



New Cultural Frontiers

on-line sociological review

Memory studies on migrations and visual culture

Edited by

Deniz Günce Demirhisar, Ilan Lew, Marina Repezza



Vol. 3 Special Issue 2012

ISSN 2218-077X

New Cultural Frontiers Vol. 3, 2012. Special Issue**Online journal****ISSN:2218-077X**

Thanks to Tierney Gearon for the cover image <http://www.tierneygearon.com/>.

Editor:

Emanuele Toscano - University G. Marconi, Rome, Italy

Editorial Board:

Breno Bringel - Instituto de Estudos Sociais e Políticos, Brasil

Eiji Hamanishi - Notre Dame Sheishin University, Japan

Paola Reburghini - University of Milan, Italy

Scientific board:

Jimi O. Adesina – Rhodes University, South Africa

Jaime Preciado – Coronado Guadalajara University, Mexico

Antimo L. Farro – University of Rome “La Sapienza”, Italy

Maria da Gloria Gohn – Unicamp, Brasil

Nilufer Gole – Cadis, France

Jeff Goodwin – New York University, USA

Pierre Hamel – Montreal University, Canada

Kimio Ito – University of Kyoto, Japan

Henri Lustiger Thaler – Ramapo College, USA

Motoji Matsduda – University of Kyoto, Japan

Kevin McDonald – Goldsmith College, UK

Sujata Patel – Pune University, India

Elisa Reis – Federal University of Rio de Janeiro, Brasil

Han Sang Jin – Seoul National University, South Korea

Ian Welsh – Cardiff University, UK

Michel Wieviorka – Maison des Sciences de l'Homme, France

Shujiro Yazawa – Seijo University, Japan

Visit www.newculturalfrontiers.org

Free access to all full text published articles and issues.

The volume *Memory studies on migrations and visual culture* inaugurates the series of Special Issue of New Cultural Frontiers. The aim of these special issues is to favour the diffusion of debates and discussions throughout seminars and workshops.

As explained in the editorial of this volume, the contributions presented were selected among those already discussed during an international workshop of young researchers held at the Centre d'Analyse et d'Intervention Sociologiques – EHESS (School for Advanced Studies in the Social Sciences) in Paris.

I wish to thank the three editors of this first special issue of New Cultural Frontiers, Deniz Günce Demirhisar, Ilan Lew and Marina Repezza, that did a great job selecting the contributions. I also want to thank the reading committee for the excellent job of revision: Deniz Günce Demirhisar, EHESS, Paris; Giulia Fabbiano, Université Paris XIII; Ilan Lew, EHESS, Paris; Marie Lorin, INALCO, Paris; Simone Maddanu, Università di Cagliari; Yoann Moreau, EHESS, Paris; Marina Repezza, EHESS, Paris.

Emanuele Toscano

Memory studies on migrations and visual culture, vol.3 2012 (Special Issue)

Comité éditorial / Editorial Committee

Deniz Günce Demirhisar (EHESS/CADIS)

Marina Repezza (EHESS/CADIS)

Ilan Lew (EHESS/CADIS)

Comité de lecture / Peer-reviewing

Deniz Günce Demirhisar (EHESS/CADIS)

Giulia Fabbiano (EHESS/CADIS)

Ilan Lew (EHESS/CADIS)

John Rogove (Université Paris IV Sorbonne)

Marie Lorin (INALCO & University Cheik Anta Diop, Dakar)

Marina Repezza (EHESS/CADIS)

Simone Maddanu (Université de Cagliari & CADIS)

Yoann Moreau (EHESS/Centre d'Etudes du Japon)

Ont contribué à la réalisation des journées d'étude "La mémoire dans la pratique sociologique" (27-29 octobre 2011, CADIS-EHESS-FMSH) et de ce numéro thématique / **Participated to the realization of the international Workshop on "Sociological Uses of Memory" (October 27-29th 2011, CADIS-EHESS-FMSH) and the setting-up of this issue:**

Alexandra Poli (CNRS & EHESS/CADIS)

Antonio Alvarez Benavides (University of Complutense, Madrid & CADIS)

Brieg Capitaine (Université du Québec & CADIS)

Clémence Scalbert-Yücel (Université d'Exeter)

Elaine Coburn (American University of Paris)

Léa Oswald (Université de Genève)

Leonardo Rodriguez Perez (IHEID, Genève)

Lucia Ratih Kusumadewi (EHESS/CADIS)

Sandrine Bretonnière (EHESS/CADIS)

Véronique Valedòn (EHESS/CADIS)

Ce numéro thématique a pu voir le jour grâce au soutien du CADIS. Nous remercions vivement le directeur, M. Philippe Bataille et tout le personnel du laboratoire, Mme Nathalie Evin, Mme Zouhour Ben Salah, Mme Christelle Ceci, M. Selim Senoussaoui ainsi que M. Lucas Morlot pour l'Environnement Numérique du Travail.

This issue has been realized thanks to the support of CADIS. We are grateful to its director, Mr Philippe Bataille and all the staff of the research center, namely, Mrs. Nathalie Evin, Mrs. Zouhour Ben Salah, Mrs. Christelle Ceci, Mr. Selim Senoussaoui and Mr. Lucas Morlot for Projet Aria (<https://projets.aria.ehess.fr/>).

Memory studies on migrations and visual culture

edited by Deniz Günce Demirhisar, Ilan Lew and Marina Repezza

Editorial (English) p. 7

Editorial (French) p. 15

Compte-rendu de l'intervention d'Alain Touraine p. 23

Interview with Henri Lustiger-Thaler p. 27

Section I : Memory, migrations and diasporas

Entre mémoires du bled et d'Orient : les recompositions religieuses chez les Born again Muslims français d'origine maghrébine. *Leyla Arslan* p. 37

La mémoire des morts. Les pratiques funéraires des minorités originaires de Turquie en France et en Allemagne. *Nur Yasemin Ural* p. 55

Children's views on parents' tales. Intergenerational transmission among transnational minorities. *Alice Sophie Sarcinelli & Anna Granata* p. 69

Réfugiés espagnols en France. L'évolution des discours mémoriaux. *Federica Luzi* p. 91

Section II : Visual Culture and collective Memory

De Tchernobyl à Fukushima. Les images télévisées, les mémoires collectives et le nucléaire. *Katharina Niemeyer & Chloé Rosselet* p. 105

L'ethnographie d'une mémoire sociale. A propos d'un film sur l'histoire coloniale au Sénégal. *Martin Mourre* p. 119

Compte-rendu d'une œuvre d'art contemporain et ses incidences.

Le Mouvement du renouveau juif en Pologne dans les films de l'artiste israélienne Yael Bartana. *Zofia Waślicka* p. 135

Memory studies on migrations and visual culture - Editorial

Deniz Günce Demirhisar

Doctorante en Sociologie à l'EHESS - CADIS

Email: denizgunce@gmail.com

Ilan Lew

Doctorant en sociologie à l'EHESS - CADIS

Email: ilanlew@gmail.com

Marina Repezza

Doctorante en Sociologie à l'EHESS - CADIS

Email: marina.repezza@gmail.com

This thematic issue of the review *New Cultural Frontiers* gathers innovative contributions about the concept of « memory », from a sociological and anthropological perspective. These articles are the result of an international workshop of young researchers organized by the Centre d'Analyse et d'Intervention Sociologiques – EHESS (School for Advanced Studies in the Social Sciences) in Paris, in October 2011.

