraineté », est soutenu par une subvention Savoir du Conseil de la recherche en sciences humaines du Canada (CRSH), et le second, projet n° ANR-13-JSH1-0003-01 « AUTOCHTOM : Legs colonial et outre-mer autochtones », par l'Agence nationale de la recherche en France.

« Dans les années 1950 et 1960, les grandes questions qui mobilisaient les chercheurs, surtout en anthropologie et en sociologie, étaient les « -isations » : modernisation, urbanisation, industrialisation. G. Balandier lui-même tourna son attention dans cette direction, non pas pour célébrer ces processus mais pour les envisager de manière critique. La recherche universitaire ne se donnait plus, alors, les moyens d'envisager le colonialisme dans le sens proposé par l'article de G. Balandier : en tant que relation de pouvoir, résultant d'une histoire particulière et avec des significations profondes mais complexes aux plans social, économique, politique et culturel. Au plus fort du combat pour la décolonisation, et en particulier pendant la guerre d'Algérie, les intellectuels considéraient le colonialisme exclusivement comme un obstacle à écarter. Ce qui mobilisait les esprits, c'était son élimination et les conséquences de celles-ci, non la compréhension du fait colonial lui-même » (Cooper, 2004 : 18).

En décalage, donc, par rapport à son époque, comment ne le serait-il pas encore davantage aujourd'hui ? En effet, il est à première vue doublement condamné à l'inactualité. D'abord, parce que la vague des décolonisations des années 1950-1960 a, sur le papier, fait disparaître les situations décrites par Balandier. Ensuite, parce que là où le processus de décolonisation est « inachevé », les tentatives de modélisation produites ces dernières années ont tendance à minimiser fortement le sens et la portée du texte fondateur de Balandier, voire à mettre en cause sa pertinence dans ces cas (post)coloniaux particuliers². On pense ici à un courant historiographique récent, les *settler colonial studies*³, né au tournant du XXI^e siècle d'une volonté de fonder les études sur le colonialisme de peuplement en domaine distinct de recherches, sur lequel nous porterons notre attention pour mettre en perspective le legs de Balandier.

Nous le ferons à partir de deux exemples *a priori* éloignés du lieu de naissance du modèle : le Québec et la Polynésie française. Il s'agira moins de se prêter à un exercice d'application exhaustive de la théorie de Balandier, que de se livrer, comme il l'a fait en 1951, à un exercice programmatique qui considère modestement son œuvre comme une potentielle feuille de route, en vue de comprendre les situations contemporaines de nos propres terrains de recherche.

Retour sur un texte fondateur :

« La situation coloniale : approche théorique »

Balandier a insisté de manière récurrente sur la nécessité de considérer les circonstances de la rédaction de son article en la réinsérant dans sa trajectoire scientifique et son contexte intellectuel. Jean Copans écrit à ce propos :

« Il faut lire ce texte comme le document d'une certaine histoire intellectuelle et scientifique. Comme miroir d'une série d'enquêtes de terrain bien coloniales d'abord, comme lecture des innovations et des critiques anthropologiques de la tradition anglo-saxonne telle qu'elle pouvait être connue

² Sont concernés ici aussi bien les territoires qui figurent sur la liste des « territoires non autonomes » gérée par le Comité spécial de la décolonisation des Nations Unies, que, par extension, les populations colonisées des États issus des colonies de peuplement, dont des « peuples autochtones » au sens qu'on accorde à cette catégorie en droit international.

³ Ce courant s'étant institué dans le monde anglophone, nous garderons ici l'appellation en langue anglaise. On pourrait la traduire imparfaitement par Études du colonialisme de peuplement.

en France à la fin des années 1940 ensuite, comme témoignage de la pensée anticolonialiste française de l'après-guerre enfin » (Copans, 2001 : 32-33).

Dans ce texte, Balandier identifie un nouvel objet d'études : la situation coloniale, considérée comme une « totalité », un « phénomène social total » (au sens de Marcel Mauss). Son analyse suppose de tenir compte de toutes les composantes du terrain colonial : les colonisateurs, les colonisés, et les multiples interactions entre eux. La nouveauté est donc que le colonisateur, et l'empire colonial dont il est partie prenante, sont inclus dans l'analyse, alors qu'ils n'étaient pas entrés dans le champ de vision de la grande majorité des anthropologues qui, pour reprendre les termes de Balandier, prenaient en considération de manière très inégale la situation particulière qui s'impose aux peuples assujettis par l'action coloniale. Il renvoie dos à dos,

« [d]'une part, des chercheurs obsédés par la poursuite de l'ethnologiquement pur, du fait inaltéré et conservé miraculeusement dans sa primitivité, ou des chercheurs exclusivement avides de spéculation théorique méditant sur le destin des civilisations ou les origines de la société ; d'autre part, des chercheurs engagés dans de multiples enquêtes pratiques, et de portée restreinte, se contentant d'un empirisme commode ne dépassant guère le niveau d'une technique » (Balandier, 1951 : 45).

Balandier se démarque du paradigme du « changement culturel » alors dominant dans l'anthropologie fonctionnaliste, dont le principal représentant était Bronislaw Malinowski. Ce que proposait ce dernier, et l'institut qu'il dirigeait, l'Institut international des langues et civilisations africaines⁴, était d'expliquer les aspects des cultures indigènes qui rendent possible la cohésion sociale, les économies de la vie en communauté et les façons dont les sociétés africaines étaient perturbées par l'invasion des idées occidentales, les forces économiques et les changements dans les institutions et comportements africains (Goody, 1995 : 42). L'intérêt était surtout orienté sur les effets du contact culturel sur les sociétés indigènes. Balandier estimait que cette approche était trop limitée, car pour comprendre le changement social, il ne suffisait pas, selon lui, de classer les phénomènes observables en trois ensembles disjoints – culture africaine, culture occidentale, culture issue du contact – ni même d'établir des relations d'homologie fonctionnelle entre ces trois ensembles. Une dimension fondamentale était oubliée dans le schéma fonctionnaliste : la conflictualité qui marque les rapports entre société coloniale et société colonisée. Balandier n'était pas le premier à reprocher à Malinowski ce qu'il qualifiait de « méconnaissance du caractère radicalement conflictuel » (Balandier, 1951 : 55) des rapports sociaux en situation coloniale. Quatre ans plus tôt, Max Gluckman écrivait de Malinowski qu'il avait posé les problèmes dans « les termes les plus naïfs » et suivait une voie dangereuse en atténuant les conflits (Gluckman, 1947 : 111).

Au-delà de la place centrale du conflit dans l'analyse⁵, Gluckman et Balandier partageaient la conviction qu'en lieu et place d'une juxtaposition de races ou de cultures

⁴ *The International Institute of African Languages and Cultures.*

⁵ Georges Balandier dira dans un entretien en 2010 : « [Gluckman] c'est une rencontre mutuelle. Je l'ai fait venir à l'EHESS. Il se trouve que nous avons découvert que nous avions des options communes, notamment l'approche dynamiste qui fait place aux conflits, qui ne pense pas que l'univers social s'"arrange", mais qu'au contraire il est sous la contrainte de la production continue » (Balandier, Steinmetz et Sapiro, 2010 : 60).

distinctes, le terrain colonial doit être compris comme système de relations. C'est cette idée que reprend Balandier en proposant la notion de « situation coloniale » : l'unité d'analyse n'est plus la culture ou la tribu comme dans l'anthropologie qui prédomine à l'époque, mais une unité définie dans et par le système colonial (L'Estoile, 2008 : 122). Il devient alors impossible, tant pour Gluckman que pour Balandier, d'étudier une communauté indigène comme une entité isolable ou autonome. Cette fiction correspond précisément aux catégories coloniales qui sont les soubassements du colonialisme dont la réification est légitimée par l'entreprise anthropologique de l'époque, d'où l'importance d'analyser « le rôle nécessaire des structures sociales qui englobent et situent ensemble des acteurs distincts » (Copans, 2001 : 45).

De la situation coloniale, on retiendra la définition que Balandier donne en conclusion de son texte. Selon lui, ses conditions « les plus générales et les plus manifestes » sont

« la domination imposée par une minorité étrangère, racialement (ou ethniquement) et culturellement différente, au nom d'une supériorité raciale (ou ethnique) et culturelle dogmatiquement affirmée, à une majorité autochtone matériellement inférieure ; cette domination entraînant la mise en rapport de civilisations radicalement hétérogènes : une civilisation à machinisme, à économie puissante, à rythme rapide et d'origine chrétienne s'imposant à des civilisations sans machinisme, à économie 'arriérée', à rythme lent et radicalement 'non-chrétienne' ; le caractère fondamentalement antagoniste des relations existant entre ces deux sociétés qui s'explique par le rôle d'instrument auquel est condamnée la société colonisée ; la nécessité, pour maintenir la domination, de recourir non seulement à la 'force' mais encore à un système de pseudo-justifications et de comportements stéréotypés, etc. » (Balandier, 1951 : 75-76)

On le voit, la situation coloniale est d'abord une configuration de rapports de pouvoir particulière, une configuration « continûment en mouvement » (Balandier, Steinmetz et Sapiro, 2010 : 60), qui place donc le politique, et l'histoire, au premier plan.

Balandier explique sa préférence pour le terme de « situation » sur celui de « configuration » de la manière suivante : « On aurait pu employer 'configuration', ce qu'a proposé et fait Elias. Pourquoi ai-je retenu 'situation' ? J'étais encore lié à Sartre, à Simone de Beauvoir, à Camus, soumis aux effets des affrontements philosophiques d'alors. Il y avait donc l'adhésion à la manière dont Sartre a théorisé sur les situations actuelles, sur la réalité politique et sociale se faisant » (*loc. cit.*)⁶. Dans son texte de 1951, Balandier précise pourtant que « la notion de 'situation' n'est pas le bien de la seule philosophie existentielle » (1951 : 77). Elle renvoie à la découverte de l'œuvre de Marcel Mauss et de sa « logique du 'vivant', du mouvement » en raison de l'intérêt qu'il porte au « 'phénomène social total' où toutes les composantes du social sont à l'œuvre dans un jeu de relations complexes et mouvantes » (Balandier, 2002 : 5). Elle renvoie aussi à l'œuvre de Meyer Fortes et à un article de Max Gluckman (1940) qui abordent la notion de « situation sociale » pour l'étude de la participation des sociétés « noire » et « blanche » à un même ensemble dans l'Afrique « noire » colonisée, à ceux de Roger Bastide sur l'interpénétration des civilisations et « la situation dans laquelle le processus se fait » (cité dans Balandier, 1951 : 77 sans référence précise), mais

⁶ Voir aussi Balandier, 2002 : 5 et 2003 : 25-26.

également à Henri Wallon et Georges Gurvitch qui font allusion à la même notion, mais plutôt en parlant de « conjoncture sociale particulière » (*loc. cit.*). Quant à la notion précise de « situation coloniale », Balandier en attribue la paternité à Louis Wirth dans ses études sur les minorités (1941, 1945), notion qui fut développée par Octave Mannoni (1950) avec lequel Balandier prend pourtant certaines distances, puisque Mannoni analyse les relations entre le « colonial » et le colonisé « uniquement sur le plan psycho-psychanalytique » (Balandier, 1951 : 46)⁷.

En ce sens, comme Balandier l'écrit en 2002, à propos de son article :

« le texte semblait congédier l'ethnologie et son extension, l'anthropologie, pour leur substituer une sociologie actuelle dont les implications politiques étaient manifestées. Il est en réalité à l'origine d'une nouvelle anthropologie politique évidemment, mais tout autant d'une *sociologie dynamiste* qui allie sociologie et anthropologie, qui s'attache à l'étude de la constante production du social et des jeux de domination qui s'y développent » (2002 : 4 ; l'italique est de l'auteur).

Il était donc triplement inaudible – Balandier parle d'une « triple provocation » (2002 : 4) –, en tant que critique d'une ethnologie décontextualisée, en tant que critique d'une ethnologie certes actualisée, mais surdéterminée par ce que Copans (2017 : 320) qualifie d'hyper-traditionalisme tel qu'il était symbolisé en France par Marcel Griaule, et en tant que proposition d'une anthropologie politique tenant compte de l'histoire et attachée à l'analyse des rapports de domination⁸. Ce qui était gênant pour ses contemporains était sa position résolument anticoloniale⁹, alors que, trois ans avant Diên Biên Phu et le déclenchement des « évènements » d'Algérie, le temps était plutôt au réformisme et à l'aménagement du rapport colonial¹⁰.

Un modèle qui aurait trouvé ses limites ? Le cas des colonies de peuplement

On distingue classiquement dans l'historiographie du fait colonial le colonialisme dit « d'exploitation » où les colons, toujours minoritaires dans la population globale, exploitent les ressources naturelles et le travail des colonisés, et le colonialisme dit « de peuplement » où les colons viennent s'installer sur des territoires libérés de leurs premiers habitants, dont la proportion décroît continûment dans la population globale à mesure de leur minorisation démographique. Les exemples emblématiques de ce colonialisme de peuplement sont des pays tels que l'Australie, la Nouvelle-Zélande, les États-Unis ou encore le Canada.

⁷ Sur l'origine de la notion de « situation coloniale », voir aussi Mann (2013 : 110). Sur le contenu et la production du texte de Balandier de 1951, voir Merle (2013) et Copans (2014, chapitre 2).

⁸ Sur le rapport initial et complexe de Balandier à Griaule et à son école, voir Mary, 2017. Balandier est également critique de Claude Lévi-Strauss et de son structuralisme conquérant, notamment de son rapport à l'histoire ou plutôt de son ahistoricisme, même s'il partage son idée de relativisme culturel et est d'accord avec le Lévi-Strauss de *Race et histoire* (voir Copans, 2014 : 26). Il se positionnait aussi en critique des études du contact des cultures (*culture contact*) menées alors en Angleterre sous l'impulsion de Malinowski et des études de l'acculturation en vogue aux États-Unis (Balandier, 1951).

⁹ Voir Mann, 2013.

¹⁰ Sur l'État colonial tardif, voir Cooper, 2010.

Un élément central de cette dichotomisation entre deux processus coloniaux distincts est le poids démographique respectif des colons et des colonisés. À cet égard, il est clair que le texte fondateur de 1951 fait reposer le modèle sur les colonies d'exploitation, et non sur celles de peuplement. Balandier, citant Wirtz, rappelle pourtant que le concept de « minorité » n'est pas « d'ordre statistique », car « le volume d'un groupement ne suffit pas à faire de celui-ci une minorité » (Balandier, 1951 : 63). Si elle ne s'objective pas dans des chiffres, la situation minoritaire « est une certaine manière d'être dans la société globale, [qui] implique essentiellement la relation de dominé à dominant » (*loc. cit.*). Dans l'Afrique « noire » qui sert de substrat empirique à la théorie de Balandier, le groupe des colonisés est caractérisé par « sa supériorité numérique écrasante et la domination radicale qu'elle subit ; majorité numérique, elle n'en est pas moins une minorité sociologique » (*ibid.* : 68). Pour ne parler que des colonies françaises, en AOF comme en AEF, les Européens ne représenteront jamais plus de 1% de la population totale.

La question suivante vient immédiatement : ce qui caractérise la situation coloniale chez Balandier, modèle théorique fondé sur l'observation de colonies d'exploitation, vaut-il aussi, par extension, pour les colonies de peuplement ? Faut-il estimer que ces dernières échappent à la situation idéal-typique décrite par lui en 1951, avec pour corollaire qu'il faudrait proposer un modèle analytique alternatif *ad hoc* ?

C'est ce qu'estime un courant historiographique récent : les *settler colonial studies*, dont une source d'inspiration et une référence influente furent l'anthropologue et historien australien Patrick Wolfe et son ouvrage *Settler Colonialism and the Transformation of Anthropology*. Sa parution en 1999 est vue comme un moment crucial « dans l'extirpation' des *settler colonial studies* des études coloniales (et postcoloniales) : n'étant plus une sous-catégorie du colonialisme, le colonialisme de peuplement fut alors compris comme une catégorie en soi¹¹ » (Veracini, 2010 : 9 ; la traduction est la nôtre)¹². Les *settler colonial studies* furent également une exportation intellectuelle australienne (Veracini, 2016b : 249) sous l'impulsion d'un groupe de chercheurs basé à Melbourne et animé par deux historiens, Lorenzo Veracini, auteur de l'ouvrage fondateur *Settler Colonialism: A Theoretical Overview* (2010), et Edward Cavanagh. Ces derniers furent à l'origine de la création de la revue *Settler Colonial Studies*¹³ en 2010 et d'excellents promoteurs du nouveau courant historiographique qui attira rapidement l'attention des chercheurs à l'international, en particulier dans l'anglosphère, notamment au moyen d'un blog créé la même année.

Veracini (2011), dans l'introduction du premier numéro de la revue *Settler Colonial Studies*, explique la nécessité de fonder un nouveau champ de recherche en soutenant

¹¹ « in the 'extrication' of Settler colonial studies from colonial (and postcolonial) scholarly endeavours: no longer a subset category within colonialism, settler colonialism was now understood as an antitype category ».

¹² Wolfe (2006) est également un texte de référence pour ce nouveau courant. Dans deux notices nécrologiques suivant le décès de Patrick Wolfe (1949-2016), Veracini revient sur l'influence de cet ouvrage sur le nouveau champ d'étude (2016a : 189) et énumère quelques-unes des différences de perspective qu'il entretient par rapport aux idées de Wolfe (2016b : 249-250). Pour des détails sur la biographie et les travaux de Wolfe, voir Silverstein, 2016.

¹³ La revue fut fondée avec le soutien de l'*Australian Research Council's Discovery Projects Funding Scheme*.

que le colonialisme de peuplement serait une formation sociale et historique essentiellement différente du colonialisme, et justifierait donc une « distinction analytique » (Veracini, 2011 : 2). Alors que l'exploitation des indigènes justifie le maintien de leur subordination dans le colonialisme, l'élimination des premiers occupants du territoire (par extermination ou assimilation forcée) est au principe du colonialisme de peuplement. Alors que le premier entretient et renforce l'altérité entre colon et colonisé, elle est refoulée, niée, dans le second. Alors que le premier constate la reproduction du système colonial, le second tend à effacer le fait colonial et donc à masquer ses origines, à s'éteindre lui-même, le colonisateur s'indigénisant dans le processus. Alors que pour le premier, l'invasion est une phase liminaire à laquelle succèdent d'autres périodes (la « pacification », la « mise en valeur », etc.), elle est « structurelle » pour le second. Patrick Wolfe est d'ailleurs souvent cité à ce propos : « Les colons viennent pour rester : l'invasion est une structure, non un événement¹⁴ » (Wolfe, 2006 : 388 ; la traduction est la nôtre). Alors que dans le colonialisme, les populations assujetties entrent dans des stratégies de résistance allant du refus de travail, au sabotage et à l'automutilation, en passant par le refus d'obéir et la dérision, dans le colonialisme de peuplement, la persistance du fait autochtone et la survie des peuples condamnés à disparaître sont les modalités de la résistance à l'oppression. Alors que la docilité des indigènes est la qualité requise dans le premier, leur fragilité est ce qui est mis au premier plan dans le second.

L'ensemble de ces différences, qui feraient du colonialisme et du colonialisme de peuplement des formations « ontologiquement distinctes » (Veracini, 2014a : 627), implique également de penser différemment ce que peut recouvrir la notion de « décolonisation » dans chacun de ces deux cas :

« Comme le colonialisme est structurellement différent du colonialisme de peuplement, la décolonisation des situations créées par l'un devrait différer de celles créées par l'autre. Nous savons comment elle fonctionne dans un cas, du moins, en théorie (l'État colonial, par exemple, se transforme en son successeur postcolonial), mais nous ne connaissons pas exactement encore les formes qu'elle devrait prendre dans l'autre¹⁵ » (Veracini, 2011 : 5 ; la traduction est la nôtre).

Très schématiquement, alors que la fin du colonialisme est marquée par l'accession de la colonie à l'indépendance et le départ de la puissance coloniale et de ses représentants, le colonialisme de peuplement ne peut, lui, que perdurer dans la permanence de la réalité autochtone dans les États souverains qui se sont autonomisés de l'ancienne métropole. Selon Veracini, le colonialisme de peuplement n'est pas une page d'histoire désormais tournée, il est à la fois historique et contemporain, passé et actuel. Les politiques contemporaines dites « de reconnaissance » d'un droit des peuples autochtones ne sont à cet égard pas des politiques de décolonisation, mais au contraire des stratégies de neutralisation de la souveraineté indigène :

« À leur manière, les entités politiques issues du colonialisme de peuplement se sont récemment adoucies et sont passées de la répression active de l'autochtonie à son incorporation par reconnaissance. Pourtant, comme beaucoup l'ont souligné, ceci ne peut pas être considéré comme un véritable mouvement en faveur de la

¹⁴ « Settler colonizers come to stay: invasion is a structure not an event ».

¹⁵ « as colonialism is structurally unlike settler colonialism, the decolonisation of one circumstance should differ from the decolonisation of the other. We know how one works, at least in theory (the colonial state, for example, is turned into its postcolonial successor), but we do not yet exactly know how the other should appear ».

décolonisation. Une permanence autochtone pleinement accomplie va bien au-delà d'une rhétorique conciliatrice contrôlée par l'État issu du colonialisme de peuplement, laquelle ne met pas fin à l'attaque de fond du colonialisme de peuplement contre l'autonomie souveraine autochtone. Hélas, comme les politiques de reconnaissance et de réconciliation avec les autochtones instituent un cadre pour *gérer* et neutraliser la différence autochtone, la nouvelle mesure promeut principalement la domestication des souverainetés autochtones au bénéfice de l'État issu du colonialisme de peuplement. Quelque chose d'autre est nécessaire¹⁶ » (Veracini, 2011 : 8 ; l'italique est de l'auteur et la traduction est la nôtre).

La conclusion d'un des grands inspirateurs de ce champ de recherche, Patrick Wolfe, est d'ailleurs claire : « Le colonialisme de peuplement est relativement imperméable aux changements de régime¹⁷ » (2006 : 402 ; la traduction est la nôtre). Sur le blogue de la revue, on peut aussi lire : « Il n'existe pas de néo-colonialisme de peuplement ou de post-colonialisme de peuplement parce le colonialisme de peuplement est une formation résistante qui prend rarement fin¹⁸ » (la traduction est la nôtre).

Des critiques ont été formulées à l'encontre de ce nouveau courant historiographique, à commencer par le déterminisme inhérent à la logique d'élimination qui, pour les *settler colonial studies*, sous-tend la formation du colonialisme de peuplement. La politologue Elizabeth Strakosch avertit du danger de la tendance totalisante de l'approche : « Comme champ de recherche, les *settler colonial studies* retracent cette impulsion vers le parachèvement colonial, mais elles peuvent aussi reproduire ses présupposés¹⁹ » (2016 : 16 ; la traduction est la nôtre). Pour l'anthropologue Tim Rowse (2014), l'approche tend à transformer l'histoire coloniale en une « téléologie d'élimination », réduisant par conséquent la sensibilité à l'hétérogénéité et à l'agencéité des autochtones²⁰ – comme des colonisateurs – ainsi qu'aux contextes différenciés dans lesquels s'est déployé le colonialisme de peuplement permettant des formations également différenciées. Rowse (2014 : 310) critique ainsi les *settler colonial studies* pour leur tendance homogénéisante et

16. « In their specific ways, the settler polities have recently relented and shifted from active repression of indigeneity to its incorporation by recognition. And yet, as many have noted, this cannot be considered a genuinely decolonising move. Indigenous ultimate permanence goes way beyond a settler-controlled conciliatory rhetoric that does not discontinue settler colonial substantive attack against indigenous sovereign autonomy. Alas, as the politics of indigenous recognition and reconciliation institute a framework designed to *manage* and neutralise indigenous difference, the new dispensation primarily promotes the domestication of indigenous sovereignties for the benefit of the settler state. Something else is needed ».

17. « Settler colonialism is relatively impervious to regime change ».

18. « There is no such thing as neo-settler colonialism or post-settler colonialism because settler colonialism is a resilient formation that rarely ends ». Voir <https://settlercolonialstudies.org/journal/> (site consulté le 18 mars 2017).

19. « As an academic field, settler colonial studies track this drive towards colonial completion, but can also reproduce its assumptions ».

20. La réponse de Veracini à Rowse (2014) qui critiquait la capacité du modèle à spécifier de façon empirique la résistance des sujets autochtones est problématique du point de vue scientifique : « Ce n'est pas le travail des *settler colonial studies*, en tant qu'entreprise intellectuelle, d'offrir cette spécificité. Soyons clair à ce sujet : les peuples autochtones peuvent la fournir eux-mêmes ; il s'agit là d'un marqueur fondamental d'un pouvoir souverain auto-déterminant. Les *settler colonial studies* se refusent à 'ventriloquer' » (2014b : 313 ; la traduction est la nôtre : « [I]t is not the job of settler colonial studies as an intellectual endeavour to provide that specificity. Let's be clear about this: Indigenous peoples can provide it —

déhistoricisante : les discontinuités (de surface) seraient gommées en faveur d'une structure de fond qui en est une de continuité et de répétition. La complexité et l'imprévisibilité, parfois surprenantes, de l'histoire seraient alors obscurcies par le paradigme même du colonialisme de peuplement, tout comme les résistances (Svirsky, 2017), les contradictions et les solidarités et ce, par-delà l'opposition binaire entre colonisés et colonisateurs auquel il donne à croire (Snelgrove, Dhamoon et Corntassel, 2014 : 9). Son fatalisme serait même vu comme présentant un risque de réification du mode de domination du colonialisme de peuplement (*ibid.* : 4) et comme ayant un effet paralysant sur les chercheurs – et plus largement sur les colonisateurs – puisque « en même temps que les chercheurs colons [par contraste avec les chercheurs autochtones] voient la profondeur et la portée du colonialisme de peuplement dans le présent, ils se sentent incapables de trouver des 'voies de sortie vers le postcolonial'²¹ » (Macoun et Strakosch, 2013 : 435 ; la traduction est la nôtre).

Le modèle d'analyse que proposait Balandier en 1951 ne permettrait-il pas d'éviter ces faiblesses reprochées aux *settler colonial studies* par-delà les questions intéressantes que celles-ci soulèvent par ailleurs ? Si le maillon faible du programme d'étude du colonialisme proposé par Balandier est le critère de la majorité démographique, faut-il pour autant établir une séparation si tranchée et penser, à l'instar de Veracini, que le colonialisme de peuplement « s'oppose radicalement » au colonialisme décrit en 1951 ? Rien ne nous paraît moins sûr. Si, comme l'indique Veracini colonialisme et colonialisme de peuplement sont liés de façon dialectique (Veracini, 2011 : 1), ne devraient-ils pas être compris en tenant compte de cette relation dialectique (Veracini, 2013 : 314) ? Balandier, avec son texte de 1951, n'invite-t-il pas déjà à l'étude des particularités de chaque colonialisme à l'aide d'une approche sensible à la situation coloniale comme un tout, mais non totalisante²² ?

De l'impuissance politique à l'impuissance analytique ? Penser les situations contemporaines du Québec et de la Polynésie française à l'aide de Balandier

Nous voudrions dans cette dernière partie tester la puissance analytique du modèle de Balandier, en le mobilisant pour relire deux cas empiriques précis, *a priori* en dehors de son champ d'application : le Québec et la Polynésie française aujourd'hui.

Le Québec, à l'origine colonie de peuplement française, fut conquis par l'Empire britannique en 1759-1760, puis incorporé à ce qui devint le Canada en 1867. La

– themselves; it is a fundamental marker of a self-determining sovereign capacity. Settler colonial studies refuses to 'ventriloquise' ». Par ailleurs, le succès des *settler colonial studies* ces dernières années et l'insistance marquée de ses principaux protagonistes pour établir la légitimité du nouveau champ d'analyse ont amené certains chercheurs autochtones à s'interroger sur les intentions de ces derniers : sont-ils en train d'essayer d'établir des ponts avec les *Indigenous studies* ou visent-ils plutôt à les reléguer à la marge ou même à les éclipser (Snelgrove, Dhamoon et Corntassel, 2014 : 10 ; Kēhaulani Kauanui, 2016) ?

²¹ « at the same moment settler scholars see the depth and reach of settler colonialism in the present they feel unable to find 'postsettler colonial passages' ».

²² La question soulevée par le politologue tsalagi (cherokee) Jeff Corntassel n'est peut-être pas dénuée de tout intérêt : « S'agit-il simplement [pour les chercheurs des *settler colonial studies*] d'établir la légitimité de leur champ de recherche ? » (Snelgrove, Dhamoon et Corntassel 2014 : 10 ; la traduction est la nôtre : « Is it just about establishing their legitimacy as a field of inquiry? »).

particularité de ce cas – qui en fait également toute la difficulté et le dote d'un caractère problématique à plusieurs égards – tient au fait que des colons européens, qui avaient d'abord participé à coloniser les autochtones (et continueront à le faire), furent à leur tour colonisés. Comme l'indique un des rares analystes actuels²³ à tenir compte de l'héritage colonial du Québec quand il s'agit d'analyser son destin politique, cette relation coloniale « s'est structurée avec le temps par une série de lois britanniques de nature constitutionnelle (1774, 1791, 1840, 1867, 1982), qui furent toutes adoptées et sanctionnées sans que le peuple québécois ait pu consentir à ces entreprises, car c'est le propre des colonisés de subir l'Histoire au lieu de l'écrire » (Arbour, 2015 : 6).

La Polynésie française, quant à elle, aux confins de la République dans un outremer français lui-même intrinsèquement périphérique, officiellement réinscrite en 2013 sur la liste des Nations unies des territoires non autonomes à décoloniser malgré la « position hostile » (Koda, 2013) de l'État français, nous semble relever exemplairement du modèle de Balandier, sans que, paradoxalement, il ne soit jamais mobilisé²⁴ pour rendre compte de la complexité politique, sociale et culturelle contemporaine.

Il s'agit modestement pour nous d'expliquer en quoi le texte fondateur de Balandier nous semble suggestif, au sens où il nous aide à penser ces situations coloniales originales. Dans ces deux cas, très dissemblables par ailleurs, ce qui fonctionne dans l'approche de Balandier est la capacité qu'elle offre d'analyser deux tendances liées. La première est celle d'une impuissance politique à sortir du colonial, avec un corollaire, la mystification, qui consiste à effacer le poids du legs colonial dans la situation présente. La seconde est la mise en apesanteur des rapports de pouvoir, dans l'analyse des phénomènes sociaux, car reconnaître les effets de la colonisation sur « l'acculturation » n'équivaut pas nécessairement à une reconnaissance de la situation coloniale, quand la colonisation n'est envisagée que « comme l'une des causes des changements culturels » (Balandier 1951 : 46). Ces deux tendances sont portées aussi bien par les (ex)colonisés eux-mêmes que par ceux qui les étudient. Voyons comment la proposition de Balandier peut être mobilisée dans les cas du Québec et de la Polynésie française.

Qu'en est-il d'un espace politique comme le Québec où on peut considérer l'indépendance comme un projet en quelque sorte avorté ? Quand Balandier évoque en 2002 la pertinence du modèle qu'il avait forgé en 1951, les situations postcoloniales qu'il désigne sont celles des États africains désormais indépendants. Mais pas seulement, car comme nous le rappelle Jean Copans (2017 : 318), l'expérience québécoise de Balandier, évoquée dans *Histoire d'Autres*, lui faisait établir un parallèle avec l'Afrique colonisée, « avec la seule différence d'une

²³ On pense également notamment à Schwimmer (1995) ; Kelly (1997) ; Bariteau (2000, 2005) ; Chevrier (2010, 2012) ; Lamonde (2017).

²⁴ À l'exception notable de Saura, 2015.

colonisation plus douceuse », et le contraignait à « affiner [s]a théorie de la situation coloniale et de la domination » (Balandier, 1977 : 45).

Il n'est d'ailleurs pas le seul à établir ce type de parallèle, et on mentionnera ici l'analyse d'Albert Memmi pendant un séjour au Québec :

« Certes, le niveau de vie des Canadiens français est dans l'ensemble, et comparativement, plus élevé qu'en Europe. Il est plus près des Américains, ce qui est le comble aujourd'hui pour un Français. Et il est exact que le terme de colonisation suggère la misère matérielle et culturelle. Mais c'est que nous avons dans l'esprit les colonisations de type africain ou asiatique. [...] Il est évident qu'on n'est pas dominé dans l'absolu, mais toujours par rapport à quelqu'un, dans un contexte donné. De sorte que même si l'on est favorisé comparativement à d'autres gens et à un autre contexte, on peut parfaitement vivre une domination avec toutes les caractéristiques habituelles de la domination, même les plus graves. C'est bien ce qui paraît arriver aux Canadiens français » (Memmi, 1972 : 138-139).

Cette domination a des conséquences concrètes (*ibid.* : 140). Pour mémoire, à partir des années 1960, le Québec s'engage dans ce qu'il est convenu d'appeler la « Révolution tranquille ». Le philosophe québécois Daniel D. Jacques résume de la façon suivante le récit, toujours le même, qu'on en retient : il s'agit d'une période de « transformations sociales et politiques qui ont conduit une communauté essentiellement rurale et catholique à devenir une société laïque et ouverte sur le monde » (2008 : 16). À la faveur du gouvernement libéral de Jean Lesage, d'importantes réformes politiques eurent lieu qui participèrent à la construction de l'État providence, l'État québécois acquérant dans le processus des pouvoirs élargis. C'est aussi pendant cette période, à la faveur de nombreux changements sociaux et d'un mouvement mondial de libération nationale, que des mouvements indépendantistes virent le jour et que les Canadiens français sont devenus des Québécois²⁵. Après les échecs de deux référendums (en 1980 et 1995) pendant lesquels les Québécois furent appelés à se prononcer sur la souveraineté du Québec, le Québec demeure à ce jour une province canadienne²⁶. Jacques revient sur l'équivoque propre à l'expression « Révolution tranquille ». Il souligne que la Révolution tranquille n'a pas été une révolution au sens plein du terme. Sur le plan politique, ni les structures de pouvoir ni l'ordonnance générale des classes sociales « ne furent vraiment affectées, encore moins renversées » (*ibid.* : 68). Les structures mises en place depuis la conquête ont donc été maintenues. Les changements qui ont été opérés l'ont été au sein de la culture minoritaire, d'un point de vue surtout rhétorique et symbolique (*ibid.* : 68-69). Et la formule de Jacques est forte : « Le Canada français s'est pour ainsi dire immolé symboliquement pour renaître, sous les nouveaux habits de la culture » (*ibid.* : 70). Ainsi, les « réalités proprement politiques nous sont toujours apparues comme étrangères » (*ibid.* : 78), que nous nous soyons installés « dans le pays imaginé de la religion d'abord, et de la culture ensuite » (*ibid.* : 78), c'est-à-dire en marge du politique. Ce processus historique empêche les Québécois, selon Jacques, de voir la dimension proprement politique de leur impuissance et des impasses. Si on hésite aujourd'hui à

²⁵ Sur cette période de changement au Québec, voir ce qu'en dit Balandier (1977 : 40-45).

²⁶ En 1980, le projet de souveraineté-association proposé est rejeté dans une proportion de 59,56 % des votes exprimés. En 1995, le « non » l'emporta avec un résultat très serré, soit 50,58 % des votes.

parler de colonisation en parlant du Québec devant les succès culturels, le développement économique et les réussites commerciales, la ville de Québec comme « capitale nationale », la devise et les emblèmes nationaux, ainsi que le drapeau national, c'est peut-être que la Révolution tranquille a non seulement participé à faire perdre de vue l'engagement pour la vérité, comme le suggère Jacques (*ibid.* : 142), mais qu'elle a aussi participé à effacer des consciences le rapport colonial, la commune aliénation qui, pourtant, semblent toujours d'actualité. Comme nous le rappelle Memmi : « Toutes les dominations ont en commun certains mécanismes. Mais il faut ajouter que chacune a sa physionomie particulière. Ce qui explique d'ailleurs que souvent des gens, pourtant bien intentionnés, *ne reconnaissent pas* telle ou telle situation de dominance. C'est-à-dire qu'ils n'arrivent pas à la ramener tout à fait à d'autres situations connues » (Memmi, 1972 : 144 ; l'italique est de l'auteur).

Dans le cas de la Polynésie française, il est possible, à l'instar du Québec, de parler de « décolonisation avortée », au sens où ni les lois d'autonomie successives depuis la période d'après-guerre ni l'accession au pouvoir de Polynésiens, dont notamment les indépendantistes à plusieurs reprises depuis 2004 (Trémon, 2006), n'ont changé fondamentalement les rapports de dépendance entre cette collectivité et l'État français, ce que la requalification de ce territoire en « Pays d'outre-mer » en 2004 nous ferait presque oublier. Pour autant, il semble que l'on soit bien souvent, comme au Québec, dans l'illusion de s'être constitué en entité « indépendante », en « pays », qui reste largement imaginaire.

Devenue Territoire d'outre-mer en 1946, la Polynésie française a connu une première occasion manquée de s'émanciper de la métropole lors de la loi Cadre-Defferre de 1957, qui crée dans les territoires d'outre-mer des Conseils de gouvernement élus au suffrage universel, permettant au pouvoir exécutif local d'être plus autonome vis-à-vis de la métropole. Le 23 décembre 1958, une ordonnance du Gouvernement français vide le statut de 1957 de sa substance. Deux mois plus tôt, le 11 octobre 1958, l'arrestation du leader du Rassemblement démocratique des populations tahitiennes, Pouvanaa Oopa, puis sa condamnation à huit ans de réclusion criminelle et à 15 ans d'interdiction de séjour en Polynésie mettent un terme provisoire au processus d'émancipation. Dans les années qui suivent, le destin politique de ce territoire va être, à partir de 1964 intimement lié à l'ouverture du Centre d'expérimentation du Pacifique et aux essais nucléaires français. La vie politique va dès lors se structurer autour de clivages entre les partisans de l'administration directe de la France et ceux de l'autonomie. Avec l'octroi du statut d'« autonomie de gestion » en 1977 – lequel permet une certaine décentralisation sur les plans administratif et financier et l'établissement de partenariats entre le territoire et l'État pour ce qui est de la gestion de projets locaux –, et à la faveur d'un mouvement qui « ira dans le sens d'un élargissement continu des compétences du territoire » (Moyrand, 2012 : 41), l'opposition politique évolue de la façon suivante : d'un côté, on retrouve les autonomistes qui souhaitent rester dans le cadre de la République et, de l'autre, on retrouve les indépendantistes qui souhaitent la souveraineté pleine et entière (Al Wardi, 2010 : 140)²⁷. Un deuxième changement statutaire sera accordé en 1984, la France conférant à la Polynésie française le statut d'« autonomie interne », avec un

²⁷- Voir aussi Al Wardi, 2009 et Trémon, 2006.

chef de l'exécutif désormais élu localement, cette charge ne pouvant plus être assumée par le haut-commissaire de la République (Moyrand, 2012 : 44). Le nouveau statut possède également une dimension symbolique importante : le territoire peut dorénavant déterminer librement ses signes distinctifs (par exemple, son drapeau, un hymne, l'utilisation du vocable « pays » pour parler du territoire), ce qui permet l'expression officielle de l'identité polynésienne (*ibid.* : 45) sur une scène culturelle déjà dynamique. Cela a permis d'entretenir l'illusion de se constituer en entité « indépendante », de donner une légitimité forte au parti en place et à son chef, Gaston Flosse, un proche de Jacques Chirac, et à son parti, le Tahoera'a Huiira'atira, parti autonomiste au pouvoir de 1982 à 1987, puis de 1991 à 2004 et de rendre la nécessité de l'indépendance moins pressante et donc, de contrer le mouvement indépendantiste²⁸.