We open the issue with the lecture given by Alain Touraine on the occasion of the roundtable on « the sociological uses of memory »¹. By addressing the preceding talks, the sociologist introduces some reflections on the concept of memory that had not been explicitly developed in his work. He thereby explains the place of this concept in his thought, which has recently evolved towards the idea of “the end of the ‘social’” as a category. His introductory article to the first issue of *New Cultural Frontiers*² also puts forth that “society” as a concept has lost its signification and announces the need to build a new sociology of the Subject. Here, Touraine adds that the disintegration of the idea of Society calls for a new conception of memory since the opposition to a Society-Time as a coherent whole with its values and functions, has become obsolete. At the end of his talk, he comes back to the social movements at the heart of his sociological thought. Thus, protesting social actors with their capacity for subjectivation escape their enclosure in the prison of memory and look ahead towards utopias. According to Touraine,

1 The roundtable took place on October 28th 2012 with the participation of the sociologists Marie-Claire Lavabre and Michel Wieviorka, along with the anthropologist Carlo Severi : researchers who have devoted original and penetrating works to memory in social sciences.

2 Alain Touraine, « Sociology upside down : From Systems to Subjects », *New Cultural Frontiers*, 1/1 (2010)

these utopias are carried by universal principles in the context of “moral movements”, movements of moral protest.

The first article, “From Collective to Individualized Memory in the Age of Globalization”, an interview with the American sociologist Henri Lustiger-Thaler, Professor of Sociology at Ramapo College and President of the Research Committee on Social Movements (RC 47 of the International Sociological Association, 2002-2010), presents the current state of “memory studies” in contemporary social sciences³. Lustiger-Thaler has always devoted special attention to promoting a combination of memory studies and the sociology of social movements in his research sessions. Here he presents his sociological approach to memory and his path as a “plural researcher” from art critic to documentary filmmaker.

Memory in sociology : a dimension to be recovered

The work presented here addresses important issues in contemporary sociology such as the rise of religiosity, the subjectivity of migrants or the place of the media in everyday life, all through a questioning of their memorial dimension, which corresponds in many cases to the link between social actors and the past as they lived it. The contributions try to point out the problems resulting from this temporal link or to understand the sociological phenomena that go along with.

The notion of memory, understood in its collective meaning, has gone through an increasing and unprecedented popularity over the last 30 years in the public area, in everyday uses and in the media sphere, usually around political or legal issues. As the sociologist Marie-Claire Lavabre points out, this effervescence of questions related to collective memory has been related for the most part to the preoccupations of historians, coinciding with the publication of *Lieux de mémoire* edited by Pierre Nora⁴. This important sum of publications, released between 1984 and 1994, explores the presence of history in the everyday sphere: whether concerning street names, patrimonialized places or official commemorations on a nation’s agenda. Likewise, through his

3 See the entry « Memory » in the online encyclopedia of International Sociological Association, *Sociopedia*, www.isa-sociology.org/contr-sociopedia-isa.htm

4 Marie-Claire Lavabre, « Usages et mésusages de la notion de mémoire », *Critique Internationale*, n°7, avril 2000

invitation to do « de l'histoire au second degré»⁵, he legitimizes the following question: what the present members of the society “do”, retrospectively, with a given historical moment in order to make a history of the memory of the events? Simultaneously to Nora's work, the important place taken by oral history combined with the media coverage of witnesses of the 20th century's most dramatic moments, participate in this enthusiasm for the notion of memory, then used in expressions or injunctions, as well as a simple substantive (“devoir de mémoire”, “travail de mémoire”) with this tendency to designate with it institutional discourses, which compete with the historian's one.

And yet, while we owe the entry of this notion into the social sciences half a century ago to a sociologist, Maurice Halbwachs, this resurgence of the memory in social sciences still lacks the sociological anchoring that it disposed of before. In order to envisage a sociology of memory to its full extent, it seems judicious, from the start, to carry out a shift concerning the content of the research. Instead of seeing memory as an almost autonomous social fact and concentrating the studies on the memorial facts (politics of memory, areas of memory, memorial institutions), it should rather be considered as a dimension of wider social phenomena, with studies situated at the intersection between individuals' memory or the shared social memory, and other fields of contemporary sociology. This tendency can be found and has been highlighted within the contributions of this issue.

Our aim here is to find a way out of this often reifying conception of memory as a discourse about the past, so as to widen it to social practices, but also to attempt to make the research on memory fit more explicitly into a sociology of action. First of all, this consists in suggesting works in which we can understand the place of individuals within the social configuration and the social phenomena of which they are a part.

In social sciences one can say that memory is either collective or communicative, as it is frequently considered in Germany⁶, in that it goes beyond the person and his personal experiences in space and time. The usually existential relation between an actor and a real or transformed past, which is often what is at stake, depends therefore on tangible and external modalities, but is also pervaded by individual subjectivity that reconstructs and adapts it in order to better appropriate it. Also, these works can take an interest in the consequences that this relation to the past has on the

⁵ This expression was the topic of an article written by Pierre Nora and published in the review *Débats* at the end of 2002, but it also appears in the introduction of his main work : « Entre Mémoire et Histoire », in *Les Lieux de Mémoire*, t. I, « La République », Paris, Gallimard, 1984, p. XVII-XLII.

⁶ Harald Welzer, *Das Kommunikative Gedächtnis* (Welzer, 2002 a et b ; Gudehus, Eichenberg et Welzer, 2010).

identity and their perspective of action. This frame paves the way for innovative research, with diverse methods at its disposal, but which all somehow demonstrate a specific sensibility for the interferences between individual and collective memory.

These articles consider phenomena linked to memory, like the transmission between generations (Leyla Arslan, Ana Granata and Sophie Alice Sarcinelli), the mediatized reception of historical narratives (Martin Mourre), the incorporation of ritual practices (Granata and Sarcinelli, Nur Yasemin Ural) or the nature of collective memory, when it is built through the writing of history by the media (Katharina Niemeyer and Chloé Rosselet).

The sociological fields focused on in this issue of *New Cultural Frontiers* are first of all the study of migrations, of the migrants themselves and of their more or less increased awareness of belonging to a diaspora/transnational community. But also, in the last three contributions, works are highlighted that are situated at the intersection between sociology of the media, forms of mediated expression and the study of collective memory.

In parallel to this issue, another constituent, which completes well this one and compares the subject « memory » to the sociology of collective mobilizations and cultural revivals, will be published next month in the Belgian review of social sciences *Emulations*⁷.

In the section of this issue entitled « Memory, migrations and diasporas », the first two articles question the religious practice of today understood as a personal and institutional relation to the past, as well as Islam in Europe. The question of religiosity is often inseparable from the question of ethnic origins as these texts demonstrate, dealing mainly with Turkish migrants in Germany and in France on one hand, and Maghrebins in France on the other.

In her contribution, Nur Yasemin Ural follows the process of individuals who are not necessarily pious and are confronted with difficulties in Europe in regarding burial places and the possibility of accomplishing their funeral rites, being forced at the end to repatriate the bodies of the deceased persons to Turkey. The contribution of Leyla Arslan about those whom she calls with a judicious irony « Born Again Muslims » is very emblematic of the attention given in this section to the second and third generations. These young Muslims become more pious than their parents notably through their socialization on the Internet, and end up rejecting the religion of the village in the country of origin of the parents in order to teach them in turn what « real » Islam is. We observe

⁷ Demirhisar, G., Lew, I. et Repezza M. (2012) "La mémoire dans la pratique sociologique", *Emulations*, n°11, Presses Universitaires de Louvain (to be published).

here an actual inversion of the order of transmission between generations, or at least a reversal of what is considered by the children as legitimate in terms of values of the sacred.⁸

By focusing in their paper on migrants' children living in Milan, Anna Granata, a specialist in education sciences, and the anthropologist Sophie Alice Sarcinelli concentrate on three groups, which are already minorities in their region of origin – Kurds from Turkey, Copts from Egypt and Kanjara Roma from the Balkans – and study the question of the transmission and of the presence of the migratory past among those who didn't experience it directly. They come to focus on other modalities that allow to pass the past on, different from the explicit story of the migratory trajectory, which is somehow less used than specific silences and practices, which situate themselves in daily ordinary and extraordinary acts.