Aussi bien au Québec qu'en Polynésie française, on observe une même tendance à l'occultation du poids du colonial dans la situation présente de la part des analystes des situations contemporaines, qui semblent souffrir d'un même aveuglement. Au Québec, si l'influence de penseurs de la décolonisation tels que Jacques Berque, Albert Memmi et Frantz Fanon fut fondamentale dans les années 1960 dans le passage de la question sociale à la question nationale (Meunier, 2008), les analyses en termes de situations coloniales ainsi que la « sensibilité décolonisatrice » ont « progressivement disparu de la scène publique et du monde universitaire » (Chevrier, 2010). Jacques insiste pourtant sur l'importance de « porter notre attention par-delà la culture et le langage » (*op. cit.* : 112) et de se penser dans le pays « réel », le Canada, qui est le « lieu d'exercice de la Loi commune et constitue un fait politique objectif » (*loc. cit.*). Comme il le rappelle encore, il n'est pas facile d'échapper à la « faiblesse récurrente de ce pays de se constituer trop souvent en vase clos, comme si notre destin particulier était pour ainsi dire séparé de celui des autres²⁹ » (*ibid.* : 79-80).

En Polynésie française, la situation coloniale ou la rémanence du colonial est un impensé dans une grande partie des analyses. À l'exception d'auteurs comme l'anthropologue Bruno Saura (2015), la tendance est à la minimisation, même à l'occultation complète de l'actualité de la situation coloniale. Les vocables « colonial », « colonisation », « colonialisme », « décolonisation »... suscitent même des réactions quasi épidermiques. Pour n'en citer qu'un exemple, on évoquera ici un commentaire fait à l'issue d'une conférence publique donnée à Tahiti par l'une de nous. Gérard Barthoux, docteur en philosophie contribuant à la formation des enseignants locaux, écrit ainsi :

« Faut-il 'décoloniser' l'école en Polynésie française ? Cette problématique est celle d'une conférence à laquelle nous avons assisté à Papeete et qui a été faite par l'anthropologue métropolitaine Marie Salaün : nous ferons tout d'abord remarquer que cette expression 'décoloniser' est malencontreuse et qu'elle est de toute façon non pertinente ; nous avons montré que l'école 'française' en tant qu'école républicaine, n'a pas pour mission la transmission ou l'imposition de la culture française, mais que ses contenus sont ceux de toute école ayant une visée universaliste » (Barthoux, 2012 : 40).

²⁸- Voir Al Wardi, 2010 pour détails.

²⁹- Le philosophe précise ici plus exactement des « autres modernes » (Jacques, 2008 : 80).

À l'instar du léopard des légendes africaines qui a la réputation d'effacer ses traces de pas avec sa queue lorsqu'il avance, la pensée hégémonique continue de cheminer tranquillement.

Comme au Québec, un effet collatéral de l'invisibilisation de la dimension proprement coloniale des situations analysées est que l'on attribue à des déterminations culturelles ou aux « mentalités » la responsabilité de l'impuissance politique, mais également les difficultés rencontrées dans les rapports sociaux, qu'il s'agisse des rapports avec les peuples autochtones ou avec les nouveaux immigrants. On trouve ainsi en conclusion d'un ouvrage consacré aux « dérives de l'autonomie » de Sémir Al Wardi une interprétation culturaliste qui entend se faire passer pour un constat objectif qui serait même valide pour toute l'Océanie :

« Dans toute l'Océanie, l'instabilité politique est une constante : Jon Fraenkel, ainsi que d'autres, a démontré que le 'système westminster' n'a pas pris racine dans le Pacifique Sud. En fait, il ne faut pas se limiter au seul 'système westminster' puisque, dans les territoires français, le constat est le même. Il s'agit plutôt du système 'wébérien', caractérisé notamment par la rationalisation du pouvoir politique et de la bureaucratie, sa professionnalisation, et les relations impersonnelles au projet des règlements et donc la limitation de l'arbitraire, qui n'a pas intégré le monde océanien essentiellement basé sur les relations personnelles voire affectives, l'échange et la redistribution. On peut dire que l'âme océanienne n'a pas été affaiblie par les différentes colonisations et, bien au contraire, qu'elle transcende les rapports exogènes » (Al Wardi, 2008 : 254-255).

On voit ici la pertinence d'en revenir au modèle de Balandier, qui insiste sur la nécessité d'historicisation des sociétés et de les considérer dans la situation coloniale, c'est-à-dire de les réinscrire dans les contextes d'énonciation et d'action.

Conclusion

Un demi-siècle après la publication de son texte, Balandier revendiquait toujours l'actualité de son modèle. Comme il l'expliquait, même le « 'post-colonial' n'est pas l'effacement du 'colonial', mais seulement de ses formes les plus apparentes » (Balandier, 2002 : 8). Il laisse subsister de vastes espaces d'influence et de domination indirecte. Pour notre part, nous voyons une implication très importante de sa proposition afin de comprendre les situations (post)coloniales que nous analysons. Il est nécessaire de faire un détour par l'histoire coloniale de façon à revenir à l'analyse des aléas de la décolonisation avec un éclairage nouveau, saisissant mieux « ce qui survit de la relation coloniale [...] ». Comme si cette relation occupait encore les consciences, tout en s'exprimant par le moyen d'autres langages et d'autres dynamiques culturelles » (*ibid.* : 9). Le poids de l'héritage colonial, quand il est occulté, laisse le champ libre à une analyse culturaliste simpliste, tant du côté des (ex-)colonisés que de ceux qui analysent leurs réalités contemporaines, en complète rupture avec l'attention que Balandier attache aux cultures pour sa part. Raisonner en termes de « cultures » renvoyant à des réalités *sui generis* et invariables, c'est faire oublier la dimension fondamentalement politique des rapports sociaux. Ainsi, même quand la dimension conflictuelle de ces rapports est effectivement perçue, elle est parfois attribuée à des différences culturelles ou à une altérité fondamentale ou ontologique, allant jusqu'à oublier que cette altérité, et donc que les éléments culturels qui la définissent, est

produite pour partie par des rapports politiques, ce que montre fort justement Balandier. Quand on suppose que les acteurs n'agissent que parce que « c'est leur coutume » ou que « c'est dans leur culture », le raisonnement est non seulement tautologique (expliquer ce que font les individus par leur appartenance à telle ou telle culture, c'est expliquer la manière dont ils agissent par la manière dont ils agissent), mais on entretient « l'illusion altéritaire » (Bensa, 2008 : 15), en ce sens qu'on élude l'historicité des différences culturelles en leur conférant une certaine naturalité sinon une naturalité certaine. Cette illusion nous fait oublier que la description, l'explicitation et *a fortiori* la mobilisation de la culture comme facteur explicatif unique sont fondamentalement une opération de désactualisation et un travail déréalisant (Bazin, 2008 : 364). Penser que des différences de comportements observables s'expliquent par des différences de « mentalité » implique de raisonner en faisant abstraction des contextes d'énonciation et d'action, en un mot de la « situation ». Or, les rapports sociaux issus de l'économie politique de l'État colonial sont marqués par des clivages et des conflits majeurs, « du fait de la reproduction des lignes de domination, d'accumulation et d'exclusion héritées de l'époque impériale » (Bayart et Bertrand, 2006 : 137). Il s'agit bien de considérer les *rapports sociaux*, ce qui impose, comme l'a énoncé Balandier en 1951, de considérer que l'unité d'analyse doit être celle qui englobe et situe ensemble la société colonisée et la société coloniale, c'est-à-dire celle qui définit l'espace politique commun de ces acteurs distincts. Cet espace politique commun est le produit de l'histoire coloniale, ce qui ne veut pas dire qu'il se résume à de simples rapports d'exploitation, et Balandier ne manque d'ailleurs pas de rappeler que « le caractère radicalement différent des structures socio-culturelles a imposé, à des degrés divers, un frein à la domination de la société coloniale » (1952 : 53). C'est bien pour cette raison que l'anthropologie sociale et culturelle est probablement la mieux à même de saisir dans toute sa complexité la situation des sociétés contemporaines face à leur héritage colonial.

Références bibliographiques

Al Wardi S.,

2008, *Tabiti Nui ou les dérives de l'autonomie*, Paris, L'Harmattan.

2009, « Twenty Years of Politics in French Polynesia », *The Journal of Pacific History*, 44/2 : 195-208.

2010, « Le Mouvement indépendantiste en Polynésie française de 1946 à nos jours » in Gagné N. et Salaün M. (dir.), *Visages de la souveraineté dans le Pacifique*, Paris, L'Harmattan : 139-158.

Arbour J. M.,

2015, *Cessons d'être des colonisés !*, Québec, Presses de l'Université Laval.

Balandier G.,

1951, « La situation coloniale : approche théorique », *Cahiers internationaux de sociologie*, 11 : 44-79.

1952, « Contribution à une sociologie de la dépendance », *Cahiers internationaux de sociologie*, 12 : 47-69.

1977, *Histoire d'Autres*, Paris, Stock.

2002, « La situation coloniale : ancien concept, nouvelle réalité », *French Politics, Culture & Society*, 20/2 : 4-10.

2003, *Civilisés, dit-on*, Paris, PUF.

Balandier G., Steinmetz G. et Sapiro G.,

2010, « Tout parcours scientifique comporte des moments autobiographiques », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 185/5 : 44-61.

Bariteau C.,

2000, « L'Acte de Québec (1774), assise de l'Indirect Rule toujours d'actualité », *L'Action nationale*, 90/4 : 65-75.

2005, « Minorités et petites sociétés : enjeux et perspectives comparées » in Boucher J. L. et Thériault J.-Y. (dir.), *Petites sociétés et minorités nationales : enjeux politiques et perspectives comparées*, Montréal, Presses de l'Université du Québec : 11-25.

Barthoux G.,

2012, *L'enfant polynésien et l'école*, Paris, L'Harmattan.

Bayart J.-F. et Bertrand R.,

2006, « De quel 'legs colonial' parle-t-on ? », *Esprit* : 134-160.

Bazin J.,

2008, *Des clous dans la Joconde. L'anthropologie autrement*, Toulouse, Anacharsis.

Bensa A.,

2008, « Avant-propos » in Bazin J., *Des clous dans la Joconde. L'anthropologie autrement*, Toulouse, Anacharsis : 5-16.

Chevrier M.,

2010, « Le cas du Québec et du Canada français », communication présentée dans le cadre de la session « S'instituer sujet politique en situation coloniale : perspectives comparées », 10^e colloque annuel du CIRCEM, Université d'Ottawa, 13 au 15 octobre.

2012, *La République québécoise : hommage à une idée suspecte*, Montréal, Boréal.

Cooper F.,

2004, « Grandeur, décadence... et nouvelle grandeur des études coloniales depuis les années 1950 », *Politix*, 66 : 17-48.

2010, « La modernisation du colonialisme et les limites de l'empire », *Labyrinthe*, 35 : 69-86.

Copans J.,

2001, « La 'situation coloniale' de Georges Balandier : notion conjoncturelle ou modèle sociologique et historique ? », *Cahiers internationaux de sociologie*, 110/1 : 31-52.

2014, *Georges Balandier : un anthropologue en première ligne*, Paris, PUF.

2017, « 'Pour s'accorder à ce siècle, il faut l'explorer' : Hommage à Georges Balandier », *Anthropologie et sociétés*, 41/1 : 317-329.

Gluckman M.,

1940, « Analysis of a Social Situation in Modern Zululand », *Bantu Studies*, 14 : 1-29 et 117-136.

1947, « Malinowski's 'Functional' Analysis of Social Change », *Africa: Journal of the International African Institute*, 17/2 : 103-121.

Goody J.,

1995, *The Expansive Moment: the Rise of Social Anthropology in Britain and Africa*, Cambridge, Cambridge University Press.

Jacques D. D.,

2008, *La fatigue politique du Québec français*, Montréal, Boréal.

Kēhaulani Kauanui J.,

2016, « 'A structure, not an event': Settler Colonialism and Enduring Indigeneity », *Lateral 5.1* [en ligne]. Consulté le 10 mars 2017.

URL : <http://csalateral.org/issue/5-1/forum-alt-humanities-settler-colonialism-enduring-indigeneity-kauanui/>

Kelly S.,

1997, *La petite loterie. Comment la Couronne a obtenu la collaboration du Canada français après 1837*, Montréal, Boréal.

Koda M.,

2013, « La Polynésie sur la liste des territoires à décoloniser : l'Élysée écrit à Édouard Fritch », *Outre-Mer 1^{ère}*, 25 juillet [en ligne]. Consulté le 10 mars 2017.

URL : <http://la1ere.francetvinfo.fr/2013/07/25/la-polynesie-sur-la-liste-des-pays-non-autonomes-l-elysee-ecrit-edouard-fritch-50541.html>

Lamonde Y.,

2017, *Un coin dans la mémoire : l'hiver de notre mécontentement*, Montréal, Leméac.

L'Estoile B. de,

2008, « Max Gluckman (1940) : 'Analysis of a Social Situation in Modern Zululand' », *Genèses*, 72 : 119-155.

Macoun A. et Strakosch E.,

2013, « The Ethical Demands of Settler Colonial Theory », *Settler Colonial Studies*, 3/3-4 : 426-443.

Mann G.,

2013, « Anti-Colonialism and Social Science: Georges Balandier, Madeira Keita, and 'the Colonial Situation' in French Africa », *Comparative Studies in Society and History*, 55/1 : 92-119.

Mannoni O.,

1950, *Psychologie de la colonisation*, Paris, Seuil.

Mary A.,

2017, « Ethnographie de soi sous le 'zéro équatorial'. Le chantier autobiographique de Georges Balandier », *L'Homme*, 221 : 11-40.

Memmi A.,

1957, *Portrait du colonisé, précédé du portrait du colonisateur*, Paris, Buchet/Chastel.

1972, « Les Canadiens français sont-ils des colonisés ? » in Memmi A., *Portrait du colonisé*, Montréal, Éditions l'étincelle : 135-146.

Merle I.,

2013, « 'La situation coloniale' chez Georges Balandier. Relecture historique », *Monde(s)*, 2/4 : 211-232.

Meunier M.,

2008, « Nationalisme québécois et décolonisation au temps du FLQ : influences, transferts et traductions » in Dard O. et Lefevre D. (dir.), *L'Europe face à son passé colonial*, Paris, Riveneuve éditions : 289-302.

Moyrand A.,

2012, *Droit institutionnel de la Polynésie française*, Paris, L'Harmattan.

Rowse T.,

2014, « Indigenous Heterogeneity », *Australian Historical Studies*, 45/3 : 297-310.

Saura B.,

2015, *Histoire et mémoire des temps coloniaux en Polynésie française*, Papeete, Au vent des îles.

Schwimmer E.,

1995, *Le syndrome des Plaines d'Abraham*, Montréal, Boréal.

Silverstein B.,

2016, « Patrick Wolfe (1949–2016) », *History Workshop Journal*, 82 : 315-323.

Snelgrove C., Dhamoon R. K. et Corntassel J.,

2014, « Unsettling Settler Colonialism: The Discourse and Politics of Settlers, and Solidarity with Indigenous Nations », *Decolonization: Indigeneity, Education e³ Society*, 3/2 : 1-32.

Strakosch E.,

2016, « Beyond Colonial Completion: Arendt, Settler Colonialism and the End of Politics » in Maddison S., Clark T. et de Costa R. (eds.), *The Limits of Settler Colonial Reconciliation: Non-Indigenous People and the Responsibility to Engage*, Singapore, Springer : 15-33.

Svirsky M.,

2017, « Resistance is a Structure not an Event », *Settler Colonial Studies*, 7/1 : 19-39.

Tremon A.-C.,

2006, « Conflicting Autonomist and Independentist Logics in French Polynesia », *Journal of the Polynesian Society*, 115/ 3 : 259-288.

Veracini L.,

2010, *Colonialism: A Theoretical Overview*, Basingstoke, Palgrave Macmillan.

2011, « Introducing Settler Colonial Studies », *Settler Colonial Studies*, 1 : 1-12.

2013, « 'Settler Colonialism': Career of a Concept », *Journal of Imperial and Commonwealth History*, 41/2 : 313-333.

2014a, « Understanding Colonialism and Settler Colonialism as Distinct Formations », *International Journal of Postcolonial Studies*, 16/5: 615-633.

2014b, « Defending Settler Colonial Studies », *Australian Historical Studies*, 45/3 : 311-316.

2016a, « Obituary: Patrick Wolfe (1949-2016) », *Settler Colonial Studies*, 6/3 : 189-190.

2016b, « Patrick Wolfe's Dialectics », *Aboriginal History*, 40 : 249-260.

Wirth L.,

1941, « The Present Position of Minorities in the United States », *Studies in Political Science and Sociology* : 137-156.

1945, « The Problem of Minority Groups » in Linton R. (ed.), *The Science of Man in the World Crisis*, New York, Columbia University Press : 347-372.

Wolfe P.,

1999, *Settler Colonialism and the Transformation of Anthropology: The Politics and Poetics of an Ethnographic Event*, London, Cassell.

2006, « Settler Colonialism and the Elimination of the Native », *Journal of Genocide Research*, 8/4 : 387-409.

Bernard Valade est professeur émérite à la Faculté des sciences humaines et sociales - Sorbonne de l'université Paris Descartes et ancien directeur de l'*Année sociologique*.

Mots-clés : anthropologie — changement — modernité — société — sociologie

Outre – disciplines : La « démarche anthropologique » de Georges Balandier

Bernard Valade,
université Paris Descartes/CANTHEL

Universitaire, professeur de sociologie à l'université Paris 5 – René Descartes de 1962 à 1989, fondateur du laboratoire d'études sociologiques et géographiques africaines du CNRS en 1966, directeur des *Cahiers internationaux de sociologie* et de collections sociologiques aux Presses Universitaires de France depuis 1965, président d'honneur de l'Association internationale des sociologues de langue française depuis 1968 : telles sont les qualités et principales fonctions mentionnées par Georges Balandier dans sa notice du *Who's Who*, édition 2015. En tête des ouvrages qui suivent ces indications biographiques figurent *Sociologie des Brazzavilles noires* (1955) et *Sociologie actuelle de l'Afrique noire* (1955). Une appartenance disciplinaire, aussi nettement affichée, peut cependant en cacher une autre, qui ne l'est pas moins. Faisant retour sur son itinéraire intellectuel dans *Conjugaisons* (1997), l'auteur d'*Afrique ambiguë* (1957) nous entretient de son « initiation anthropologique » (1997 : 20), de son « travail d'anthropologue » (*ibid.* : 31), de sa « pratique anthropologique » (*ibid.* : 79) ; il énumère les « étapes de [s]on travail d'anthropologue » (*ibid.* : 71) et celles de « [s]on parcours d'anthropologue africaniste » ; « Anthropologue, écrit-il, j'ai pu constater » (*ibid.* : 50), etc. De la sociologie, il est peu fait état, sinon pour la conjointre à une anthropologie omniprésente ; de l'ethnologie, il est encore moins question. Georges Balandier sociologue ? Anthropologue ? On se propose ici de faire le point sur cette double identité, en la rapportant d'abord aux séquences d'une carrière, puis en l'éclairant par les réflexions de l'intéressé sur les rapports qu'entretiennent ethnographie, ethnologie, anthropologie et sociologie.

La translation Dakar - La Sorbonne

Diplômé de l'Institut d'ethnologie en 1943, Balandier a commencé sa carrière de « chercheur » avec un ordre de mission obtenu du musée des Arts et Traditions populaires ; grâce à l'entremise de Georges-Henri Rivière, il se trouvait chargé d'une enquête ethnographique dans les campagnes françaises. Après les vicissitudes de la fin de la guerre, un passage au musée de l'Homme, son « lieu initiatique » avec pour « principal initiateur » Michel Leiris (*ibid.* : 229), et diverses rencontres avec des intellectuels venus de l'outre-mer, l'Office de la recherche scientifique coloniale l'affectait à Dakar, muni du « double titre d'ethnologue et de sociologue » (*ibid.* : 230). Sa « passion ethnologique », à la naissance de laquelle l'exposition coloniale internationale de 1931 n'est pas étrangère, allait pleinement trouver à se satisfaire dans une Afrique qu'il découvrait – au Sénégal, au Gabon, en Guinée –, différente de celle que « le savoir ethnographique » de l'époque lui avait fait imaginer (*ibid.* : 236). En même temps qu'il était amené à rompre avec « une science sociale empêtrée dans des présupposés » hérités du XIX^e siècle (*ibid.* : 245), il acquérait la certitude que les villes noires n'étaient pas des entassements de populations déracinées : il y voyait, au contraire, « un nouveau monde social en devenir » (*ibid.* : 266-267), le terrain de ses enquêtes, la brousse africaine le cédant en intérêt aux agglomérations urbaines. Quand il quitte l'AEF en 1952, c'est donc en possession de matériaux originaux à « élaborer » ainsi que d'une méthode d'interprétation à mettre en œuvre. Chargé de recherches au CNRS, il soutient, deux ans plus tard, ses thèses de doctorat qui sont consacrées au Kongo, aux Fang et aux Brazzavilles noires.

La carrière d'enseignant de Balandier a débuté dès son retour en France. À la rentrée universitaire 1952, il donne un cours à l'Institut d'Etudes Politiques qui a pour objet « l'anthropologie et la sociologie des pays sous-développés ». Le choix par Jacques Chapsal de ce « jeune anthropologue et sociologue » est commenté dans *Conjugaisons* (1997 : 316-317), avec ses conséquences : c'est à Sciences Po que s'est formée son image de tiers-mondiste ; c'est là qu'il a délivré un enseignement dont les Cours de Droit ont assuré la diffusion, *Anthropologie appliquée aux problèmes des pays sous-développés* (1955), *Les Pays sous-développés : aspects et perspectives* (1950), *Les Pays en voie de développement. Analyses sociologique et politique* (1961) ; c'est là aussi qu'il a mis en chantier l'ouvrage collectif qu'il a dirigé, *Le « Tiers Monde », sous-développement et développement* (1956). Il est retourné en Guinée à deux reprises pendant cette période, « pour un service, précise-t-il, de sociologie dite appliquée » (1997 : 325). Mais ce sont les cours qu'il donne à l'IEP (1952-1961), à l'École Normale Supérieure (1961-1966), à la Sorbonne, où il est élu en 1962, ainsi qu'à l'École Pratique des Hautes Etudes, qui constituent, avec les préparations d'articles et d'ouvrages, l'essentiel de son activité.

De quels cours s'agit-il pour Balandier : d'ethnologie, de sociologie, d'anthropologie ? D'une lecture quelque peu rébarbative, les anciens annuaires universitaires n'en sont pas moins de précieuses sources d'informations. Ils renseignent sur les titulaires des chaires, les intitulés des enseignements, les lieux (Facultés, Écoles, Instituts) où ces derniers sont dispensés. Au lendemain de la guerre, le *Livret de l'étudiant* de l'Université de Paris (1946-1947) indique que les conférences d'ethnologie et de sociologie sont respectivement données par Marcel Griaule et Albert Bayet. « Ethnologie et sociologie » sont la matière d'un des quatre certificats de la licence d'Études coloniales créée en octobre 1945. Ce certificat est préparé à l'Institut d'Ethnologie, institut d'université,

dont les secrétaires généraux sont Marcel Mauss et Paul Rivet. Quatorze cours y sont programmés, dont celui de Maurice Leenhardt, « Ethnologie et sociologie descriptive », et celui de Denise Paulme « Ethnographie de l'Afrique ». On notera qu'« Ethnologie et sociologie générale », « Ethnologie et sociologie de l'Afrique du Nord » et autres ethnologies spécialisées sont les intitulés de quelques-uns des enseignements proposés par l'École nationale de la France d'Outre-Mer.

Quinze ans après, au moment où Balandier est élu à la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de l'Université de Paris, le paysage que donne à voir le *Livret de l'étudiant* (1963-1964) a quelque peu changé, le vocabulaire aussi ; ainsi, à l'Institut d'ethnologie, les « colonies françaises » sont devenues les « pays de la France d'outre-mer ». Sous un intitulé modifié, la licence d'Études des populations d'outre-mer comprend un certificat d'ethnologie. Côté Faculté, la licence de sociologie créée en avril 1958 ajoute, en option parmi quelques autres disciplines, l'ethnologie aux trois certificats obligatoires. Les conférences de sociologie sont affichées en philosophie ; Georges Gurvitch et Raymond Aron en sont les titulaires. En « Histoire moderne et contemporaine » se trouve rangée l'ethnologie qui se décline en « Ethnologie générale » (André Leroi-Gourhan), « Ethnologie sociale et religieuse » (Roger Bastide) et « Ethnologie de l'Afrique noire » (Georges Balandier). Le cours de ce dernier a pour thème les données générales de la sociologie africaine ; ses conférences ont pour objet les mouvements messianiques et prophétiques en Afrique noire d'une part, les doctrines et idéologies politiques en Afrique moderne d'autre part. Deux ans après (1965-1966), l'intitulé général de ces enseignements – dont le contenu, l'année précédente, a déjà varié dans un sens plus « sociologique » –, devient « Ethnologie et sociologie de l'Afrique noire » ; ils portent sur la stratification sociale et les classes sociales, l'État traditionnel et l'État moderne en Afrique.

On rappellera qu'à l'Institut d'ethnologie, que dirigent alors Claude Lévi-Strauss et André Leroi-Gourhan, un enseignement de Balandier est proposé, avec d'autres et sans plus de précision, dans la rubrique « Anthropologie sociale et ethnologie ». On rappellera surtout que dans la Section des sciences économiques et sociales de l'École Pratique des Hautes Études, son cours est annoncé en tête de l'ensemble « Sociologie de l'Afrique noire », avec pour programme : « Mythes, idéologies et doctrines politiques : aspects traditionnels et aspects modernes dans les sociétés africaines » (1963-1964), « L'État traditionnel en Afrique noire : formes, idéologies et problèmes » (1964-1965), « Pouvoir politique et stratification sociale en Afrique » (1965-1966), « Tradition et modernité : problèmes théoriques, illustrations africaines » (1966-1967). Ce dernier thème est repris l'année suivante, mais dans un contexte où les cloisonnements et les clivages se sont accentués. La Section des sciences économiques et sociales de l'EPHE est alors divisée en douze sections dont la première, « Anthropologie sociale, ethnographie et ethnologie », regroupe, autour de Lévi-Strauss, cinq spécialités, sept professeurs et chercheurs ; la douzième, « Sociologie », compte, vingt et un membres répartis en treize spécialités, dont sept avec Balandier en « Sociologie de l'Afrique noire ». À cette date (1968), celui qui venait de publier deux grands ouvrages préparés sous sa direction, l'un d'orientation anthropologique et historique, l'autre intéressant la discipline institutionnalisée par Durkheim – *Dictionnaire des civilisations africaines* et *Perspectives de la sociologie contemporaine* –, avait transité d'un domaine disciplinaire à un autre.

« Après la mort de Georges Gurvitch en 1965, écrit Balandier dans *Conjugaisons*, il fallut réorganiser en Sorbonne l'enseignement des sciences sociales. Raymond Aron me suggéra alors d'échanger ma chaire spécialisée, ethnologie et sociologie de l'Afrique noire, contre une chaire de sociologie générale, et d'assumer ainsi une plus grande responsabilité dans le respect de la diversité des orientations doctrinales » (1997 : 349). Il ne dit rien des motivations d'Aron, rien non plus des stratégies universitaires qui présidèrent à cette nouvelle affectation dont les annuaires nous apprennent qu'elle ne fut effective qu'à la rentrée 1967. Il ajoute seulement qu'elle lui imposa « la confrontation avec un tout autre enseignement » – et l'affrontement d'un public aussi différent que pléthorique –, sans faire allusion aux deux autres chaires de sociologie respectivement occupées par Raymond Aron et Jean Cazeneuve. Nul doute qu'au début des années soixante, le voisinage avec Gurvitch, fondateur des *Cahiers Internationaux de Sociologie*, a joué un rôle important dans ce parcours. Balandier cite d'ailleurs, en se dispensant de les référencer, deux des nombreux articles qu'il a donnés à cette revue, dont la très remarquable « Contribution à une sociologie de la dépendance » (1952). Mais cette influence ne pouvait avoir d'effet qu'en raison d'une disposition à « élaborer » sociologiquement le matériel ethnologique d'abord recueilli en Afrique. D'autres éléments factuels ont pu jouer. Ils ne doivent cependant pas conduire à négliger les textes où est exposée la conception que Balandier s'est formée d'une triade majeure des sciences sociales.

D'une division du travail dans les sciences sociales

Des « Recherches de convergences entre psychologie, sociologie et ethnologie » (in *Études philosophiques*), sont un premier apport, en 1948, à la réflexion interdisciplinaire menée par Balandier. Elles sont suivies d'études spécifiques sur deux sciences sociales : en 1951 un état de « l'anthropologie sociale en Grande-Bretagne » (in *Critique*), en 1956 « L'expérience de l'ethnologie et les problèmes de l'explication », en 1959 « Les tendances de l'ethnologie française », ces deux derniers articles étant publiés dans les *Cahiers Internationaux de Sociologie*. On n'examinera ici que trois textes qui traitent explicitement des liens existants entre la sociologie d'un côté, l'ethnologie et l'anthropologie de l'Autre. Le plus ancien figure dans le premier tome du *Traité de sociologie* (1958) coordonné par Gurvitch. Sous l'intitulé « Sociologie, ethnologie et ethnographie », Balandier dénombre trois démarches nettement différenciées : en ethnographie priment le terrain, la description, la monographie ; en ethnologie une première synthèse – historique, géographique, comparative –, est opérée ; en anthropologie une « synthèse supérieure » est réalisée qui permet la mise au jour de « propriétés générales ». Il est d'emblée signalé que les ethnologues ne s'intéressent plus seulement aux « sociétés primitives », aux « cultures archaïques », mais appliquent leurs méthodes aux sociétés contemporaines « complexes et organisées à grande échelle ».

L'anthropologie, plutôt « culturelle » aux États-Unis et « sociale » en Grande-Bretagne, fait l'objet de sérieuses critiques, cette dernière surtout – l'anthropologie sociale –, présentée comme étant « essentiellement une 'sociologie comparative' qui envisage les faits sociaux sous le double aspect des *structures* et des *fonctions* ». Comme celui de *culture*, ces deux concepts sont mis en question et leurs différentes acceptions soulignées ; Claude Lévi-Strauss et Bronislaw Malinowski, dont les conceptions sont comparées, se trouvent finalement renvoyés dos à dos. Claude Lévi-Strauss, auteur

de « Place de l'anthropologie dans les sciences sociales et problèmes posés par son enseignement » (UNESCO, 1954, repris dans *Anthropologie structurale*, 1958) est particulièrement visé. Six fois cité, Lévi-Strauss se voit reprocher de se situer à un niveau de généralité où toutes les différences sont abolies, d'expulser de l'histoire les idées d'évolution et de révolution, de minimiser l'influence de l'événement, de ne pas tenir compte de « l'incidence des situations ». Faire de l'étude d'une société donnée, du « proche », d'un seul système de pensée l'objet de la sociologie, et de toutes les sociétés, du « lointain », de structures mentales universelles, celui de l'anthropologie est incorrect aux yeux de Balandier. Confrontés aux changements qui interviennent dans toutes les sociétés, aux bouleversements des démarches intellectuelles qui en résultent, anthropologues et sociologues sont invités à collaborer, et, singulièrement les premiers, à ne pas transformer leur discipline en une sorte de « sociologie des paysanneries attardées ». Contrairement à ce que son titre annonce, ce premier texte traite beaucoup moins d'ethnologie que d'anthropologie, et assez peu de sociologie. Le décloisonnement disciplinaire auquel on est convié, parallèlement au renouvellement théorique instamment recommandé, est illustré dans le même volume par le cinquième chapitre de la III^e section (Morphologie sociale) : « Sociologie des régions sous-développées » ; c'est en sociologue que Balandier y passe en revue les critères du sous-développement, les conditions sociales puis le coût social du développement économique.

Dans un deuxième texte peu connu, « Ethnologie, anthropologie, sociologie », paru en 1981 dans un volume d'hommage à Jean Stoezel, Balandier est revenu sur ces distributions disciplinaires. Deux niveaux, caractéristiques de deux époques, sont distingués. Dans un premier temps, l'ethnologie s'est définie comme « une étude des peuples considérés sous l'aspect de la diversité des sociétés qui les organisent et des cultures qui les expriment ». Elle s'est, un moment, fourvoyée dans la recherche de « formes élémentaires » chères à Durkheim, avant que de procéder à l'inventaire des organisations sociales – tâche de l'ethnographie dont la fonction est « descriptive et démonstrative ». Ce recensement a fourni son assise aux études comparatives. « Et c'est avec l'école britannique, sous l'impulsion de Radcliffe-Brown, que se constitue le mieux une anthropologie sociale considérée comme une sociologie généralisée » (1981 : 73). Au « second niveau de l'élaboration scientifique » s'effectue l'identification des éléments constitutifs de toute société humaine ; des « structures » selon Lévi-Strauss, des « systèmes » selon Radcliffe Brown. À côté de l'ethnologie, conservatrice de témoignages en voie de disparition, se développe ainsi un « savoir anthropologique » qui a entraîné « un renouvellement des méthodes d'investigation sociale ». Avec lui s'affirme la primauté de l'enquête de terrain à laquelle, nous est-il expliqué, la sociographie de Le Play fournit le modèle. Manifestant la « soumission au concret », l'anthropologie, ainsi nourrie d'enquêtes « directes », s'est divisée en secteurs spécialisés tels l'anthropologie économique avec Maurice Godelier, « l'étude des phénomènes de pouvoir » – entendons l'anthropologie politique dont Balandier revendique la paternité –, l'anthropologie religieuse. Abordant ensuite « les rapprochements entre psychologie et ethnologie », il détaille les rapports noués « entre anthropologie, psychologie et disciplines dérivées » dans les travaux de Roger Bastide, ceux de Marie-Cécile et Edmond Ortigues, ceux aussi de Georges Devereux. Tout au long de ces paragraphes, où Henri Collomb et Andras Zempléni sont encore cités, les vocables se rapportant aux deux disciplines sont indifféremment employés pour montrer qu'une multitude de parcours traversent désormais « un espace naguère défini

grossièrement comme celui de l'anthropologie psychologique ». Au total, Balandier enregistre « la transformation d'une anthropologie de *la* société primitive ou traditionnelle en une sociologie des *différences* ou anthropologie véritablement générale » (1981 : 76). Par un « effet en retour », explique-t-il, de l'exotisme sur notre quotidienneté, l'anthropologie nous fait « redécouvrir » l'importance du symbolisme, du langage et de la mise en scène du pouvoir ; elle nous conduit à interpréter différemment l'évolution actuelle des mœurs.

Un troisième texte, « La connaissance de l'extérieur », paru en 1989 dans l'*Encyclopédie philosophique universelle*, détaille les différents moments d'un processus qui a fini par donner accès à « une anthropologie en voie de généralisation ». De l'« ethnologie classique », il est dit qu'elle a traité des sociétés archaïques en recourant au « modèle du manque ». Selon Balandier, l'anthropologie, qui s'est formée en se donnant pour programme l'inventaire des formations sociales et culturelles, a d'abord été une ethnographie – description et illustration de pratiques –, à laquelle a succédé l'ethnologie, préposée à la classification et à la comparaison. Au XX^e siècle, l'anthropologie reçoit « l'incitation à se faire plus scientifique » ; elle éclate en spécialisations mais son projet ambitieux demeure : elle vise, avec Lévi-Strauss, à une connaissance globale de l'homme. Les difficultés de l'entreprise sont soulignées, puis relatés les heurs et malheurs d'une discipline dont l'objet semble disparaître en se transformant et « en étant plus problématique ». Dans le contexte de l'émancipation des pays colonisés et de leur développement, « l'anthropologie ne peut plus être unilatérale, non réversible, elle se fait multilatérale ou partagée » (1989 : 339). Les relations de cette discipline, « construite afin de permettre la compréhension de l'Autre dans ses différences » (*ibid.* : 339-340), avec d'autres branches du savoir qui ont le même dessein, sont précisées. En ce qui concerne la sociologie, il apparaît qu'après la « période durkheimienne » et la « période américaine correspondant à l'activité de l'École de Chicago », elle commence à rétablir sa « connexion » avec l'anthropologie.

« Le détour et le retour », dernière série de considérations centrées sur la « connaissance de l'extérieur », font suite à diverses digressions qui ont pour thèmes la banalisation de ce mode de connaissance, la marchandisation de la différence, l'influence des cultures exotiques sur la vie quotidienne, les grandes migrations dont la modernité est génératrice, etc. Ces variations sur la « rhétorique moderniste » montrent combien les images de l'autre se brouillent au fil de ce qui ne sont que des « détours à l'intérieur d'un même univers, le nôtre ». Aussi bien Balandier affirme-t-il que « le vrai détour est celui que permet d'effectuer la démarche anthropologique » (1989 : 340). Il se soutient de la recommandation donnée par Franz Boas, dans *Anthropology of Modern Life* (1928), d'éclairer de cette manière « les processus sociaux de notre temps ». Et lui-même se met en scène :

« Voici bien des années, écrit-il, j'ai donné forme au projet en annonçant que 'notre ethnologie aidera à ne pas laisser notre avenir nous devenir étranger' ; plus récemment j'en ai tenté la démonstration dans mon ouvrage intitulé : *Le détour, pouvoir et modernité* (1985) » (*ibid.* : 341).

Après avoir envisagé les sociétés et les cultures extérieures sous l'aspect des systèmes symboliques et des formes de l'imaginaire, l'anthropologie propose ainsi un « savoir en retour » dans les sociétés « les plus actives » où ces dispositifs, et notamment le régime de l'imaginaire, sont aujourd'hui profondément transformés.