We also find these embodied relations to the past, although of a different kind, in Ural's article, where she speaks about « usual memory », in reference to the sociologist Paul Connerton, in order to determine religious rites. Ural focuses on the funeral practices and choices of the Turks in Europe with an ambivalent title « the memory of the dead ». Is it the memory of the dead, as in the rites of the living in order to commemorate their dead, or the memory of « the » dead, as in the posthumous memory of those who are interviewed today by the sociologist? Narrow relations between memory and posterity take an important place in this work, which examines the memorial fact at the crossing between the diaspora studies and of religious rites.

Regarding a totally different phenomenon related to migration, i.e. the relation to the past of children and grandchildren of exiles from the Spanish War in the South-West of France, the article of Federica Luzi deals with classical questions in “memory studies”, which are, more specifically, memorial discourses and the struggle for recognition. By focusing on the migrants' descendants, she shows the creation, within the conflict concerning the memory of the Spanish War, of new political actors in exile. Indeed, we observe an intensification of the trans-border relations between France and Spain regarding the questions related to the handling of this heavy past. This would have as a consequence the emergence of many memories and specific positionings about the civil war, from family and local associative circles to a national scale. The anthropologist evaluates this process of publicizing and questions the link between the individual and the collective in these recently created gatherings that, like the annual *Chemins de la retirada*, have a great anthropological value.

In the second part of this issue, two articles can be situated at the intersection between media sociology and the study of social and collective memory, adopting very different perspectives.

⁸ The author bases this original article on a part of the data that she collected for her thesis, which was carried out under the direction of Gilles Kepel and published in 2010. Arslan, L. (2010). *Enfants d'islam et de Marianne. Des banlieues à l'Université*, Paris : PUF.

Katharina Niemeyer and Chloé Rosselet, specialists in communication sciences at the University of Geneva, direct their attention to the links between collective memories and the common collection of images seen on the television news or on other television programs. It is based on an original approach to collective memory in its relation to the way media write the news, developed by Niemeyer in a book published in 2011⁹. In this perspective, television news, while undertaking the production and the documentation of the present, have often, in order to understand it, to "model" on past events. Through the example of the nuclear explosion in Fukushima, Niemeyer and Rosselet make a point of showing to what extent and how Tchernobyl has been used to "show" or "explain" Fukushima. Even though the experts in nuclear energy, invited on TV shows, have underlined the great differences between both events, the staged nature of the audiovisual media, notably through its pictures and framings, creates a link between the two events and revives in this way the collective memories of the audience.

Martin Mourre focuses on memories of film-mediated events among young high school students in Dakar, Senegal. He starts from the Thiaroye episode of December 1st 1944, a painful date in the history of this country, marking a strong rupture in the historical discourse before the French colonizer, in order to question the present perceptions of the event. Its inculcation in high schools regularly takes place through an important film by Ousmane Sembène. According to him, the film's projection in class constitute so many « memory-moments », key spaces at the intersection between individual memories and devices which broadcast collective memory: from the standpoint of the formation of individual historical consciousness.

Finally, we conclude this issue with the presentation made by Zofia Waślicka of a very inspiring artistic and political phenomenon that takes the shape of a video triptych directed by the video artist Yael Bartana. Through this work and by becoming, as an Israeli, the official representative of Poland during the Venice Biennale 2011, she raises new fundamental questions about present-day identity relations between Jews and Poles, between fantasy and reality. The resulting « movement » offers to resolve, or at least to create a dialogue among, the inner conflicts between on one hand the intergenerational and communicative memories and on the other hand the institutional memories – national for the Poles; religious and national for the Israeli – that can exist within one individual, at the same time as it shows the gaps in the positioning of the people in both countries.

The editors were assisted by numerous scholars in setting up this special issue of *New Cultural Frontiers* : we want to express our gratitude here. We would particularly like to thank

⁹ Niemeyer, K. (2011). *De la chute du mur de Berlin au 11 septembre 2001 - Le journal télévisé, les mémoires collectives et l'écriture de l'histoire*. Lausanne : Antipodes.

Alain Touraine and Henry Lustiger-Thaler, who generously shared their sociological perspective on the concept of memory with us. Also, we would like to warmly thank the researchers of the Centre d'Analyse et d'Intervention Sociologiques (CADIS-EHESS) who agreed to be part of the reading committee, namely: Giulia Fabbiano, Brieg Capitaine and Simone Maddanu. We also thank Philippe Bataille, director of the CADIS, Alexandra Poli (CADIS-CNRS) and Sandrine Bretonnière (CADIS) who offered their precious help in setting-up this issue. The editorial process has also benefited from the assistance of Yoann Moreau (Centre d'Etudes du Japon, EHESS), de Marie Lorin (Inalco – University Cheik Anta Diop of Dakar), John Rogove (Université Paris IV Sorbonne) and Léa Oswald (University of Geneva).

Finally, we would like to thank the photographer Tierney Gearon¹⁰ whose magnificent cover-photo suggests the deeply subjective, collective and intergenerational character of memory.

Deniz Günce Demirhisar, Ilan Lew and Marina Repezza

Editors

PhD students in sociology at CADIS-EHESS

References

- Arslan, L. (2010). *Enfants d'islam et de Marianne. Des banlieues à l'Université*. Paris : PUF.
- Connerton, P. (1989). *How Societies Remember*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gudehus, C., Eichenberg, A. et Welzer H. (2010). *Gedächtnis und Erinnerung. Ein interdisziplinäres Handbuch*. Stuttgart: Metzler Verlag.
- Halbwachs, M. (1997 [1950]). *La mémoire collective*. Paris : Albin Michel. Édition critique établie par Gérard Namer, préface de Marie Jaisson.
- Halbwachs, M. (2008 [1941]). *La Topographie légendaire des Évangiles en Terre Sainte. Etude de mémoire collective*. Paris : Quadrige, PUF. Édition préparée par Marie Jaisson avec les contributions de Danièle Hervieu-Léger, Jean-Pierre Cléro, Sarah Gensburger et Éric Brian.
- Lavabre, M-C. (2000). « Usages et mésusages de la notion de mémoire ». In *Critique internationale* pp.47-58.

¹⁰ <http://www.tierneygearon.com/>

- Niemeyer, K. (2011). *De la chute du mur de Berlin au 11 septembre 2001 - Le journal télévisé, les mémoires collectives et l'écriture de l'histoire*. Lausanne : Antipodes.
- Nora, P. (1984-1994). *Les Lieux de mémoire* (3 tomes). Paris : Gallimard.
- Nora, P. (2002). « Pour une histoire au second degré », in *Le Débat*, n° 122, pp.24-31.
- Welzer, H. (2002). „Opa war kein Nazi“. *Nationalsozialismus und Holocaust im Familiengedächtnis*, Francfort : Fischer Verlag.
- Welzer, H. (2002). *Das kommunikative Gedächtnis. Eine Theorie der Erinnerung*. Munich: Beck.