Le choix de l'« exploration anthropologique »

Trois espaces d'intervention, comme les appelle Balandier, sont offerts à l'anthropologie dans le dernier des textes que l'on vient de présenter. Il s'agit d'abord des relations de l'homme et de la nature, ensuite du « refaçonnage » du lien social – par les nouvelles formes d'identité, les modifications des styles de vie, les reconfigurations des micro-logiques du social –, enfin des domaines et des moments où s'accomplissent les « essais de reconstitution du sens » – les crises, les déconstructions, l'émergence de nouvelles figures du sacré. Un programme de recherches anthropologiques est esquissé, où ces « espaces d'intervention » vont se multiplier et se diversifier. *Conjugaisons* en récapitule, en 1997, les axes déjà en place. Ce sont l'anthropologie *politique* que Balandier a entreprise de « fonder sur une assise moderne » (1997 : 81) ; l'anthropologie *urbaine* à laquelle il a donné l'existence avec ses Brazzavilles noires (*ibid.* : 267) ; une anthropologie de la *contestation*, thème de son séminaire de l'EPHE, « par l'effet d'une intuition inconsciente » à la rentrée universitaire 1967 (*ibid.* : 350) ; une anthropologie des *ruptures* assorties du surgissement de l'*inédit* (*ibid.* : 385). À propos de celui-ci et de celles-là, il évoque « l'aventure du 'futurible' », sa rencontre et son amitié avec Gaston Berger, la stimulation que furent pour lui la prospective naissante, l'étude des causes qui accélèrent l'évolution du monde moderne, la prévision des situations à venir, c'est-à-dire les scénarios du futur. Il ajoute que « c'est précisément ce qui [l]'avait constitué anthropologue » et excité son intérêt ; interroger le caché, repérer les signes qui le manifestent, découvrir « les possibles qu'il recèle », telles ont toujours été ses intentions.

Quand paraît *Conjugaisons*, ce volume de mémoires qui s'ouvre sur un « passé indéfini » et s'achève sur les « temps perdus », Balandier vient de publier *Une anthropologie des moments critiques* (1996). Il est à mi-parcours de son « exploration anthropologique de la modernité ». Elle a commencé avec *Le Pouvoir sur scènes* (1980), centré sur l'État spectacle et l'avènement de la « théâtrocratie ». Ont suivi *Le Détour* (1985), *Le Désordre* (1988), *Le Dédale* (1994), respectivement sous-titrés *Pouvoir et modernité*, *Éloge du mouvement*, *Pour en finir avec le XX^e siècle*. Elle s'est poursuivie avec une série d'ouvrages sur l'ébranlement du *Grand système* (2001), *Le Grand dérangement* (2005), *Le Dépaysement contemporain* (2009). Elle prend fin, après *Fenêtres sur un nouvel âge (2006-2007)* (2008), *Carnaval des apparences* (2012), *Du social par temps incertain* (2013), avec *Recherche du politique perdu* (2015). Le « social », le « politique » : ces thèmes généraux n'ont pas changé. Ce sont ceux du « professeur de sociologie » à la Sorbonne, auteur, au tournant des années soixante-soixante-dix, d'*Anthropologie politique* (1967), puis de *Sens et puissance* (1971), et d'*Anthropo-logiques* (1974). Mais les perspectives dans lesquelles ils se situent se sont déplacées.

Pour l'auteur de *Sens et puissance*, les « dynamiques sociales » – de reproduction, de transformation, de rupture –, sont à prendre prioritairement en compte. L'ordre, le désordre, l'incertitude se mélangent dans la société où les pratiques sociales doivent être distinguées des structures en place. Il y cohabite une pluralité de « configurations d'origines et d'âge différents », et s'y articulent de multiples niveaux ou instances. Revenant sur cet ouvrage vingt ans plus tard, Claude Rivière (1992) a noté que « les chapitres intitulés : sociologie de la colonisation, du développement et problématique des classes sociales montrent, comme dans *Anthropologie politique* et *Anthropo-logiques*, un ethnologue particulièrement attentif aux crises du Tiers Monde comme des sociétés

avancées ». À propos de l'auteur d'*Anthropo-logiques*, il est parallèlement fait état (Kechickian, 1992) de la « thermodynamique sociale » déployée, contre le structuralisme et le fonctionnalisme, par sa « sociologie générative » ; aux yeux de Balandier, en effet, l'opposition société chaude/société froide, conceptualisée par Claude Lévi-Strauss, est dénuée de sens : « Toute société est le produit d'une histoire turbulente ». Le cadrage disciplinaire varie donc selon le point de vue adopté : tantôt ethnologique, tantôt sociologique.

Les trois ouvrages que l'on vient de citer sont contemporains de celui, moins fréquemment signalé, que Balandier a consacré à l'inventeur des « paliers en profondeur », *Georges Gurvitch. Sa vie, son œuvre* (1972). Il y rend un éclatant hommage au fondateur des *Cahiers internationaux de sociologie*, revue dans laquelle, rappelons-le, il aura publié au cours de sa vie 27 articles, le premier en 1951, sur la « situation coloniale », le dernier cinquante ans plus tard dans le numéro spécial qui lui fut consacré. C'est en sociologue qu'il traitait de cette situation dans cette étude « théorique » dont des extraits furent republiés en 2001. Et c'est une sociologie, que l'on se permettra de qualifier de « classique », qu'il enseignait alors à Paris 5. Les thèmes de ses cours recueillis par le Groupe des étudiants en sociologie se situent effectivement dans le droit fil de la sociologie gurvitchéenne ; ainsi son examen des « classes sociales » comprend une analyse critique de la « stratification sociale » telle qu'en traitaient à cette époque-là les sociologues américains à partir des travaux, par lui soigneusement commentés, de Kingsley Davis et Wilbert E. Moore, Talcott Parsons, W. Lloyd Warner et autres.

L'importance des enseignements de Balandier dans cette discipline est bien marquée dans le *Guide de l'étudiant en sociologie* (1971) cosigné par Jean Cazeneuve, Francis Balle et André Akoun. Pour les méthodes qualitatives et les méthodes anthropologiques, « ensemble de procédures qui forment une sorte d'ethnologie des sociétés complexes », on est renvoyé au cours qu'il a professé en 1969 sur les communautés villageoises, les repères matériels et symboliques, les échanges matrimoniaux, l'agencement des rapports sociaux. La présentation de l'analyse situationnelle, dont le but est de « parvenir à une analyse critique de la réalité sociale », est faite à partir de la *Sociologie actuelle de l'Afrique noire* de Balandier, – « un des pionniers de ce type d'analyse en France » (1971 : 79). Quant aux relations interdisciplinaires, et contrairement à ce que d'autres, notamment François Bourricaud, affirmaient, le fossé ne se creuse pas entre sociologie et ethnologie ; il se réduit avec « l'observation des sociétés complexes selon les méthodes de l'ethnographie, ce que G. Balandier appelle 'la mise en perspective ethnologique des sociétés modernes' » (*ibid.* : 180).

Comme on l'a précédemment indiqué, *Le pouvoir sur scènes* est le premier jalon posé sur le nouvel itinéraire dont le tracé s'esquisse dans la seconde moitié des années soixante-dix. Celui qui avait ouvert, en 1966, un nouveau laboratoire au CNRS (voir *supra*) allait fonder à la Sorbonne, avec Michel Maffesoli, en 1982, le Centre d'Études sur l'Actuel et le Quotidien. Si le CEAQ a très vite disparu des bio-bibliographies de Balandier, le type original d'investigation, d'interprétation et d'exposition qu'il inaugurerait a été adopté par ce dernier : des observations personnelles réunies sous des titres incisifs, des écrits de facture libre, plus proche de l'essai journalistique que de la production scientifique, des textes désormais délestés d'apparat critique et souvent dépourvus d'indications bibliographiques. De bonne heure apparues à son horizon

intellectuel, en liaison avec la « préoccupation du futur » que Berger lui avait fait partager, la modernité et la « surmodernité » sont devenues le principal objet de ces observations. Qu'allait-il advenir d'un monde qu'un technicisme triomphant bouleversait ? Comment l'interface homme/machine allait-elle évoluer ? Dans quelle mesure l'anthropologie, une anthropologie humaniste, pouvait-elle contribuer à « civiliser » une expansion techno-scientifique apparemment irréversible ? Autant de questions qu'il a travaillées au sein de multiples contextes sociaux et culturels, au fil de séjours, plus ou moins longs, effectués, après l'Afrique, au Brésil, au Mexique, au Japon, et qui sont autant de ces « détours » qu'il a célébrés.

« C'est en ces détours, conclut-il en effet, où mes certitudes se fortifièrent, que je me sentis prêt à entreprendre ce qui n'aurait pu s'accomplir sans leurs enseignements vécus : explorer les territoires de notre propre modernité en les identifiant à de ' nouveaux Nouveaux mondes', devenir l'anthropologue de ces univers neufs » (1997 : 375-376).

Le « positionnement » disciplinaire de Georges Balandier est finalement libre d'ambiguïté. La quatrième de couverture de *Le pouvoir sur scènes* dit de son auteur qu'il « enseigne la sociologie et l'anthropologie à la Sorbonne » ; qu'il a acquis son « expérience de recherche » en dehors de l'Europe et principalement en Afrique ; qu'« il applique maintenant sa démarche à l'étude des sociétés de la modernité ». L'ethnologie n'était pas sa discipline, et ne pouvait l'être en ces temps de décolonisation où ceux qui l'avaient pratiquée pouvaient apparaître, peu ou prou, comme des compagnons de route du colonisateur. La sociologie étant, dans les années 60-70, la petite reine des sciences sociales, la rallier devait lui permettre de conférer à l'anthropologie une dimension critique ; il faisait ainsi pièce à l'anthropologie structurale – qualifiée d'anti-histoire –, de Lévi-Strauss. Quant au « détour », dont Balandier a constamment fait l'éloge, il est, à bien des égards, comparable à celui d'Alexis de Tocqueville ou à celui de Louis Dumont : l'un a retourné sur la France le miroir américain, l'autre sur l'Europe le miroir indien. En fait, la pertinence des résultats rend sans intérêt l'« inscription disciplinaire ». Parlera-t-on pour Tocqueville de philosophie politique ou de sociologie historique ? Pour Dumont d'étude indianiste ou d'anthropologie générale ? On sait quelle magnifique *anthropologie philosophique* nous a léguée Bernard Groethuysen ; on sait aussi que l'*Anthropologie historique* figure aujourd'hui en bonne place parmi les rubriques historiographiques ; ne pourrait-on pas dire que c'est à une *anthropologie sociologique* que ressortissent les œuvres de Georges Balandier ?

Références bibliographiques

Balandier G.,

1951, « La situation coloniale – Approche théorique », *Cahiers internationaux de sociologie*, 11 : 44-79, partiellement reproduit in « Georges Balandier - Lecture et relecture », *Cahiers internationaux de sociologie*, 2001, 110 : 9-29.

1952, « Contribution à une sociologie de la dépendance », *Cahiers internationaux de sociologie*, 12 : 47-69.

1956, « L'expérience de l'ethnologie et les problèmes de l'explication », *Cahiers internationaux de sociologie*, 21 : 114-127.

1959, « Tendances de l'ethnologie française », *Cahiers internationaux de sociologie*, 27 : 11-22.

1967a (1958), « Sociologie, ethnologie et ethnographie » in Gurvitch G. (dir.), *Traité de sociologie*, tome 1, Paris, PUF : 99-113.

1967b (1958) « Sociologie des régions sous-développées » in Gurvitch G. (dir.), *Traité de sociologie*, tome 1 Paris, PUF : 332-344.

1981, « Ethnologie, anthropologie, sociologie », in *Science et théorie de l'opinion publique – Hommage à Jean Stoetzel*, Paris, Retz : 71-78.

1989, « La connaissance de l'extérieur », *Encyclopédie philosophique universelle – L'univers philosophique*, Paris, PUF : 337-343.

1997, *Conjugaisons*, Paris, Fayard.

Balandier G., Cazeneuve J., Balle F., Akoun A.,

1971, *Guide de l'étudiant en sociologie*, Paris, PUF.

Kechickian A.,

1992, « Anthro-po-logiques », *Encyclopédie philosophique universelle – Les œuvres philosophiques*, 2, Paris, PUF : 3000-3001.

Rivière C.,

1992, « Sens et puissance », *Encyclopédie philosophique universelle – Les œuvres philosophiques*, 2, Paris, PUF : 3000.

Erwan Dianteill est directeur du Centre d'Anthropologie Culturelle (CANTHEL) et co-rédacteur en chef de la revue *cArgo*. Ses recherches portent sur les théories anthropologiques et sociologiques de la religion, sur les relations entre pouvoir politique et pouvoir religieux, sur les ressorts symboliques de la domination et de la résistance.

Mots-clés : Balandier – religion – sacré – Afrique – anthropologie dynamique

Dynamiques du sacré. Georges Balandier et la religion

Erwan Dianteill,
université Paris Descartes/CANTHEL

L'anthropologie de Georges Balandier est fondée sur une conception de la société comme entité dynamique. Elle s'oppose autant au culturalisme qui présente la culture comme une totalité stable et close qu'au structuralisme qui promeut la recherche des invariants logiques transculturels. Pour échapper à ces visions trop fixistes, il faut décloisonner les disciplines : c'est ce qui a conduit Balandier à construire *une anthropologie et une sociologie dynamiques* (1971 : 6). Crises et événements, loin d'être des anomalies dans un paysage social bien ordonné, sont au contraire les révélateurs des rapports collectifs relevant à la fois du « sens » et de la « puissance ». En effet, la société est faite de tensions qui conduisent fréquemment à des affrontements physiques et symboliques, dont l'issue modifie les hiérarchies et les idéologies : le cours de l'Histoire est le produit de ces transformations. Autrement dit, l'ethnologie doit se nourrir de la sociologie (comme science des sociétés *modernes*) et de l'histoire (comme connaissance des *transformations* sociales) pour en arriver à établir *une anthropologie généralisée* (1974 [1985 pour la préface] : 6). Le politique, en tant qu'espace des confrontations de toute nature, devient ainsi l'objet privilégié de l'étude de l'homme en collectivité (Balandier, 1967).

Cette forte proposition théorique conduit Balandier à porter sur le fait religieux un nouveau regard. Alors que Durkheim conçoit la religion comme une force d'intégration collective portée par des symboles sacrés, alors que Marx n'accorde qu'un rôle très secondaire à la religion dans l'histoire moderne, déterminée selon lui avant tout par la lutte des classes, les rapports de production et l'état des forces productives, Balandier donne en revanche à la religion un rôle social décisif, mais qui ne se réduit nullement à la promotion de la solidarité collective. En Afrique, premier terrain de Balandier, la religion organise certes les rapports sociaux, mais elle est aussi la source de transformations profondes, parfois même de révolutions. En Occident « surmoderne », objet d'une grande partie de son œuvre, le sacré fait l'objet de nouvelles appropriations, supports de mouvements contestataires ou attestataires.

La question posée est donc simple : comment Balandier en est-il arrivé à une telle réévaluation de la religion, à une époque (les années 1950) où dominaient au contraire les théories de la sécularisation ? Nous verrons que c'est l'expérience *directe* du sacré en Afrique qui est à l'origine de ce changement de paradigme¹. Balandier a été fortement impressionné par certains rituels auxquels il a assisté dès le début de sa carrière. Dans un deuxième temps, lors de ses séjours en Afrique centrale, il est très attentif aux messianismes qui sont étroitement mêlés au processus de décolonisation : de l'expérience quasi-phénoménologique du sacré, avec son lot d'émotions fortes, Balandier passe à une analyse du rôle des *mouvements* religieux facteurs de transformation politique, sociale et idéologique. Enfin, à la fin des années 1970, lorsqu'il entreprend une anthropologie des mondes contemporains bien au-delà de l'Afrique, il porte un regard attentif sur les résurgences du sacré en dehors des institutions. La surmodernité se caractérise aussi par de nouvelles formes religieuses, difficilement réductibles aux institutions, et qui s'y opposent même parfois frontalement. Quelle est l'origine de ce deuxième changement de perspective sur la religion ? Les événements de Mai 1968 ont certainement contribué à déplacer le regard de l'anthropologue vers l'effervescence contemporaine du sacré : les écrits autobiographiques de Balandier semblent en témoigner.

Expérience personnelle et ethnographie : possession, extase, divination, mystique

André Mary a le grand mérite d'avoir reconnu l'importance centrale de l'expérience religieuse dans l'œuvre de Balandier, notamment dans ses textes autobiographiques. Mais Mary semble aussi faire de l'expérience religieuse relatée par Balandier un effet de la mise en forme littéraire de la mémoire. Les rituels du Bwiti auxquels a assisté Balandier sont pour Mary « transfigurés dans le vécu mémoriel de l'anthropologue » (2017 : 37). Et plus loin, il écrit à propos de Balandier que « [...] l'anthropologue 'comme auteur' renoue avec la fascination des moments de transe, et finalement, avec la transcendance du 'sacré sauvage' qui travaillait au corps également son ami Bastide au cœur du candomblé de Bahia » (*loc.cit.*). Il est bien certain que nous avons accès à l'expérience du religieux de Balandier uniquement par ses écrits ; mais cela signifie-t-il que cette dernière soit un artefact littéraire ? L'écriture modèle assurément l'expérience en l'inscrivant dans le langage, mais il reste qu'il y a bien eu un premier moteur expérientiel ayant conduit Balandier à étudier le phénomène religieux. L'écriture ne fait pas l'expérience. Autrement dit, l'écriture est seconde dans le processus, même si elle lui donne une forme communicable dans le langage. Nous faisons donc l'hypothèse que Balandier a vécu certains événements qui l'ont suffisamment impressionné pour placer la religion au centre de ses intérêts personnels et scientifiques.

L'une des rencontres les plus marquantes pour le jeune Balandier a été celle de Michel Leiris. Il « est celui de mes aînés à qui je dois le plus », écrit-il, « mon initiateur, mon pédagogue et mon modèle » (1977 : 37). C'est au contact de ce dernier, au musée de l'Homme que s'initie à la fois sa vocation d'ethnologue

¹ Jean Copans identifie « six vies » de Georges Balandier, du styliste au théoricien de la modernité, en passant par l'africaniste (2014 : 21). J. Copans a fort bien arpenté le territoire « balandierien », mais il a peut-être sous-estimé la dimension expérientielle de son œuvre, qui nous semble décisive pour comprendre son anthropologie religieuse.

africaniste et aussi une certaine écriture de soi, dont le modèle se trouve à la fois dans *L'Afrique fantôme* (1934) et dans *L'Âge d'homme* (1939). Leiris « alliait ce vers quoi je tendais – la compétence de l'ethnologue – et ce que je tentais de pratiquer – le service de l'écriture », écrit-il (1997 : 185). Dans son premier livre, *Tous comptes faits* (1947), Balandier s'inspire explicitement du projet leirissien : cette œuvre de Leiris est pour lui « inimitable et redoutable, c'est une autobiographie impitoyablement sincère où l'événement individuel devient l'élément d'une vérité portée au-delà de l'aventure personnelle » (1977 : 118). Ajoutons que la fréquentation de Leiris et des surréalistes auxquels ce dernier le présente conduit le jeune Balandier sur des pistes inattendues au regard de sa future carrière : il s'intéresse alors aux rêves (il consigne les siens), à la poésie et à la magie dans différentes civilisations², et en tire un article publié en 1948 dans la revue *Psyché* (1977 : 117).

Lorsqu'il mène ses premières enquêtes de terrain, Balandier n'est donc pas un savant rationaliste uniquement préoccupé de faits constatables³. Il arrive à Dakar en 1946, et enquête chez les Lebou, qui vivent sur la presqu'île du Cap-Vert. Rétrospectivement, il écrit à propos de ce premier « terrain » :

« La découverte principale relevait du domaine religieux, et pas seulement parce que je me trouvais en présence de l'islam africain. Je mesurais à quel degré la religion imprègne toute chose » (Balandier, 1977 : 42).