Approches sociologiques de la mémoire dans les migrations et la culture visuelle - Editorial

Deniz Günce Demirhisar

Doctorante en Sociologie à l'EHESS - CADIS

Email: denizgunce@gmail.com

Ilan Lew

Doctorant en sociologie à l'EHESS - CADIS

Email: ilanlew@gmail.com

Marina Repezza

Doctorante en Sociologie à l'EHESS - CADIS

Email: marina.repezza@gmail.com

Ce numéro thématique rassemble des contributions novatrices autour du concept de « mémoire », dans une perspective sociologique et anthropologique. Ces articles ont été élaborés à la suite de l'atelier international de jeunes chercheurs « La mémoire dans la pratique sociologique » organisé en octobre 2011 par le Centre d'Analyse et d'Intervention Sociologiques (CADIS) à l'EHESS et à la MSH.

Nous inaugurons ce numéro thématique par la restitution de la conférence donnée par Alain Touraine dans le cadre de la table-ronde sur « les usages sociologiques de la mémoire »¹. Tout en discutant les interventions précédentes, le sociologue introduit une réflexion sur la mémoire qui n'a pas connu de développement explicite dans son œuvre. Elle permet de situer ce thème dans la ligne de sa pensée qui a récemment évolué vers l'idée de la fin du social. Son article introductif au premier numéro de *New Cultural Frontiers*² mettait également en avant la perte de signification de la notion de société et annonçait la nécessité de construire une nouvelle sociologie du Sujet. Ici, Touraine ajoute que l'éclatement de l'idée de société appelle une nouvelle conception de la mémoire puisque l'opposition à l'idée d'une société-temps, fondée sur une mémoire commune, en tant qu'ensemble uni avec des valeurs et des fonctions, est dépassée. A la fin de son intervention, il revient sur les mouvements sociaux, au cœur de sa pensée sociologique. Ainsi, les acteurs protestataires, avec leur capacité de subjectivation, dépassent l'enfermement dans la mémoire et se

1 Cette table-ronde s'est tenue le 28 octobre 2011 dans le cadre de ces ateliers internationaux pour jeunes chercheurs organisés au CADIS-EHESS. Elle s'est déroulée en présence des sociologues Marie-Claire Lavabre et Michel Wieviorka, ainsi que de l'anthropologue Carlo Severi.

2 Alain Touraine, « Sociology upside down : From Systems to Subjects », *New Cultural Frontiers*, 1/1 (2010)

tournent vers les utopies. Celles-ci sont portées, selon lui, par des principes universels, dans le cadre des « mouvements moraux ».

En amont des articles, l'interview du sociologue américain Henry Lustiger-Thaler, professeur de sociologie au Ramapo College de New Jersey et chercheur associé au CADIS, présente les enjeux des « memory studies » dans les sciences sociales contemporaines³. Président du RC 47 de l'Association Internationale de Sociologie pendant près d'une dizaine d'années, Lustiger-Thaler a toujours porté une attention soutenue à promouvoir dans ses panels, les études mêlant les memory studies et les mouvements sociaux. Il a ici l'occasion de revenir également sur son parcours de chercheur pluriel, qui inclut la critique d'art et la réalisation de films documentaires.

La mémoire en sociologie : une dimension à reconquérir

Les recherches ici présentées partent de grandes problématiques de la sociologie contemporaine telles que la montée en puissance du religieux, la subjectivité des migrants ou encore la place des médias dans notre quotidien, en interrogeant sa dimension mémorielle, ce qui correspondra dans bien des cas au rapport qu'entretiennent les acteurs sociaux avec leur passé. Les contributions présentent ainsi les enjeux qui découlent de ce lien temporel ou tentent de saisir les phénomènes sociologiques qui l'accompagnent et dont il est en quelque sorte issu.

La notion de mémoire, dans son sens collectif, a connu depuis une trentaine d'années un essor sans précédent dans l'espace public, les usages communs et la sphère médiatique, autour d'enjeux souvent politiques et juridiques. Comme le remarque la sociologue Marie-Claire Lavabre⁴, cette effervescence de questions de mémoire collective a été influencée par des préoccupations principalement historiennes qui coïncident avec la parution des Lieux de mémoire de Pierre Nora. Cette importante somme d'ouvrages, publiés entre 1984 et 1994 rend compte de la présence de l'histoire dans l'espace du quotidien : qu'il s'agisse des noms de rue, des lieux patrimonialisés, des commémorations officielles inscrites dans l'agenda d'une nation et des symboles qui la

3 Voir aussi son article « Memory » pour l'encyclopédie en ligne de l'Association Internationale de Sociologie, *Sociopedia*, www.isa-sociology.org/contr-sociopedia-isa.htm

4 Marie-Claire Lavabre, « Usages et mésusages de la notion de mémoire », *Critique Internationale*, n°7, avril 2000

représentent. De même, à travers son invitation à faire de « l'histoire au second degré »⁵, il rend légitime la question de recherche suivante : que « font » les membres d'une société, a posteriori, du moment historique étudié ? Ce questionnement permet de réaliser une histoire de la mémoire de l'évènement. Parallèlement à Nora, la place de choix prise par l'histoire orale, conjuguée avec la médiatisation des témoins des moments les plus dramatiques du XXe siècle, participe à cet enthousiasme pour le terme de mémoire, utilisé alors dans des formules ou des injonctions (le travail de mémoire ; le devoir de mémoire) autant qu'en tant que substantif simple à tendance dépréciative pour désigner les discours institutionnels -ou non- qui font concurrence à celui de l'historien, du scientifique.

Or, si nous devons l'introduction de cette notion dans les sciences sociales un demi-siècle plus tôt à un sociologue, Maurice Halbwachs, cette résurgence de la mémoire en sciences sociales manque encore d'un ancrage sociologique comme elle en disposait alors. Pour envisager dans sa pleine portée une sociologie de la mémoire, il nous semble judicieux d'opérer un déplacement de contenu et d'attention dans les recherches en cours. Plutôt que de considérer la mémoire comme un fait social quasi-autonome et de concentrer les recherches sur les faits mémoriels (politique de mémoire, lieux de mémoire, institutions mémorielles), nous avons invité les participants aux journées d'étude à l'envisager comme une dimension de phénomènes sociaux plus vastes, avec des recherches qui se situent au croisement entre le souvenir des individus ou la mémoire sociale partagée et d'autres domaines de la sociologie contemporaine.

Notre défi est aussi celui de sortir de cette conception souvent réifiante de la mémoire comme d'un discours sur le passé, pour d'une part, bien sûr, l'élargir aux pratiques sociales, mais aussi contribuer à inscrire plus explicitement la recherche dans une sociologie de l'action. Avant toutes choses, il s'agit d'offrir des travaux dans lesquels on saisisse la place des individus à l'intérieur de la configuration sociale et des phénomènes sociaux dont ils sont partie prenante.

Dans les sciences sociales, la mémoire est dite « collective » ou « communicative » comme on l'envisage souvent en Allemagne⁶, en ce qu'elle dépasse l'individu et son vécu dans l'espace et dans le temps. Le rapport souvent existentiel de l'acteur à un passé réel ou transfiguré qui y est

5 Cette expression fait l'objet d'un article de Pierre Nora paru dans sa revue *Débats* (Nora, 2002), mais aussi, elle apparaît dans l'introduction de son maître-ouvrage *Les Lieux de mémoire* : « Entre Mémoire et Histoire », in *Les Lieux de Mémoire*, t. I, « La République », Paris, Gallimard, 1984, p. XVII-XLII.

6 Cette perspective d'étude de la mémoire sociale envisage celle-ci dans son processus de transmission, en donnant tout son poids à l'influence des énonciateurs individuels ou des dispositifs d'énonciation, mais aussi des récipiendaires dans ce qui est dit, retenu et transformé. Elle a notamment été développée dans les premières recherches du sociologue Harald Welzer et dans son ouvrage théorique *Das Kommunikative Gedächtnis* (Welzer, 2002 a et b ; Gudehus, Eichenberg et Welzer, 2010).

fréquemment en jeu, dépend donc de modalités tangibles et extérieures à lui, mais il est aussi imprégné de sa subjectivité qui le reconstitue et l'adapte pour mieux se l'approprier. De même, ces travaux pourront s'intéresser aux retombées de ce rapport au passé sur leur identité et leur horizon d'action. En cela, ce cadre ouvre à des recherches novatrices, disposant de démarches très variées, mais qui démontrent toutes d'une manière ou d'une autre une sensibilité particulière aux interférences entre la mémoire individuelle et collective.

Selon les domaines de la sociologie dans lesquels s'inscrivent les publications, ces travaux considéreront des phénomènes rattachés à celui de mémoire tels que la transmission intergénérationnelle (Leyla Arslan ; Ana Granata et Sophie Alice Sarcinelli), la réception de récits historiques médiatisés (Martin Mourre), l'incorporation de pratiques rituelles (Granata et Sarcinelli ; Yasemin Ural) ou encore la nature de la mémoire collective qui se construit à travers l'écriture médiatique des événements (Katharina Niemeyer et Chloé Rosselet).

Ces contributions s'inscrivent avant tout dans la sociologie des migrations, de Sujets issus de la migration et de leur conscience plus ou moins accrue d'appartenir à une communauté transnationale/diasporique. Mais aussi, et ce à travers les trois dernières contributions, sont mis en avant des travaux qui se situent au carrefour entre la sociologie des médias, des formes médiées d'expression, et de l'étude de la mémoire collective⁷. Dans la section de ce numéro intitulée « Mémoire, migrations et diasporas », les deux premiers articles interrogent le fait religieux d'aujourd'hui en tant que rapport personnel et institutionnel au passé, de même que l'Islam en Europe. Les problématiques liées au religieux sont bien souvent indissociables de celles des origines et de « l'intégration » comme le montrent ces études qui traitent principalement de migrants turcs en France et Allemagne d'une part, et des musulmans en France d'autre part.

Dans l'article de Nur Yasemin Ural, on suit le parcours de musulmans non strictement pieux, qui, confrontés en Europe à des difficultés concernant les lieux de sépulture et la possibilité de pratiquer leurs rites funéraires, se voient menés à rapatrier les corps des défunt vers la Turquie. La contribution de Leyla Arslan sur ceux qu'elle appelle avec une ironie judicieuse les « Born Again Muslims », est très emblématique de l'attention portée dans cette section aux secondes et troisièmes générations. Ces jeunes musulmans deviennent plus pieux que leurs parents par le biais notamment de leur socialisation sur Internet, et finissent par rejeter la religion du « bled » d'où viennent leurs parents, pour réapprendre à ces derniers ce qu'est le « vrai » Islam. On assiste là à

⁷ Parallèlement à ce numéro, est publié dans la revue *Emulations* un autre volet qui se complète bien à celui-ci et confronte l'objet ‘mémoire’ à la sociologie des mobilisations collectives et des « revivalismes ».

une véritable inversion de l'ordre de la transmission intergénérationnelle, ou au moins à un renversement de ce qui est considéré par les enfants comme légitime en termes de valeurs du sacré.⁸

La chercheuse en sciences de l'éducation Anna Granata et l'anthropologue Sophie Alice Sarcinelli se concentrent sur trois groupes déjà minoritaires dans leur région d'origine –des Kurdes de Turquie, des Coptes d'Egypte et des Kanjara Roma des Balkans– et étudient les enfants de migrants installés à Milan, elles posent la question de la transmission et de la présence du passé migratoire chez ceux qui ne l'ont pas vécu directement. Elles en viennent à porter leur attention sur d'autres modalités de transmission du passé que le récit explicite de la trajectoire migratoire, dans le fond moins exploité et véhiculant moins d'effet de rappel de leurs origines aux plus jeunes générations que certains silences spécifiques et des pratiques qui s'inscrivent dans les actes ordinaires et extraordinaires du quotidien.

On retrouve ces modes de relations incorporées au passé, bien que d'un tout autre genre, dans l'article de Nur Yasemin Ural qui invoque, pour déterminer ces rites religieux, la « mémoire habituelle » en référence au sociologue Paul Connerton. Ural se concentre sur les pratiques et les choix funéraires des Turcs en France et en Allemagne avec un titre tout d'ambivalence « la mémoire des morts ». S'agit-il des rites des vivants pour commémorer leurs morts ou de la mémoire « du » mort, soit celle, posthume de ceux qui sont aujourd'hui interrogés par la sociologue ? Des relations étroites entre mémoire et postérité y occupent une place importante en plaçant le fait mémoriel au croisement des études diasporiques et des rites religieux.

Concernant un tout autre phénomène lié à la migration, celui du rapport au passé d'enfants et de petits-enfants d'exilés de la Guerre d'Espagne dans le Sud-Ouest de la France, l'article de Federica Luzi traite d'enjeux fondateurs des « memory studies », à savoir des discours mémoriels et de la lutte pour la reconnaissance. En s'intéressant à ces descendants de migrants, elle donne à voir la création de nouveaux acteurs politiques en exil dans le conflit autour de la mémoire de la Guerre d'Espagne. En effet, on assiste à une intensification des relations transfrontalières entre la France et l'Espagne autour des questions liées à la gestion de ce lourd passé. Celle-ci aura pour conséquence l'émergence de bien des souvenirs et positionnements spécifiques sur la guerre civile, de la sphère familiale jusqu'à l'espace associatif local. L'anthropologue évalue ce processus de publicisation et interroge le lien entre l'individuel et le collectif dans ces rassemblements récemment créés, qui tels les annuels chemins de la retirada disposent d'une belle portée anthropologique.

⁸ L'auteure base cet article original sur une partie des données qu'elle a recueillies dans le cadre de sa thèse réalisée sous la direction de Gilles Kepel et publiée en 2010. Arslan, L. (2010). *Enfants d'Islam et de Marianne. Des banlieues à l'Université*. Paris : PUF.

En seconde partie de ce numéro de revue, deux articles se situent au croisement de la sociologie des médias et de l'étude de la mémoire sociale et collective, adoptant des perspectives pourtant très différentes.

Katharina Niemeyer et Chloé Rosselet, chercheuses en sciences de la communication à l'Université de Genève, s'intéressent aux liens entre les mémoires collectives sur les catastrophes de Tchernobyl et de Fukushima, et étudient le fonds commun d'images tirées du journal télévisé ou produites dans d'autres émissions. Cette contribution se base sur une approche originale de la mémoire collective dans son lien avec l'écriture médiatique de l'actualité, développée par Niemeyer dans le cadre d'un ouvrage paru en 2011⁹. Dans cette perspective, le journal télévisé, dans son entreprise de production et de documentation de l'immédiat se voit souvent mené à "se calquer" sur des événements passés pour tenter de saisir l'actualité. Avec l'exemple de l'explosion atomique de Fukushima, Niemeyer et Rosselet s'efforcent de montrer à quel point et comment Tchernobyl a été employé pour "donner à voir" ou "expliquer" Fukushima. Quand bien même les experts en énergie atomique invités sur les plateaux télévisés ont mis l'accent sur les grandes différences entre les deux événements, le caractère scénaristique du média audiovisuel, notamment par la trame sonore, le choix des images et les cadrages, crée du lien entre ces deux événements et réactive par-là même les mémoires collectives des spectateurs.