L'ouvrage cosigné avec Paul Mercier comprend un chapitre très important sur l'« activité religieuse et magique », et le « syncrétisme » (Mercier et Balandier, 1952, 5/3). Il y est question de Dyal Dyop, chef ayant introduit l'islam dans la région à la fin du XVIII^e siècle, et de l'islamisation très partielle qui en a résulté. Ce qui suit dans l'ouvrage est un portrait de *Tyabândao Sèk*, une vieille prêtresse d'un « génie » (*tur*) nommé *Kumba Sèn*, puis une ethnographie de la possession rituelle et des sacrifices animaux accomplis par les femmes initiées (*léfohar*). Pour la première fois, Balandier est témoin d'un culte de possession, le Ndöp, équivalent sénégalais du culte des Zar en Ethiopie, dont Leiris avait rendu compte. Balandier est revenu plusieurs fois dans son œuvre sur la rencontre avec *Tyabândao*, cette femme puissante, notamment dans *Histoire d'autres*. Dans ce dernier ouvrage, il déclare que le phénomène religieux lui est apparu pour la première fois dans ses multiples significations lors de l'observation du Ndöp :

² Cette attirance pour le merveilleux a-t-elle été préparée par une courte période mystico-religieuse ? Début 1942, Balandier et Paul Mercier, son ami le plus proche, cherchent à atteindre « une expérience de lumière », ils sont attirés par la vie mystique et lisent Monsieur Pouget et Ernest Psichari. *L'Annonce faite à Marie* de Paul Claudel les bouleverse (1997 : 193). Le jeune Balandier (il a 21 ans) est encore loin d'être anthropologue à cette époque. Voir aussi André Mary (2017 : 16) sur ce mysticisme juvénile de Balandier, exprimé en particulier dans le roman *Tous comptes faits* (1947).

³ Balandier est en quelque sorte, par l'intermédiaire de Leiris, un rejeton du Collège de Sociologie. Bataille, Caillois et Leiris faisaient effectivement de l'étude du sacré le point de départ d'un renouvellement de la sociologie durkheimienne. Voir les textes réunis par Denis Hollier (1995) et les chapitres consacrés à Leiris et Caillois dans nos ouvrages (Dianteill et Löwy, 2005, 2009).

« Cette appréhension encore grossière me conduisit à évaluer la complexité des phénomènes religieux, à entrevoir les registres multiples selon lesquels ils se répartissent, s'expriment et s'organisent. J'étais mis en présence d'une histoire culturelle cumulant des technologies du sacré d'âge différent, provoquant une division entre les sexes du travail religieux : aux femmes, ce qui vient d'avant l'islam ; aux hommes, la religion révélée introduite par poussées successives. Celle-ci régissait un ordre prévalant et l'ensemble des conceptions qui le fondent. Les cultes féminins, par la manipulation à fin préventive ou curative des plus anciennes traditions, traitaient davantage le désordre potentiel ou réalisé » (Balandier, 1977 : 174).

Mais cette rencontre a été aussi le moment d'une sorte d'épiphanie, en tout cas d'une forte émotion religieuse et esthétique. Il en avait rendu compte, une dizaine d'années après les faits dans *Afrique ambiguë*. C'est un récit de style fort leirissien, à la fois descriptif et sensible, bien différent du premier compte-rendu académique rédigé en 1948 avec Mercier, tout comme de sa réévaluation de 1977 dans *Histoire d'autres*. L'ethnologue assiste à la danse d'une possédée, qui laisse voir une épaule « belle et pleine, toute luisante de sueur » ; « les odeurs elles-mêmes deviennent plus lourdes, celle des épices mêlée à celle des sueurs » ; « pour tous les sens, les excitations s'exaspèrent ». Et surtout, la distance qui devrait présider à l'observation ethnographique est mise à mal par ce spectacle : « Il me faut lutter pour maintenir en moi la froide objectivité : celle du magnétophone qui tourne de toute son obstination mécanique » (1962 : 47).

L'ethnographie devient alors la description d'une double expérience, celle des possédées et celle de l'observateur confronté à la transe. Appréhender la religion exclusivement du point de vue des catégories de la sociologie et de l'anthropologie culturelle devient insuffisant. Ce qui apparaît dans ce récit, c'est un corps à corps, un combat entre l'homme et les puissances spirituelles. Le *tur* est responsable de la crise qui affecte une personne ; il faut dompter le génie si l'on ne veut pas que ce dernier emporte sa victime dans la folie ou le malheur. « Une comparaison s'impose, écrit Balandier : celle d'une lutte, peut-être à mort, et justifiée, puisque les lutteurs du pays lebou ont repris pour emblèmes certains chants des 'possédées' » (1962 : 48). Le point de vue adopté sur la religion va dans ces lignes au-delà de la question sociale, politique ou institutionnelle (que Balandier explorera brillamment ailleurs, on va le voir) : la religion met en jeu l'existence humaine elle-même.

La familiarité du sacré et de la mort apparaît avec force dans la possession, mais plus encore dans le sacrifice animal qui lui est associé. L'esprit ne se contente pas de posséder un corps humain, il demande aussi une offrande de sang, c'est-à-dire la mort d'un animal. Ici encore, Balandier exprime rétrospectivement la forte émotion à laquelle il est sujet ; ici, comme dans *L'Afrique fantôme* de Leiris, l'ethnologie n'est pas la description d'un fait social, mais la restitution d'une relation subjective dont l'ambivalente composante affective n'est pas oblitérée. Le jeune ethnologue se sent happé par le spectacle sacrificiel, mais il s'efforce aussi de s'extraire de cette attirance :

« L'animal se débat à rompre ses entraves. Plus le sang coulera, plus le geste rituel sera efficace. Son odeur douceâtre domine toutes les autres. Le lent ruissellement devient alors le point de convergence de tous les regards, et me

fascine plus que quiconque. Je cherche à me soustraire par un jeu de l'intelligence, à retrouver le rôle du sacrifice dans les cultures arabes préislamiques ; mais je ne peux complètement échapper à une peur ancienne, à ces rappels d'une bataille d'écoliers où je frappai trop fort, à cette image du sang versé alors que, dans un maquis de l'Est de la France, mes camarades et moi étions contraint de sacrifier nos premières 'prises' de guerre » (Balandier, 1962 : 52).

Ajoutons que, comme chez Leiris, mais aussi Caillois et Bataille, le contact avec le sacré entretient une forte affinité avec la sexualité. La possession est une sorte de « rut sauvage », « un abandon qui terrasse » pour la novice (1962 : 48). Puis le sacrifice est une sorte d'union mystique avec le *tur*, par l'intermédiaire du jeune taureau assimilé à la divinité. Comme dans tous les cultes de possession, l'esprit est considéré comme l'époux de l'initiée dans le Ndöp. Elle s'allonge auprès de l'animal, et on les recouvre d'un drap blanc, comme s'il s'agissait de jeunes mariés. Il s'agit d'une étreinte fictive entre la femme et le génie. Ensuite, une fois le sacrifice accompli, la « mariée » installe son autel personnel pour le *tur* dont elle est dévote : c'est « la demeure de son 'époux' spirituel », écrit Balandier. Dans la description de ces rituels du Ndöp, l'accent est ainsi mis sur la possession, la sexualité et la mort, qui semblent avoir en commun une forme d'agonie : la crise de possession est une lutte, l'animal sacrifié se débat contre son sacrificateur. C'est bien une religion du corps sacré et de l'affect intense que décrit Balandier, dans la lignée du Collège de Sociologie.

Balandier a eu un accès privilégié à une autre religion initiatique, cette fois au Gabon : il s'agit du Bwiti. À partir d'éléments empruntés à leur voisins Mitsogo mais aussi au christianisme, les Fang ont créé une religion composite, organisée en paroisses, avec une hiérarchie sacerdotale qui la rapproche des Églises européennes. De ce point de vue, le Bwiti est bien une religion moderne, avec une dimension anticoloniale comme les messianismes congo dont il sera question plus loin, mais le Bwiti présente aussi une dimension extatique très originale. Les initiés boivent la macération de la racine d'iboga, qui provoque des hallucinations. Lors d'une cérémonie qui réunit une foule de personnes dans un temple, Balandier assiste aux danses et aux chants, aux prières qui durent toute la nuit. Il est fasciné, mais ne se laisse pas lui-même envahir par l'émotion :

« J'ai assisté à une cérémonie exaltante, une nuit durant, dans l'un des plus vastes temples du Sud-Gabon. [...] Je suis en proie à une impatience que je parviens mal à contenir. L'inquiétude me gagne, car je crains, cette fois encore, d'avoir à me contraindre pour résister à ce déchaînement contagieux, à cette folie sacrée qui doit brusquement faire irruption. [...] Le rythme s'accélère. Cette assemblée n'est plus qu'un seul être tendu pour une conquête impossible. Je me découvre radicalement étranger, insolite, figé dans mon respect humain, encombré d'un corps qui a perdu le souvenir de ses possibilités exaltantes. Je me sens une sorte d'infirme auquel personne ne peut accorder la moindre attention » (Balandier, 1962 : 254-255).

Il y a donc des limites à l'observation participante ; volontairement, ou parce qu'il en est incapable, Balandier reste un observateur distant, mais inquiet néanmoins d'être emporté dans le tourbillon des danses psychotropes. Ici, comme

dans le Ndöp, il remarque la proximité de l'extase religieuse et de l'excitation sexuelle. Selon lui, l'iboga est aussi un aphrodisiaque (ce qui n'a pas été confirmé par la toxicologie), et les prières du maître du culte sont prononcées sur « un ton plaintif qu'on dirait de jouissance » (*loc.cit.*). La thématique leirissienne du sacré et du sexe est encore bien présente dans ces pages, d'autant que Balandier, comme le poète ethnographe, porte un dur jugement sur les Églises chrétiennes, qui paraissent « froides, vides de présence surnaturelle, peu propices à la communion passionnée » (1962 : 256). L'Afrique est le pays d'une expérience du sacré oubliée en Europe. La confrontation avec une forme religieuse extrême conduit ainsi Balandier à placer l'étude du sacré au cœur du projet anthropologique.

Du Ndöp au Bwiti, il y a néanmoins une inflexion dans la recherche. Balandier montre qu'il s'agit de deux religions de la transe (possession ou vision), de deux religions composites (la première côtoie l'islam, la seconde le christianisme), mais il fait aussi apparaître que le Bwiti est à sa façon un culte anticolonial, ce que n'est pas le Ndöp. Cela nous conduit à présenter le travail de Balandier sur les messianismes, qui sont clairement des *religions politiques*.

Les religions politiques : le messianisme en Afrique centrale

En décembre 1948, Balandier est à Brazzaville, au Congo français, et il se rend à Léopoldville, de l'autre côté du fleuve. Dans son journal, il décrit le contraste entre la ville française, encore un peu endormie sur le plan économique, et la ville belge, alors en plein développement capitaliste. Mais dès ce premier contact, l'anthropologue note aussi que les Congolais n'ont pas renoncé à leur « royaume », « comme le montre la permanence clandestine des mouvements politico-religieux... » (1962 : 206). Ce qui apparaît dans ces lignes, c'est bien sûr le regard porté sur la ville, source d'une exceptionnelle sociologie urbaine lorsque cet intérêt esthétique sera nourri d'enquêtes rigoureuses (Balandier, 1955a), mais aussi, conjointement, la conviction que l'effervescence indépendantiste est de nature religieuse. Balandier fait alors véritablement œuvre innovante en matière scientifique. Alors que la théorie de la sécularisation conçoit la modernité exclusivement comme mouvement de désacralisation, Balandier montre au contraire l'ancrage religieux du mouvement révolutionnaire dans cette partie de l'Afrique.

Même si, dès 1951, Balandier fait rapidement mention de la nature politique du prophétisme bantou en s'appuyant sur le travail de B. G. M. Sundkler (1948), le premier texte témoignant de façon approfondie de cette inflexion par rapport à la sociologie conventionnelle s'intitule de façon significative « Messianismes et nationalismes en Afrique Noire » (1953). Dans les années 1910, en Côte d'Ivoire et au Libéria, Wade Harris est l'un des premiers à se dire « envoyé de dieu » et à prophétiser avec grand succès à la fois contre les « fétiches » et contre le mode de vie européen. Il baptise des milliers de fidèles et inspire un grand nombre d'Églises se réclamant de lui. Les « Églises nègres » sont, selon Balandier, des « groupements religieux constitués par sécession à partir des missions chrétiennes (d'où la qualification d'Églises 'séparatistes') ou édifiés à l'imitation de ces dernières, dont l'élément central est une personnalité prophétique ayant élaboré un enseignement qui annonce la fin de toutes les aliénations subies par le Noir Africain » (*ibid.* : 6). À partir de cette définition, et bien informé des études déjà réalisées en Afrique du

Sud, Balandier enquête directement sur le messianisme au Congo. Il distingue trois mouvements associés à trois personnalités.

Le premier est le kimbanguisme. En 1921, Simon Kimbangu se déclare lui aussi prophète, messie, guérisseur, et même fils de Dieu. Il fait détruire les *minkwi*, les statuettes servant aux rituels précoloniaux. En revanche, il maintient le culte des ancêtres, qui doivent revenir lors du retour triomphant de Jésus. Les persécutions commencent, et le mouvement se politise : les hymnes kimbanguistes annoncent la fin de la domination des Blancs et l'Avènement du Royaume. Cette hostilité se manifeste autant contre les Églises missionnaires que contre les autorités coloniales. Kimbangu est emprisonné par les Belges, et meurt en 1951 après trente ans de détention. Mais loin d'éteindre la contestation politico-religieuse, la répression l'entretient. Au moment où Balandier conduit son enquête, le mouvement est bien vivant.

Le deuxième est l'amicalisme, fondé par André Matswa, en territoire français. Balandier montre très bien comment se fait l'inflexion entre une tendance plutôt politique et une orientation plus religieuse. Au départ, contrairement au kimbanguisme, l'amicalisme est un mouvement d'entraide, sans signification religieuse, fondé par un ancien combattant de la Première Guerre mondiale. Dix ans après la fin de la guerre, Matswa proteste contre l'exploitation française de son pays et contre la subordination politique des Congolais. Il est arrêté, déporté au Tchad, mais le mouvement prospère. À nouveau arrêté, Matswa meurt en 1942 en prison. Ce n'est qu'après sa mort qu'il devient l'objet d'un culte. Certains refusent de croire à sa mort, annoncent sa résurrection et son retour prochain. Balandier constate le rapprochement des matswistes et des kimbanguistes implantés en zone française.

Le troisième mouvement se développe dans le sillage du kimbanguisme au Congo belge. Il s'agit du kakisme (les uniformes des adeptes sont vert kaki), fondé par Simon Mpadi, et il émerge en 1941, alors que la puissance coloniale est singulièrement affaiblie par la défaite en Europe. Le kakisme se réapproprie le personnage de Kimbangu pour en faire un Sauveur des Noirs, au même titre que Moïse, Jésus, Mohamed et Bouddha l'ont été pour les autres « races » (1953 : 18). Les symboles chrétiens sont éliminés, mais l'amour des ennemis africains des Bakongo est en revanche promu. Le kakisme entreprend ainsi à la fois de se distinguer des colonisateurs et d'unifier les colonisés sur une base « raciale ».

L'originalité de Balandier consiste à tenter de dégager la signification de ces mouvements à plusieurs niveaux. En premier lieu, le groupe a réagi « sur le plan où il était le plus menacé – celui des croyances et des comportements fondamentaux ; sur le seul plan où l'émancipation était possible, car il ne pouvait par ailleurs que se soumettre aux impératifs économiques et politiques des puissances coloniales » (*ibid.* : 23). En d'autres termes, la protestation prend une forme spirituelle quand elle ne peut s'en prendre ouvertement ni à l'exploitation ni à la spoliation de souveraineté. En deuxième lieu, l'émergence des messianismes politiques congolais correspond à des crises économiques qui affectent sévèrement les colonies (1920-21, 1930-31, 1940-45). L'appauvrissement attise le mécontentement, qui nourrit la contestation contre la colonisation, puisque cette dernière se justifie en principe par l'élévation des conditions de vie des colonisés.

La précarité accrue sape le fondement idéologique de l'entreprise coloniale. À cette interprétation marxisante, Balandier en ajoute une autre, que l'on pourrait qualifier de durkheimienne. La colonisation a détruit la solidarité dans les sociétés de lignage, elle a développé l'anomie en Afrique. Les villages sont vidés par l'exode rural, les villes entravent la constitution de communautés, l'individualisme et les rapports marchands se développent. L'idéologie de la race élue, opposée aux Blancs, vise à reconstruire une nouvelle communauté. Les messianismes visent à générer un nouveau lien social, fondé sur l'identité raciale, construit en opposition à l'identité blanche et justifié par la révélation divine.

Réaction à l'agression culturelle, à l'appauvrissement économique et à l'anomie, le messianisme africain est le produit des conditions objectives d'oppression coloniale. Mais il doit aussi être compris *subjectivement* (*ibid.* : 25). Balandier n'est pas positiviste, on l'a souligné plus haut, mais il met cette fois l'accent, non sur l'aspect irrationnel et émotif du sacré, mais sur la projection collective vers l'avenir dont un *mouvement* religieux peut être le vecteur. Les messianismes sont des utopies qui suscitent des espérances, ce ne sont pas les effets mécaniques de l'exploitation économique ou de la sujétion politique. Voilà un point de vue exprimé très précocement en 1953, et qui rejoint les réflexions de Roger Bastide ou d'Henri Desroche sur le même sujet. Comme ces derniers, Balandier souligne la capacité socialement créative de la religion, en opposition à une conception de celle-ci comme reflet plus ou moins déformé de la structure de classes.

Ces développements sur le messianisme sont intégrés et approfondis dans sa thèse (1955b : 417-520), puis ils font l'objet d'une reprise comparative très originale à la fin des années 1950. En effet, dans un court article, l'anthropologue entreprend de mettre en perspective le Bwiti des Fang et le messianisme des Congo (1958). La question posée concerne la présence ou l'absence de messianisme en Afrique centrale atlantique. Alors qu'ils ont été également soumis à la déstructuration coloniale et à l'évangélisation, tous les peuples de la région n'ont pas réagi de la même façon. Il y a bien innovation religieuse dans le cas du Bwiti et dans celui du kimbanguisme, mais le premier est un mouvement syncretique, le deuxième un messianisme. L'un et l'autre s'en prennent aux croyances précoloniales, empruntent au christianisme et dépassent les frontières des cultes locaux et familiaux, et pourtant Bwiti et messianisme sont profondément différents. Le premier porte l'accent sur la transformation personnelle par l'initiation et sur la vision hallucinatoire qui lui est associée, le deuxième sur l'annonce d'un royaume divin sur terre.