L'article de Martin Mourre étudie les mémoires d'événements médiés par le film chez des jeunes lycéens de Dakar. Ce doctorant en anthropologie part de l'épisode de Thiaroye du 1^{er} décembre 1944, date douloureuse dans l'histoire du pays et marquant une forte rupture dans le récit historique face au colonisateur français, pour s'interroger sur les perceptions actuelles de l'événement. Son inculcation dans les lycées a parfois lieu à travers la diffusion d'un film clé d'Ousmane Sembène. Ces projections en classe constituent pour lui autant de « moments-mémoires », des espaces privilégiés à l'intersection entre des dispositifs de diffusion de la mémoire collective et les mémoires individuelles ; à l'aune de la formation de consciences historiques individuelles.

Enfin, ce numéro se clôt par la présentation par Zofia Waślicka d'un phénomène artistico-politique très inspirant qui prend la forme d'un triptyque vidéo réalisé par l'artiste Yael Bartana. Cette dernière, à travers cette œuvre et en devenant en tant qu'Israélienne la représentante officielle de la Pologne durant la biennale de Venise 2011, a ouvert des questionnements aussi fondamentaux

⁹ Niemeyer, K. (2011). *De la chute du mur de Berlin au 11 septembre 2001 - Le journal télévisé, les mémoires collectives et l'écriture de l'histoire*. Lausanne : Antipodes.

qu'inédits sur les rapports identitaire entre Juifs et Polonais d'aujourd'hui, entre fantasme et réalité. Le « mouvement » qui en découle propose de dénouer, sinon de faire dialoguer, les conflits intérieurs entre d'un côté les mémoires intergénérationnelles, communicatives et de l'autre les mémoires institutionnelles -nationales pour les Polonais ; religieuses et nationales pour les Israéliens– pouvant exister au sein d'un même individu, en même temps qu'il rend compte des décalages dans les positionnements des habitants des deux pays.

En dehors de ses éditeurs, quelques personnes ont participé à la mise en place de ce numéro spécial de *New Cultural Frontiers* : qu'ils en soient ici chaleureusement remerciés. Nous pensons en particulier à Alain Touraine et à Henri Lustiger-Thaler qui nous ont généreusement fait partager leur perspective de sociologue autour de cette thématique. De même, nous souhaitons ici vivement remercier les chercheuses et chercheurs du CADIS-EHESS qui ont accepté de faire partie du comité de lecture, à savoir : Giulia Fabbiano et Simone Maddanu. Philippe Bataille, directeur du CADIS, Alexandra Poli, chargée de recherche au CNRS et membre du CADIS, Sandrine Bretonnière, chercheuse associée, ont été d'une aide considérable dans la mise en place des journées d'étude ainsi que la publication de ce numéro. Ce processus éditorial a également bénéficié du concours de Yoann Moreau (Centre d'Etudes du Japon, EHESS), de Marie Lorin (Inalco – Université Cheik Anta Diop de Dakar) et de Léa Oswald (Université de Genève). Enfin, la magnifique image en couverture qui suggère ce caractère à la fois profondément subjectif, collectif et intergénérationnel de la mémoire a été réalisée par la photographe américaine Tierney Gearon¹⁰, qui nous a aimablement autorisés à en faire usage.

Bibliographie

- Arslan, L. (2010). *Enfants d'islam et de Marianne*. Des banlieues à l'Université. Paris : PUF.
- Connerton, P. (1989). *How Societies Remember*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Demirhisar, G., Lew, I. et Repezza M. (2012) "La mémoire dans la pratique sociologique", in *Emulations*, n°11, Presses Universitaires de Louvain (à paraître).
- Gudehus, C., Eichenberg, A. et Welzer H. (2010). *Gedächtnis und Erinnerung. Ein interdisziplinäres Handbuch*. Stuttgart: Metzler Verlag.
- Halbwachs, M. (1997 [1950]). *La mémoire collective*. Paris : Albin Michel. Édition critique établie par Gérard Namer, préface de Marie Jaïsson.

¹⁰ <http://www.tierneygearon.com/>

Halbwachs, M. (2008 [1941]). *La Topographie légendaire des Évangiles en Terre Sainte. Etude de mémoire collective*. Paris : Quadrige, PUF. Édition préparée par Marie Jaïsson avec les contributions de Danièle Hervieu-Léger, Jean-Pierre Cléro, Sarah Gensburger et Éric Brian.

Lavabre, M-C. (2000). « Usages et mésusages de la notion de mémoire ». In *Critique internationale* pp.47-58.

Niemeyer, K. (2011). *De la chute du mur de Berlin au 11 septembre 2001 - Le journal télévisé, les mémoires collectives et l'écriture de l'histoire*. Lausanne : Antipodes.

Nora, P. (1984-1994). *Les Lieux de mémoire (3 tomes)*. Paris : Gallimard.

Nora, P. (2002). « Pour une histoire au second degré », in *Le Débat*, n° 122, pp.24-31.

Welzer, H. (2002). „*Opa war kein Nazi*“. *Nationalsozialismus und Holocaust im Familiengedächtnis*, Francfort : Fischer Verlag.

Welzer, H. (2002). *Das kommunikative Gedächtnis. Eine Theorie der Erinnerung*. Munich: Beck.

Intervention d'Alain Touraine à l'occasion d'une table-ronde sur les usages sociologiques de la mémoire (28 octobre 2011)¹

Alain Touraine

EHESS-CADIS, Paris.

Le retour du thème de la mémoire, qui vient d'être décrit, est en effet surprenant, surtout dans le cas français, où, comme l'a dit Marie-Claire Lavabre, il a été très peu traité par la sociologie. On cite toujours Halbwachs, mais ce qui intéressait surtout Halbwachs était de répondre à Bergson. Ce qui nous renvoie à une autre période intellectuelle. Je pense en effet que ce qui a été discuté par Marie-Claire Lavabre, c'est le passage de la mémoire à la connaissance historique rationnelle. La mémoire était considérée comme le subjectif, qui est pauvre et même faux. Ce qui est loin d'être sans base. Je me rappelle avoir vu des films de Guzman sur le Chili, où la mémoire paraît d'une pauvreté extraordinaire et d'une incohérence très grandes, alors qu'un travail historique fait comprendre mieux les choses. Aujourd'hui, le renouveau du thème de la mémoire, c'est que le thème de la mémoire comme mauvaise matière première, alors que c'est aux historiens de la transformer en connaissance, est dépassé. Il a été dépassé de deux manières qui sont opposées, de sorte que nous devons nous situer par rapport à deux constructions opposées de la notion de mémoire. Et avant même d'aborder ce problème il faut reconnaître que quand nous parlons du « devoir de mémoire », ce n'est pas de cela, mais du « devoir d'histoire » que nous parlons. C'est tout à fait autre chose.