L'origine de cet écart tient d'abord à un rapport différent au *territoire*. Les Fang ne se sont pas implantés durablement dans un pays, c'est un peuple mobile et conquérant, presque nomade. En revanche, il y eut un royaume du Kongo⁴, assez bien délimité par le fleuve, avec une capitale, San Salvador. La colonisation européenne signifiait une expropriation, ou en tout cas un rapport d'exploitation de la terre inconnu jusque-là. Le messianisme congo insiste par conséquent sur « la Terre Promise », reçue initialement des ancêtres, et qui doit revenir à ses premiers propriétaires. L'Église kimbanguiste s'organise ainsi en paroisses, afin de se

⁴ Balandier a consacré un ouvrage d'anthropologie historique à ce royaume, devenu précocement chrétien lors du premier contact avec les Portugais en 1482. On y apprend que le messianisme a une histoire ancienne au Kongo puisque dès 1704, la reine Dona Béatrice annonce qu'elle a été visitée par Saint Antoine, et que San Salvador est la ville sainte où naquit Jésus (1965 : 266-267).

réapproprié le territoire aliéné par les colons. Les Fang n'ayant pas ce rapport au lignage, aux ancêtres et au territoire, ils ont créé un syncrétisme relativement proche de ceux du Nouveau Monde, car les Noirs déportés ont eux aussi perdu leur rapport à la terre et au lignage. Le rapprochement effectué par Balandier est suggestif mais il est limité, car en fait les religions afro-américaines ne connaissent pas le phénomène visionnaire propre au Bwiti, et par ailleurs, il y a une forte composante messianique dans le protestantisme des Noirs aux États-Unis. Il est vrai néanmoins que les cultes de possession au Brésil, à Cuba, en Haïti, ont une composante politique limitée : ce sont avant tout des religions de la transformation du corps et de la personne humaine, ce qui est bien commun avec le Bwiti.

En revanche, Balandier montre bien que le messianisme congolais est un phénomène *urbain*, car c'est dans les villes que la conscience de l'oppression s'est manifestée le plus vivement. La ligne de partage entre Blancs et Noirs est plus nette, car les deux populations cohabitent dans un même espace. Les gens du Mayombe, isolés dans les montagnes, à l'écart de l'urbanisation, n'ont pas été réceptifs au messianisme ; en revanche, le développement de la ville de Pointe-Noire a favorisé celui des mouvements messianiques, la corrélation est forte entre les deux phénomènes. La ville est le lieu d'un « double exil », selon l'heureuse formulation de Balandier. Les Congolais se rendent compte en premier lieu que la grande ville est maintenant dominée par les Blancs, alors qu'ils avaient été les maîtres de San Salvador ; cette situation engendre un désir de retour à un glorieux passé idéalisé, celui du Royaume des Ancêtres. Une telle nostalgie est impossible quand un peuple n'a jamais connu l'existence d'un royaume ou d'un empire. Mais, en outre, les Noirs des villes côtoient la grande richesse matérielle dont ils sont exclus ; une telle situation est inédite en zone rurale, peu peuplée, où les Blancs sont peu présents. La ville est le lieu d'un contact de civilisation caractérisé à la fois par la fascination pour la modernité européenne et par son rejet. De cette contradiction sociale, associée au souvenir d'un empire glorieux, naît le messianisme comme espérance d'un nouveau royaume, opulent et souverain.

La conception du temps messianique, typique du christianisme, a joué un rôle décisif dans l'émergence d'une telle espérance. Les ressources mythiques et rituelles africaines sont en général tournées vers la réactualisation du temps primordial des Ancêtres, non vers l'attente d'un avenir radicalement nouveau. C'est le temps des origines qui sert de modèle culturel et de régulation pour l'action collective. Les prophètes bibliques annoncent en revanche l'établissement d'un nouvel ordre régi par la divinité. Voilà une nouvelle conception du temps comme projection dans l'avenir ; l'âge d'or ne se situe plus dans le passé mais dans le futur. Le texte biblique propose ainsi un modèle de révolte sacrée qui a la particularité d'être issu de la colonisation, tout en pouvant être retourné contre l'oppression coloniale. Mais on l'a vu plus haut, le modèle politique du royaume Kongo, de la souveraineté des Ancêtres ne disparaît pas pour autant. Le christianisme permet en fait une reformulation de la mémoire politique collective pour construire un nationalisme sacré. C'est pourquoi le messianisme est une « réponse globale et ambiguë à une situation ambiguë perçue globalement » (1958 : 94).

Cette exceptionnelle recherche sur le messianisme africain comporte finalement une leçon épistémologique pour l'anthropologie des religions. Du fait de leur nature

ambiguë et de leur hétérogénéité, ces mouvements religieux ne sont pas réductibles à un « mode d'explication unique et unilatéral ». Ils sont pleins de contradictions que les transformations de la structure sociale où ils se développent avivent. Bref, Balandier décrit ces mouvements religieux comme des entités mouvantes dans un environnement mouvant, « porteurs de multiples possibles » (*loc.cit.*). Loin des jeux logiques portant sur les structures et les invariants, loin des explications mécaniques par la structure socio-économique, l'anthropologie dynamique se concentre au contraire sur les contradictions, les ambiguïtés, les transformations, les métamorphoses et les projets des *mouvements* religieux.

Dans la dernière partie de son œuvre, Balandier a conservé ces mêmes principes d'analyse du religieux. Néanmoins, il les a opérationnalisés dans un autre cadre civilisationnel, à savoir le monde occidental « surmoderne » : c'est ce que nous allons aborder maintenant.

Religions surmodernes et effervescence politique

À partir du milieu des années 1960, Balandier se focalise moins sur l'Afrique, et élargit son propos. Il publie des ouvrages définissant les principes généraux de l'anthropologie dynamique (1967, 1971, 1974), avec certains développements concernant la religion et le pouvoir se plaçant parfois dans la lignée du Collège de Sociologie, en particulier de Caillois (1967 : 127-128). Les matériaux analysés sont néanmoins presque toujours « exotiques » au sens où ils sont extra-européens. Ce n'est véritablement qu'au milieu des années 1970 que Balandier inclut l'Occident moderne dans ses réflexions anthropologiques. Il ne néglige pas pour autant de prendre en compte la question religieuse, qui occupe toujours une place non négligeable dans ses ouvrages, mais on peut néanmoins noter une inflexion dans ses analyses : il s'intéresse alors plus au sacré en dehors des institutions, ou même *contre* les institutions, qu'aux mouvements religieux institués, fussent-ils messianiques.

D'où vient cette nouvelle perspective sur le phénomène religieux ? On peut faire l'hypothèse que la révolte étudiante de Mai 1968 a conduit Balandier à repenser le sacré. Tout comme l'expérience directe d'un culte de possession chez les Lebou lui a fait apparaître l'importance anthropologique du sacré, l'observation directe du mouvement étudiant (il est alors professeur à la Sorbonne) lui permet d'entrevoir l'émergence d'un *nouveau sacré*. Vingt ans après *Afrique ambiguë*, un nouvel ouvrage autobiographique intitulé *Histoire d'autres* en témoigne. Contrairement à ce que pourrait laisser penser son titre, l'ouvrage comporte aussi des analyses de la société occidentale contemporaine, et en particulier un passage sur l'occupation de la Sorbonne en 1968. Balandier y met en regard l'effervescence étudiante avec le messianisme africain dont il était familier dans les années précédant la décolonisation :

« Cette poussée venue des profondeurs de la société et éclatant soudain, cette remise en cause globale, dramatisée et festive, cette revendication totale enracinée dans le sol de l'imaginaire et de l'utopie, cette création culturelle continue donnant l'illusion de tout conquérir tout de suite me rappelaient la première phase des initiatives populaires rejetant une domination étrangère. Ce que j'avais découvert par certaines de mes recherches sur le terrain, qui m'avaient montré l'impossible devenant symboliquement possible, transposé avant d'être imposé au réel, mais par d'autres moyens. Comme le vécu originel

des anciens messianismes africains engendra le mime rituel d'une société autre et libérée, avant que les instruments de l'indépendance n'eussent été à l'œuvre » (Balandier, 1977 [en ligne]).

La mise en perspective ne signifie pas l'identification ; la révolte étudiante n'est pas pour Balandier un messianisme à proprement parler. Mais le bouillonnement idéologique qui accorde une place centrale au rêve, à l'imagination et à l'utopie, et les fait subitement surgir dans l'ordre du possible, manifeste une affinité entre messianisme et mouvement étudiant. Balandier pointe aussi une analogie entre la situation des colonisés et celle de la jeunesse rebelle à l'époque : les uns comme les autres sont en quelque sorte des étrangers dans leur propre pays. C'est l'une des raisons pour lesquelles les étudiants se sont d'abord mobilisés à Nanterre, université marginale, au milieu des bidonvilles. Mai 1968, dans sa première phase universitaire, est ainsi l'expression d'une forme d'aliénation comparable à celles des colonisés et à celles des ouvriers déracinés du XIX^e siècle :

« Il m'apparaissait qu'une partie des Français, et notamment la jeunesse, se sentait, pour des raisons d'ailleurs diverses, étrangère dans sa propre société, soumise à des règles et à des pouvoirs qui lui restaient extérieurs. Elle réagissait à la manière du colonisé expulsé de son histoire et de sa culture, ou de la classe ouvrière naissant au siècle dernier par 'déportation' vers les marchés du travail industriel. Dans ces deux cas, comme en mai 68, les commencements de la révolte passent par les portes du rêve » (*ibid.* : 156-157).

Cette courte analyse de Mai 1968 repose donc, comme celle des messianismes, sur l'identification de deux séries de facteurs. Les premiers sont d'ordre social (déstabilisation des groupes sociaux, exploitation, anomie, *deprivation* au sens anglo-américain), les seconds appartiennent à l'imaginaire collectif (utopie, espérance eschatologique, prophétie, Royaume, « société sans classes »). Il n'y a donc pas de *mécanisme* social, il faut toujours prendre en compte la capacité collective d'invention symbolique, largement indéterminée.

Dans l'un de ses derniers ouvrages (2012), Balandier est revenu sur cette même expérience de Mai 1968, mais il en donne une analyse sensiblement différente. Il s'agit cette fois de rendre compte du langage de la contestation étudiante et de son mode de représentation, quasi-théâtral, dans la cour de la Sorbonne. Ce qui se passe alors en plein Quartier Latin est une inversion du *Pouvoir sur scènes* (1992) : c'est une scénographie de la contestation, avec prises de parole au balcon de la cour de la Sorbonne, slogans, banderoles, improvisations. Ce lieu animé entretient une affinité avec le religieux, mais cette fois dans son aspect rituel :

« Cette cour ouverte à des acteurs qui rivalisent par leurs créations spontanées et leurs happenings, qui allient la dramatisation politique à la fête, se transforme en un espace rituel où opèrent la religiosité du théâtre et une sacralité qui convertit la certitude en croyance. Ce lieu alors constitué de scènes de dispersion, d'incohérence à ce qui advient, présente cependant une caractéristique commune : celle-là même que le regard de l'anthropologie observe en traitant des 'rituels d'inversion' » (Balandier, 2012 : 98).

Max Gluckman (1954, 1963) et Victor Turner (1969), en particulier, ont étudié ces rituels d'inversion de façon approfondie. Le désordre carnavalesque est encadré par les rites. Il est toujours mis en scène, limité dans le temps et l'espace, et il ne

s'oppose pas en réalité à l'ordre ordinaire. C'est au contraire un moyen de le réactiver, de montrer ce que serait une société sans hiérarchie, sans norme, sans structure : un chaos. Par l'établissement d'une « *communitas* » (au sens de Turner) anarchique provisoire, le pouvoir renforce la structure, c'est-à-dire l'inégale distribution de la richesse, du prestige et du pouvoir. Pour Balandier, néanmoins, Mai 1968 ne correspond pas exactement à ce modèle. La transgression étudiante n'entretient aucune connivence avec la structure de pouvoir, elle vise à la détruire : « Désordonner, écrit Balandier, non pas afin de renforcer l'ordre existant, après, mais à l'inverse, le manifester sous les aspects du désordre afin de faire désirer un *autre* monde social dont le désir et l'imagination seront les instruments » (2012 : 98-99).

Au tout début des années 1970, Balandier réside un an à l'université Duke, en Caroline du Nord. Il y découvre des mouvements alternatifs qui prolongent à leur façon l'effervescence de 1968, ce qui le conduit à s'interroger sur le passage à un sacré « diffus ou sauvage » dans une société ultra-moderne. Selon lui, lorsque les Églises deviennent incapables d'engendrer et de canaliser le sacré, celui-ci se manifeste et se répand en dehors des institutions. Ce sont les *happenings* et le théâtre de rue, comme l'*Open Theater* de New York. Ce sacré diffus s'exprime dans la fascination pour les spiritualités exotiques, qu'elles soient orientales, ésotériques ou amérindiennes (comme celle que met en valeur Carlos Castaneda). Les matériaux religieux sont disparates, issus de traditions diverses. Cette dissémination manifeste la faillite des institutions religieuses chrétiennes « historiques ». Face à cette déstabilisation, une société peut créer du sacré « conservateur » : ce sont les nouvelles Églises évangéliques fondamentalistes, plus militantes et conservatrices que les institutions traditionnelles. Mais le sacré irrigue aussi les mouvements politiques radicaux, car l'adhésion au projet révolutionnaire peut prendre la forme d'un acte de foi :

« Les groupes situés en avant-garde politique ressemblent aux sectes. Et la révolution triomphante ne peut fonder son ordre sans mettre en place, dès le moment où elle s'établit, les moyens de sa sacralisation ; elle passe de l'ombre, où elle a préparé ses combats, au 'dais sacré'⁵ sous lequel elle proclame sa victoire » (Balandier, 1977 : 231).

Au-delà de Mai 1968 et du contact direct avec les groupes communautaires américains, Balandier s'est efforcé au début des années 1990 de mettre en perspective les « retours et détours du sacré » dans la surmodernité. La sécularisation typique de la modernité a affaibli les Églises, mais elle n'a pas éliminé le sacré : « À un point tel, écrit-il, que la tendance actuelle pousse à voir du sacré partout et de la religion nulle part » (1994 : 15). Le sacré sauvage entre alors en résonance avec l'un des traits de la surmodernité, à savoir l'*excès*. Le culte du dépassement individuel, de la performance sportive extrême, tout comme l'attraction pour les expériences corporelles « limites » ont une affinité avec le sacré lorsqu'il n'est pas restreint par les institutions. Le paradoxe de la surmodernité, c'est donc

⁵ Balandier emprunte l'expression « dais sacré » à Peter Berger ; il s'agit d'une traduction de *Sacred Canopy*, titre d'un ouvrage de Berger. Celui-ci (1967 : 25-26) y définit la religion comme effort de construction d'un cosmos sacré. Le sacré n'est pas dans cette perspective confiné aux institutions religieuses (« [The sacred is] a quality of mysterious and awesome power, other than man and yet related to him, which is believed to reside in certain objects of experience »). C'est un moyen d'ordonner le chaos de la vie humaine, avec ou sans le soutien d'une Église. Balandier retient de la théorie de Berger l'idée que le sacré est diffus dans la modernité : loin de le détruire, la sécularisation libère le sacré dans la société en affaiblissant les barrières institutionnelles.

que l'institution religieuse a été expulsée de tous les domaines de la vie collective, et c'est précisément pourquoi « le sacré et le religieux s'insinuent partout en ayant accédé à une extrême mobilité » (*ibid.* : 173). Il est clair que Balandier rejoint ici les conclusions des théoriciens de la modernité religieuse, en particulier Peter Berger (1967) et Danièle Hervieu-Léger (1993).

Conclusion

Le sacré et la religion jouent un rôle particulier dans l'œuvre de Georges Balandier. Chacun connaît la place centrale qu'y occupe l'étude de la situation coloniale, de la décolonisation et plus généralement du politique. Le fondement de cette anthropologie se trouve dans l'attention portée au pouvoir, au conflit, à la résistance symbolique et physique à la domination, à l'instabilité des sociétés humaines, soumises à une constante dialectique de l'ordre et du désordre. C'est pourquoi l'anthropologie entretient un dialogue permanent avec l'histoire et la sociologie. La dimension religieuse de l'activité sociale est abordée exactement selon ces principes par Balandier, mais, à la différence d'autres objets d'études, comme la parenté ou la royauté en Afrique par exemple, la religion comporte un aspect existentiel, subjectif et corporel, expérimenté par Balandier lui-même lors de ses enquêtes de terrain. À plusieurs reprises, chez les Lebou et chez les Fang, Balandier *a ressenti* la puissance d'attraction du phénomène sacré, qui affecte profondément les corps, transforme radicalement les personnes et mobilise les communautés mieux que n'importe quelle idéologie. L'approche balandérienne de la religion n'est donc ni abstraite ni impassible. C'est l'expérience directe du sacré – corporelle, subjective, émotive – qui a conduit Balandier à considérer la religion comme un facteur essentiel des dynamiques sociales. Michel Leiris a certainement contribué à cette inflexion, très hétérodoxe dans les sciences sociales d'après-guerre, par ses travaux sur les cultes de possession en Éthiopie (et certainement par les conseils qu'il a généreusement prodigués au jeune Balandier au musée de l'Homme). Ceci dit, l'apport de Balandier à l'anthropologie des religions reste original. Il combine en effet cette approche expérientielle avec les méthodes classiques de l'enquête de terrain (entretiens, observations, collectes de documents) et associe étroitement l'analyse du politique et du religieux, association particulièrement saillante dans le phénomène messianique. On peut étendre ces observations à ce qu'il écrit de la religion en surmodernité dans son œuvre plus tardive. Le contact personnel avec les mouvements alternatifs aux États-Unis et surtout l'implication, bon gré, mal gré, dans les événements étudiants de Mai 1968 en tant que professeur à la Sorbonne, lui ont fait entrevoir un phénomène essentiel : l'expansion du sacré hors des Églises, et l'imprégnation du politique qui en résulte. Ici aussi, c'est bien la confrontation expérientielle qui se trouve à l'origine d'un changement paradigmatique. Balandier a perçu dans ces occasions que la liturgie des mouvements contestataires relève du sacré. En outre, ces mouvements entretiennent une affinité avec le messianisme car ils partagent une même eschatologie, quand bien même l'activisme révolutionnaire n'exprimerait pas de référence à la surnature. Messianismes et mouvements révolutionnaires développent ainsi un imaginaire temporel comparable, une même conception de la Fin des Temps et du Renouveau. Ainsi, c'est certainement parce qu'il s'est laissé « embarquer », pour paraphraser Pascal, que Balandier a bien su décrire ces dynamiques du sacré.

Références bibliographiques

Balandier G.,

1947, *Tous comptes faits. Roman*, Paris, Éditions du Pavois.

1953, « Messianismes et nationalismes en Afrique Noire », *Cahiers internationaux de sociologie* [réédition en ligne], 14 : 41-65.

URL :

http://classiques.uqac.ca/contemporains/balandier_georges/messianismes_nationalismes/messianismes_nationalismes.pdf

1955a, *Sociologie des Brazzavilles noires*, Paris, Armand Colin.

1955b, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire. Dynamique des changements sociaux en Afrique centrale*, Paris, PUF.

1958, « Brèves remarques sur les messianismes de l'Afrique congolaise », *Archives de sociologie religions*, 5 : 91-95.

1962, *Afrique ambiguë*, Paris, Union générale d'éditions.

1965, *La vie quotidienne au royaume de Kongo du XVI^e au XVIII^e siècle*, Paris, Hachette.

1967, *Anthropologie politique*, Paris, PUF.

1971, *Sens et puissance. Les dynamiques sociales*, Paris, PUF.

1974, *Anthropo-logiques*, Paris, PUF.

1977, *Histoires d'autres* [en ligne], Paris, Stock.

URL : http://classiques.uqac.ca/contemporains/balandier_georges/histoire_dautres/histoire_dautres.ht

1992 (1980), *Le pouvoir sur scènes*, Paris, Balland.

1994, *Le dédale. Pour en finir avec le XX^e siècle*, Paris, Fayard.

1997, *Conjugaisons*, Paris, Fayard.

2012, *Carnaval des apparences ou Nouveaux Commencements ?*, Paris, Fayard.

Berger P.,

1967, *The Sacred Canopy - Elements of a Sociological Theory of Religion*, Garden City, New-York, Doubleday.

Copans J.,

2014, *Georges Balandier : un anthropologue en première ligne*, Paris, PUF.

Dianteill E. et Löwy M.,

2005, *Sociologies et religion, II : Approches dissidentes*, Paris, PUF.

2009, *Sociologies et religion, III : Approches insolites*, Paris, PUF.

Gluckman M.,

1954, *Rituals of Rebellion in South-East Africa*, Manchester, Manchester University Press.

1963, *Order and Rebellion in Tribal Africa. Collected Essays, with an Autobiographical Introduction*, New York, Free Press of Glencoe.

Hervieu-Léger D.,

1993, *La religion pour mémoire*, Paris, Éditions du Cerf.

Hollier D. (dir.),

1995, *Le Collège de Sociologie : 1937 - 1959*, Paris, Gallimard.

Leiris M.,

1934, *L'Afrique fantôme*, Paris, Gallimard.

1939, *L'Âge d'homme*, Paris, Gallimard.

Mary A.,

2017, « Ethnographie de soi sous le 'zéro équatorial'. Le chantier autobiographique de Georges Balandier », *L'Homme*, 221 : 11-40.

Mercier P. et Balandier G.,

1952, *Particularisme et évolution – Les pêcheurs Lebou du Sénégal*, Saint-Louis, Sénégal, Centre IFAN-Sénégal, Études sénégalaises N° 3.

Sundkler B. G. M.,

1948, *Bantu Prophets in South Africa*, Londres, Lutterworth Press.

Turner V.,

1969, *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*, Chicago, Aldine Publishing Company.

Ouvrages proposés à la recension



Baroiller A.,

2015, *Faire vivre le folklore. Dynamiques de transformation de la Ducasse de Mons*, Bruxelles, FWB, 272 p.



de la Brosse R.,

2013, *Médias et démocratie en Afrique : l'enjeu de la régulation*, Bruxelles, Bruylant, 392 p.



Malinowski B.,

2016, *La paternité dans la psychologie primitive*, Paris, Allia, 96 p.



Miano L.,

2015 (2013), *La saison de l'ombre*, coédition Terres Solidaires, 295 p.
(Roman)



Parlea V.,

2015, « *Un Franc parmi les Arabes* ». *Parcours oriental et découverte de l'Autre chez le chevalier d'Arvieux*, Grenoble, Ellug, 297 p.

Pour toute demande ou proposition d'ouvrage, adressez un courriel à cargo.canthel@parisdescartes.fr

Du 11 décembre 2017
au 29 mars 2018



Hommage à GEORGES BALANDIER

**JOURNÉE
D'ÉTUDE** 11/12/17

*Les mondes en mouvement
de Georges Balandier*

De 14:00 à 19:00
À l'université Paris Descartes

Grand amphithéâtre
12, rue de l'école de médecine
75006 Paris

**CYCLE DE
CONFÉRENCES
PUBLIQUES**

inscrites au programme
de l'École Doctorale
SHS de Paris Descartes

2018

25/01 - 08/02 - 08/03 - 29/03

Les jeudis, de 17:00 à 19:00
À l'université Paris-Sorbonne
Amphithéâtre Durkheim
17, rue de la Sorbonne 75005 Paris

23/01/18

**RENCONTRE
DÉBAT**

Autour de Georges Balandier

De 18:00 à 20:00, à la Bibliothèque Universitaire SHS - CNRS
Centre Universitaire des Saints-Pères, bâtiment Jacob
45, rue des Saints-Pères 75006 Paris

ENTRÉE GRATUITE

INSCRIPTION OBLIGATOIRE

aislf.jebalandier@gmail.com

INFOS & PROGRAMME

www.aislf.org



FACULTÉ
DE SCIENCES
HUMANES
ET SOCIALES



carlis



Cahiers d'Études africaines

Numéro 228 • 2017

Terrains et fugues de Georges Balandier

Un an après le décès de Georges Balandier, le 5 octobre 2016, les *Cahiers d'Études africaines* rendent hommage à un fondateur et un continuel inspirateur. C'est ainsi la quête d'une présence absente, d'une dimension cachée de la revue, qui a animé la construction de ce numéro. Par son style fluide, insaisissable, au sens où il ne peut être capturé par un appareil théorique, Georges Balandier a développé une pensée ouverte aux surgissements, à la dynamique perpétuelle des mondes sociaux, prête à toujours proposer de nouvelles catégories adaptées aux situations et à leurs reconfigurations. À travers une œuvre caractérisée par un champ sémantique à la fois riche et évolutif, cet homme de science et de lettres a commuté en objets de recherche une vaste série de questionnements et a tracé des lignes de pensée, prolongées par diverses entreprises de recherche, notamment sur l'actualité des terrains africains.

SOMMAIRE

Lignes de force et traits de fuite d'un père fondateur • **E. Ficquet & B. Hazard**

Georges Balandier et la reconstruction d'Après-guerre de la sociologie française • **J.-P. Dozon**

Georges Balandier, du village lébou au monde global • **J.-P. Colleyn**
Contribution de Georges Balandier à la genèse de l'histoire africaine de langue française • **C. Coquery-Vidrovitch**

Les soixante-dix ans (1946-2015) d'écriture buissonnière de Georges Balandier • **J. Copans**

Enquêter en « situation coloniale » : politique de la population, gouvernementalité modernisatrice et « sociologie engagée » en Afrique équatoriale française • **B. de L'Estoile**

Un pont sur la Manche. Vers une anthropologie situationnelle • **M. Agier**
Arpenteur, paysagiste et scrutateur de mondes en changement.
Georges Balandier et l'observation impliquée des dynamiques ambiguës de la modernité • **S. Mboukou**

L'art de la déroba. Innovations rituelles et pouvoir colonial en Afrique centrale • **J. Bonhomme**

Prophétisme et pentecôtisme africains en migration • **D. Mottier**

Une anthropologie politique du religieux. Sur les traces de Georges Balandier • **E. Samson**

Sociologie actuelle des funérailles. Prise en charge de la mort et espace social dans l'Afrique d'aujourd'hui • **J. Noret**

Georges Balandier et « les enfants de Tchernobyl ». Que faire de sa transmission ? • **M. Elbez**

Dialogues pour Georges Balandier. Un Comtois serein et dynamique • **J. Kawada**



Revue *Cahiers d'Études africaines*, n° 228
ISBN 978-2-7132-2687-8
18 € • 336 pages

Rédaction

EHESS
10, rue Monsieur-le-Prince
75006 Paris - France
Tél.: 01 53 10 54 69
Courriel: Cahiers-Afr@ehess.fr

Se procurer la revue

Abonnements/ subscriptions

EHESS - Éditions
Tél.: 01 53 63 51 00
Courriel: editions-vente@ehess.fr

Vente au numéro

Diffusion France: CDE
17, rue de Tournon - 75006 Paris
Distribution: SODIS

JUIN 2017

GRADHIVA 25

MUSÉE DU QUAI BRANLY - JACQUES CHIRAC

Gottfried Semper. Habiter la couleur

L'architecte allemand Gottfried Semper (1803-1879), qui construisit notamment l'opéra de Dresde et le Burgtheater de Vienne, s'intéressa au rapport entre formes végétales et minérales et ornements architecturaux. Dès ses premiers écrits, il bouscula les hiérarchies admises entre architecture et décor, support et revêtement. Il considéra les « arts industriels » comme la matrice des arts monumentaux et des « beaux-arts ». Sa découverte décisive, exposée dans son œuvre *Le Style*, est celle de l'importance des textiles : voyant les tapis utilisés comme cloisons temporaires dans les habitats mobiles des nomades, il en vint à considérer que les peintures murales et autres décors de revêtement en couleur portaient dans leurs formes et leur agencement la mémoire de cette origine textile. Ce numéro de *Gradhiva* lui est consacré, avec des traductions inédites du *Style*.

DOSSIER

COORDONNÉ PAR ISABELLE KALINOWSKI, AVEC LA COLLABORATION DE CAROLINE VAN ECK, PATRICIA FALGUIÈRES ET ODILE NOUVEL

Introduction

Isabelle Kalinowski

Cannibalisme, tatouage et revêtement : de l'histoire de l'architecture à l'anthropologie de l'art

Caroline van Eck

L'ornement à la conquête de soi : tectonique, métaphysique et anthropologie chez Karl Bötticher et Gottfried Semper

Rémi Labrusse

Qu'est-ce qu'un mur? Mur de pierre, enclos et tressage de couleur chez Gottfried Semper

Isabelle Kalinowski

Gottfried Semper et le métabolisme du revêtement architectural

Michael Gnehm

Le *Style* de Gottfried Semper. Une esthétique globale?

Céline Trautmann-Waller

Gottfried Semper et la morphologie : transformations, culture et symbole

Muriel van Vliet

traductions inédites

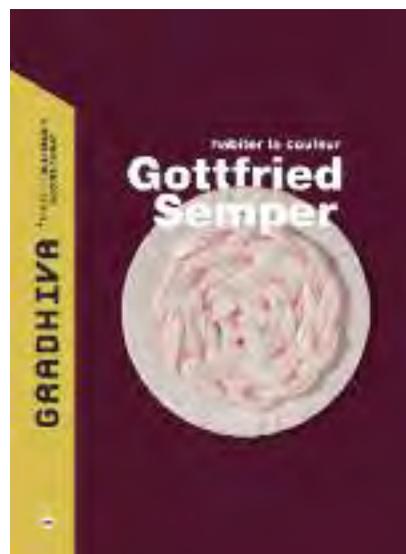
Choix de textes originaux de Gottfried Semper, extraits de *Der Stil*

Traduits par Isabelle Kalinowski avec la collaboration d'Estelle Thibaut

chronique scientifique

comptes rendus

**Gradhiva en ligne : <http://gradhiva.revues.org>
20 euros, en librairie ou sur <http://www.librairie-epona.fr>**



Comité de direction

Giordana Charuty, Frédéric Keck, Yves Le Fur, Anne-Christine Taylor

Comité de rédaction

Emma Aubin-Boltanski, Christine Barthe, Julien Bondaz, Julien Bonhomme, Antonio Casilli, Teresa Castro, Michèle Coquet, Vincent Debaene, Emmanuel Grimaud, Christine Guillebaud, Monique Jeudy-Ballini, Denis Laborde

Directeur de la publication

Stéphane Martin

Coordonnées de la rédaction

Département de la Recherche et de l'Enseignement
musée du quai Branly
222, rue de l'Université
75343 Paris cedex 07
Tél. 01 56 61 7 53 64
gradhiva@quaibrany.fr

Ethnologie française

Octobre 2017 - Tome XLVII - n° 4

L'islam en France Pratiques et vécus du quotidien

Hommage à Jean Cuisenier (1927-2017)
par Martine Segalen

Éditeur invité : Marie-Luce Gélard

- Introduction. *L'islam en France : pratiques et vécus du quotidien*
- Anne-Marie Brisebarre, *L'évolution de la pratique du sacrifice de l'aïd el-kebir en contexte urbain français*
- Marie-Laure Boursin, *À l'heure de la prière : entre pratiques et expérimentations*
- Loïc Le Pape, Myriam Laakili et Géraldine Mossière, *Les convertis à l'islam en France, entre liens originels et recompositions croyantes*
- Mohamed-Ali Adraoui, *La Hijra au service d'un projet de rupture intégral dans le salafisme français*
- Daniel Verba et Faïza Guélamine, *Travail social et islam : l'embarras des professionnels*
- Rania Hanafi, *Sœurs en islam : des étudiantes pratiquantes en « résistance »*
- Geneviève Zoïa et Laurent Visier, *Femmes musulmanes dans un quartier populaire. Territoire, santé, éducation*
- Chantal Crenn, *Ce que les musulmans nous disent de la campagne girondine*
- Jennifer A. Selby, *Le bled en banlieue. Le mariage musulman face à l'État français*

DEBAT

Mohammed-Hocine Benkheira et Florence Bergeaud-Blackler
Autour de Le marché halal ou l'invention d'une tradition

VARIA

- Philippe Tétart *Lectures du coup de boule de Zidane*

COMPOTES RENDUS



Maison d'Archéologie & Ethnologie
21, avenue de l'Université - 92 023 Nanterre cedex
01 46 69 26 63 – ethnologie.francaise@mae.u-paris10.fr
22 € le numéro en librairie ou aux Presses Universitaires de France
en ligne <http://www.cairn.info/revue-ethnologie-francaise.htm>



Les études sur l'islam en France se sont essentiellement déployées autour de thématiques qui ont laissé dans l'ombre la pratique culturelle ordinaire. En effet, la recherche, dominée par les sciences politiques, s'est largement concentrée sur l'analyse d'un courant spécifique et minoritaire, le wahhabisme, en oubliant de s'intéresser aux courants majoritaires, à la diversité des pratiques et à la façon dont celles-ci s'articulent avec le quotidien.

Une réelle connaissance des façons de vivre et de pratiquer l'islam en France, encore bien trop lacunaire, est aujourd'hui d'autant plus importante que les stéréotypes concernant les musulmans se sont multipliés et aggravés. Ce numéro propose d'aborder, d'un point de vue anthropologique, les cultures musulmanes françaises et d'ouvrir ainsi le champ à de nouvelles recherches sur les pratiques et les vécus de l'islam ordinaire.

L'HOMME

Revue française d'anthropologie

De la responsabilité

INTRODUCTION

Deborah Puccio-Den

ÉTUDES & ESSAIS

Yann Rivière • Deborah Puccio-Den •

Janine Barbot & Nicolas Dodier • Clémence Jullien

EN QUESTION

Rainer Maria Kiesow • François Hartog

HORS DOSSIER – CENTENAIRE DE JEAN ROUCH

Baptiste Buob

TRIBUNE

Jean-Pierre Bocquet-Appel,

Bernard Formoso & Charles Stépanoff •

Philippe Boissinot • Maurice Bloch

223-224 juillet/décembre 2017

REVUE TRIMESTRIELLE PUBLIÉE PAR LES ÉDITIONS DE L'ÉCOLE DES HAUTES ÉTUDES EN SCIENCES SOCIALES

VENTE au numéro en librairie 37 € – diffusion Volumen

RÉDACTION Laboratoire d'anthropologie sociale, 52 rue du Cardinal-Lemoine 75005 Paris

Tél. (33) 01 44 27 17 30 ou 17 34 – redaction.lhomme@ehess.fr

www.persee.fr, www.cairn.info, www.lhomme.revues.org, www.jstor.org

Découvrez le nouveau site internet de cArgo

Consultez et téléchargez cArgo gratuitement en ligne, intégralement ou article par article, recevez les actualités de la revue en vous abonnant à la newsletter, proposez un dossier...

www.cargo.canthel.fr

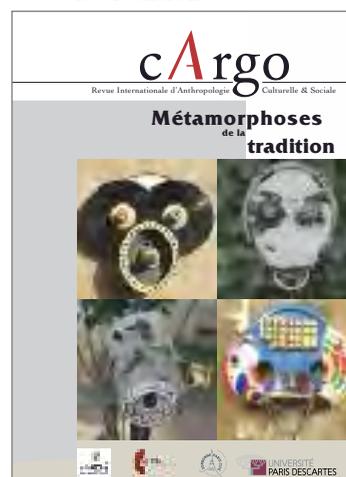
n° 1 - Formes anthropologiques du conflit



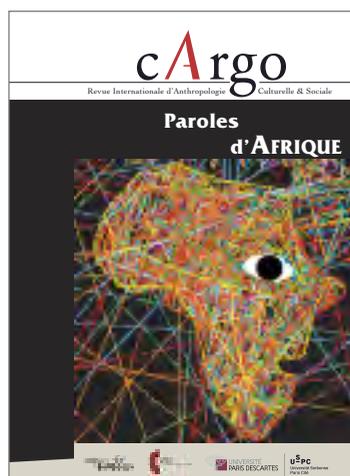
n° 2 - Marchandises et artefacts



n° 3 - Métamorphoses de la tradition



n° 4 - Paroles d'Afrique



n° Hors Série *L'œuvre de Francis Affergan* Une anthropologie des traverses



n° 5 - La monnaie en relation



Rédaction

cArgo - Agathe Marion

Faculté de Sciences Humaines et Sociales - Sorbonne

Université Paris Descartes

agathe.marion@parisdescartes.fr

45 rue des Saints-Pères - Bât Jacob - 75270 Paris Cedex 06

Tél. : 01 76 53 36 36



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.

Sorbonne Paris Cité

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 2019 une nouvelle université unifiée.

L'université de Bordeaux

L'université de Bordeaux écrit une nouvelle page de son histoire et se positionne désormais aux côtés des grandes universités européennes. La création de l'université de Bordeaux marque la concrétisation d'une ambition commune au service du territoire bordelais et aquitain : une grande université rayonnante à l'international avec une offre de formation pluridisciplinaire, adossée à une recherche innovante et structurée.



université Paris Descartes, 2017

ISSN 2274-1011 (imprimé)

ISSN 2265-6405 (Online)

ISSN-L 2265-6405 (Linking ISSN)

Dépôt légal : 2017

Achévé d'imprimer en Novembre 2017

Dossier : Mémoires et violences extrêmes

Coordonné par Valérie Robin Azevedo

- Valérie Robin Azevedo
Introduction. **Violences extrêmes, morts collectives et mémorialisation**
- Maria Pia Di Bella
Le « Chemin de l'Holocauste » à Berlin
- Fanny Arnaud
Les paysages mémoriels en Croatie après la guerre d'ex-Yougoslavie
- Clara Duterme
Tourisme de mémoire au Guatemala : interactions transnationales et construction locale de la parole des victimes
- Anélie Prudor
Des entrepreneurs de mémoire producteurs d'histoire. Des controverses actuelles sur l'évocation de la guerre d'Espagne et l'exil républicain dans le Sud-Ouest de la France
- Federica Luzi
Le corps comme vecteur de transmission. Le passé des réfugiés espagnols de 1939 en France
- Sabrina Melenotte
Lynchage et sorcellerie à Chenalhó. Les coupeurs de tête dans le conflit armé au Chiapas (Mexique)
- Maxime Toutain
L'esprit de Nicolás, esclave congo. Possession et mémoire incorporée dans les cultes d'origine africaine à Cuba
- Aurélie Deganello
De l'eau pour les morts. Rites et mémoire du bombardement atomique de Hiroshima

Dossier spécial : L'anthropologie de Georges Balandier, hier et aujourd'hui

Coordonné par Erwan Dianteill et Delphine Manetta

- Erwan Dianteill et Delphine Manetta
Introduction. **L'anthropologie de Georges Balandier, hier et aujourd'hui**
- Jean Copans
Georges Balandier et Paul Mercier ou le cheminement gémellaire des inventeurs de l'africanisme nouveau de l'après-guerre (1946-1957-1976)
- Nadège Mézié
« Attention au départ. Prêt. » Le jeune Balandier par lui-même
- Delphine Manetta
La parenté dans l'anthropologie de Georges Balandier. Objet et modèle de mutation
- Natacha Gagné et Marie Salaün
L'effacement du « colonial » ou « seulement de ses formes les plus apparentes » ? Penser le contemporain grâce à la notion de situation coloniale chez Georges Balandier
- Bernard Valade
Outre-disciplines : La « démarche anthropologique » de Georges Balandier
- Erwan Dianteill
Dynamiques du sacré. Georges Balandier et la religion