Il y a deux manières de reconstruire l'idée de mémoire à partir de la connaissance historique. C'est premièrement l'invasion du champ sociologique par la notion d'identité. J'affirme par « ma » mémoire, je personnalise socialement, culturellement la mémoire ; je dis « nous », nous voyons les choses de cette manière-là ; nous donnons notre version. Ce qui est certes important mais nous sommes quand-même en général plus sensibles aux dangers qu'aux avantages de cette manière de

¹ En plus d'Alain Touraine, cette table-ronde a compté la présence des sociologues Marie-Claire Lavabre et Michel Wieviorka, ainsi que de l'anthropologue Carlo Severi : des chercheurs qui ont consacrés des travaux originaux et pénétrants sur la mémoire en sciences sociales et qui disposent d'une reconnaissance internationale sur la question. Elle s'est tenue à l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales dans le cadre de la journée d'études intitulée « la mémoire dans la pratique sociologique », à partir de laquelle a été réalisé ce numéro de revue.

penser. Cela ne veut pas dire qu'il faut l'annuler ; ça veut dire qu'il y a un risque de revenir à l'expérience vécue, élevée à la hauteur de la connaissance et qui amène une sorte de dispersion, de relativisme qui est très dangereuse. Ce qui m'intéresse davantage, c'est l'autre côté des choses. C'est l'idée assez excitante que ce retour à la mémoire est le passage du point de vue du système au point de vue de l'acteur et qu'on peut réintroduire le point de vue du système dans le point de vue dominant de l'acteur, avec tout ce que ça signifie de relations sociales, d'émotions, de vécu au sens le plus élaboré qui soit. Beaucoup de gens ont fait des études sur le capitalisme, ce qu'ils disaient sur le monde ouvrier était considéré comme secondaire. Comme aujourd'hui quand on présente les femmes comme de pures victimes. A partir d'un certain moment, on s'est mis à parler de l'acteur ouvrier. Et finalement, dans certains cas, comme le mien, l'acteur ouvrier est passé devant le système capitaliste.

Voilà la question posée : à partir de ce statut faible de la mémoire par rapport à l'histoire, comment peut-on redonner à celle-ci de l'importance ? Ce que je voudrais rappeler, c'est que le thème de la mémoire - et Halbwachs est un bon exemple - est avant tout le thème du temps. La sociologie du temps a une importance majeure dans la pensée sociologique, plus même que la sociologie de l'espace dans la mesure où dans les sociétés modernes les changements temporels sont plus importants que les différences spatiales. Il n'y a pas de légitimation du social sans une référence claire au temps. Nous connaissons un grand nombre d'expériences historiques où il s'agit avant tout de la redécouverte d'éléments cachés ou oubliés de la vie sociale. Par exemple, Arendt présente les fondateurs de l'indépendance américaine comme des gens qui ont conçu leur action comme une action de régénération. Ce que nous avons fait en Europe, en parlant de Renaissance, après une période qu'à ce moment-là on s'est mis à appeler le Moyen-Age, c'est-à-dire qu'il ne s'y passait rien. On a redécouvert les Romains à travers les Italiens, et on a pensé que les Italiens formaient un ensemble social et qu'il s'agissait de retrouver et de recréer cet ensemble. Dans beaucoup de cas, des mouvements révolutionnaires ou des mouvements de transformation sociale se sont présentés comme des mouvements de régénération, de retour à un système qui était chargé de sens, qui avait été effacé ou masqué par des déviations qui pouvaient tenir à une occupation étrangère ou à la domination d'une classe. La phrase célèbre, « du passé faisons table rase », est vraiment une pensée tout à fait étrangère au monde des révolutions, qui ne dit jamais « du passé faisons table rase », qui dirait plus volontiers « revenons au passé, faisons table rase de ce présent » qui est un état de chute et essayons de retrouver le 14 juillet 1790 par exemple. La fête de la Fédération, qui fait partie de la création du 14 juillet autant que la prise de la Bastille, était faite

pour faire revivre une communauté nationale qui avait été brisée par la monarchie absolue. J'insiste là-dessus, que la signification classique, forte en sociologie du temps, de l'histoire et de la mémoire, c'est le lien avec l'idée d'un système social et culturel, qui ne va pas sans conscience de lui-même - conscience très souvent abîmée, détournée de sa vérité - mais enfin l'idée d'une société avec son temps, sa mémoire, son histoire, tout cela faisant un ensemble. C'est d'ailleurs pour cela que cette pensée du temps et de la mémoire s'est un peu épuisée et je souhaiterais personnellement qu'elle soit plus complètement épuisée, puisque aujourd'hui cette vision très classique de la sociologie comme étude d'un système social est mise en cause, en particulier par tous les gens qui refusent de ne voir dans l'acteur que la contrepartie au système, comme le faisait Parsons. Pour penser comme Parsons, l'acteur et le système sont les deux faces de la même monnaie.

Le plus intéressant est de voir comment on essaye dans la période actuelle de sortir de cette image-là, de l'image de la résurrection, de la recréation, de la régénération, de la renaissance. Il faut, pour le faire, pour opposer à cette image de la société-temps, de la société-histoire, l'image opposée de la société auto-crée et auto-pensée, il faut deux conditions : la première, c'est une crise, une rupture, la découverte ou l'affirmation de contradictions - encore plus que de conflits - dans la société. Et la deuxième chose, à partir du moment où on casse l'idée de société et si on ne veut pas se trouver livré à la domination des puissants c'est qu'il faut faire appel à ce qui peut être plus fort que la domination des forts, c'est-à-dire à l'universel. Il faut opposer, à l'image de la mémoire, l'image de l'utopie, opposer à la mémoire le projet. Et nos sociétés hésitent, elles font les deux choses à la fois ; on les voit faire des efforts pour recréer une image de la société, effort qui dans le cadre européen est très difficile puisque les nationalités sont plutôt en crise ou soumises à la critique, tandis que dans d'autres parties du monde, on voit l'affirmation d'une conscience nationale ou régionale qui facilite les choses. Et là où la conscience nationale n'est pas suffisante pour s'opposer à l'idée de société, d'intégration etc, c'est de faire appel à des principes abstraits, appelons les moraux, comme la justice, la liberté, l'égalité, ce qui était un peu une spécialité française, et maintenant est devenue la spécialité de tout le monde car tout le monde a sa formule de justification morale d'une action d'acteurs sociaux généralement contre la société, qui elle-même tend à être réduite à un système de domination. Donc, l'éclatement de la notion de société est bien le processus où je trouve le plus de sens. Je ne parle pas d'éliminer la sociologie du temps, ce qui serait absurde, mais de montrer l'opposition entre une sociologie de la société qui est centrée sur son auto-conscience, sa fonctionnalité, donc ses représentations d'elle-même etc, et d'autre part une sociologie des acteurs qui oppose à un ordre social qui apparaît comme un ordre d'exclusion plus

que d'intégration, qui oppose les utopies, au sens classique du terme, l'utopie d'une société qui serait conforme à des modèles sociaux, moraux, religieux. A partir de là on peut soit faire naître une sociologie de l'identité, ce que, je le répète avec insistance je considère comme tout à fait négatif, ou au contraire une sociologie de l'appel du protestataire faible à des principes absolus, moraux, qui permettent de combattre au nom de la justice, de la liberté, le pouvoir des dominants.

A vrai dire je pense que la sociologie, comme la politique ne peut pas s'empêcher de poursuivre les deux objectifs à la fois. Il faut une politique de l'intégration, du débat, de la discussion, de la représentation, du Parlement, des lois, et il faut en même temps que tout cela soit poussé par ce qui est à la fois le contraire et la condition de réalisation de cette politique d'intégration, c'est-à-dire ce qu'on peut appeler des mouvements sociaux, mais à condition qu'ils soient plutôt pensés comme des mouvements moraux, des mouvements d'appel à du non-social pour contrôler le social. La notion de mémoire reste donc utile, dangereuse, ambiguë, mais nécessaire, comme le lieu de passage entre un acteur de protestation et un mécanisme d'intégration. La mémoire comme le rappel aux lois ou aux institutions, peut être considérée non pas comme l'essentiel de l'action sociale, mais comme étant un lieu de passage obligatoire de combinaison nécessaire entre l'intégration sociale et l'utopie de la protestation sociale au nom d'un absolu moral.

From Collective to Individualized Memory in the Age of Globalization

Interview with Henri Lustiger Thaler, Museum Curator, Professor of Cultural and Historical Sociology at Ramapo College, New Jersey, USA & Associate Researcher at CADIS, EHESS, Paris



1. What motivated you to be interested in memory studies?

My interest in memory, as an object of scholarly inquiry, comes from my work as an exhibition curator in memorial museums in Europe and North America. The exhibition curator is always grappling with some variation of a ‘memory project’, that is to say, communicating received meanings through the narrativization of collective and individual experiences. This unfolds in a three-tiered manner: through the evidentiary methods of historical research, working with collective/mnemonic representations of the past, and the reflexive space of individual biographies: all are pathways to what the literary theorist Geoffrey Hartman has called ‘secondary witnessing’. This suggests that meaning percolates into the present and future from situational scripts about the past, whose agents seek transmissibility. These scripts help us organize artifacts, performances, images, audio-visual content, testimonies and documents surrounding the eventual exhibit. Interactive technologies have presented yet new conduits for ‘extended witnessing’ emigrating outward from the exhibit space, and thereby expanding mnemonic landscapes beyond the geographical *‘lieu de memoire’*. I can say that in my curatorial experience, I have yet to encounter what can critically be called a ‘collective memory’ as opposed to a condensed representation. What I have seen - depending on the situational context - are competing cultural, social and political scripts, which are mediated by staggering their separate narrative effects. So, the mnemonic agency that an exhibit inevitably conveys is intercessorial, and the act of ‘writing history and memory’ issues forth from practices, techniques and cultural negotiations around dominant and less dominant scripts about the past. A large exhibit I was engaged in took place at a former concentration camp in Germany. Hence, the stakes were historical, memorial and vested with multiple personalized meanings: with the guardians of memory (victim groups, Jewish and others) as well as the stewards of memory (representatives of the

German State) deeply sensitized to the nuances surrounding recollections of the past. My interest in memory derives from these sorts of engagements, where ‘the past in the present’ is mnemonically layered. I am currently working on a museum project that explores the complexity of Jewish Orthodox faith narratives - a theme absent in most Holocaust museums - as an alternative way to frame the subjective and inter-subjective experience of the Holocaust. This theme opens the door to counter-mnemonic narrativization, of the same historical event. Another of my interests has been around questions of collective action and social movements. My colleague Antimo Luigi Farro encouraged me to consider working on the problem of memory and social movements: how are they related? Taking his council, I began a preliminary research design problematizing collective action - protest metaphors, contention and the reflexive motivations of participants - by rethinking mnemonic conduits suited to the evolvement of movements in a global age. In this research program, I am interested in what might qualify as ‘successful remembering’ for contemporary social movements.

2. Memory studies are an eminently interdisciplinary research field. Within your own research, what are the disciplines that you mostly deal with? What is the specificity and contribution of sociology?

Memory studies recline at the crossroads of several disciplines. If I had to select the fields that are most pertinent to my work, I would say history, anthropology and of course sociology. All inhabit fundamentally different approaches to the past. In history, I am interested in the work of A. Confino, J. Winter, A. Megill, W. Kansteiner, amongst many others. History produces the telling of a verifiable truth. Not all historians, however, work from the same assumptions regarding method and its implications for memory. But, for most historians, applying standards of accuracy to memory is critical, in that mnemonic narratives require verification, regardless of the allotted extent of artistic or political license. There are, however, a variety of historical approaches that consider alternate sources of narration, drawing on non-historians such as Foucault and Gombrich, who have influenced the writings of Hayden White (see Hans Kellner on White’s work). Louis Mink’s work on the ‘linguistic turn in the philosophy of history’ is another case in point. Historians, such as L. Passerini, have merged questions of subjectivity with rigorous historical analysis, by examining what she refers to as ‘sharable memories’. In doing this, she also underscores a future oriented view of memory. Anthropologists emphasize cultural tools that mediate collective remembering. J. V. Wertsch refers to these as ‘schematic narrative templates’ that structure the ways in which people relate to the past. Wertsch is interested in how that past is subjectively and collectively remembered and performed through indigenous scripts, de-centering the ‘presentist’ framing of most Western

European writings on memory. Memory and history therefore can change latitudes, with one illuminating the absence of the other, or emphasizing the conflict that the other raises for the continued efficacy of dominant narratives: for example indigenous narratives, existing outside the officially sanctioned national archive, which are in conflict with the nation-state as an identity based structure.

The strength of sociology is in its ability to contribute to fundamental debates about how societal change occurs and the role of memory within that process today. This is particularly important when considering sociology's intellectual history of ideas around the individual and collective dichotomy. The substance of this relational understanding of 'self and society' is fundamental to the entire sociological enterprise. The current rethinking of classical assumptions within sociology augurs well for the critical reception of memory studies. The study of memory offers the sociological perspective more than a way of thinking about 'the past in the present', which our field now shares with the other disciplines. Memory offers sociology the possibility of re-thinking the very basis of how societies are reconstituting themselves beyond identity, in a multicentric world, linked to multiple globalizations with different value-streams - underscoring the search for new forms of social solidarity - all of which are deeply informing our understanding of late global modernity. The study of memory is in this sense an inquiry into accumulated meanings associated with these changes, their incorporation and embodiment in national identity structures, and their relevance to reimagining the very core of the self and society relationship.

To pose a critical theory of memory against the classical construct, for example - Maurice Halbwachs' notion of collective memory - is to ask in the first instance, to whom is meaning-making ultimately attributed? For Halbwachs, the answer was clear. There is no individual memory without collective memory. We enter situational contexts where meaning already exists. This classical sociological precept was also assumed by the first psychologist to develop a theoretical discourse on memory, Frederic Bartlett, who argued that how people remember is always 'an effort after meaning'. The anthropologist J.V. Wertsch has a good discussion of Bartlett's early contribution. The ranking given over to the collective in the early days of thinking about the constitution of society, accompanied at the same time, by a Herculean effort to understand memory - by Halbwachs and historians of the Annales School such as Marc Bloch and his notion of *mentalités* - sublimates the very possibility of individual subjectivity as a social or cultural mnemonic construct. In this Durkheimian modeling, the collective as a social good and its bracketed cultural representation, is hard set and relegates the individual to a subaltern status. But Halbwachs' clearly understood that memory is much more dynamic than this collective singularity,

actually taking the Durkheimian project - in Halbwachs' later works - further than Durkheim himself. Halbwachs understood that we share memories, and within that process of sharing, memory invariably changes, making for multiple sources of remembering and conflict-laden representations. The problem is that for Halbwachs this multiplicity remained within the context of group memories. Memory studies today, depending upon the discipline from which the debate issues forth, asks questions that are suspicious of the collective idiom advanced in classical sociology. Many analysts, as argued by A. Whitehead, prefer to use the moniker 'cultural memories' because of the flexibility the term putatively offers to how the past is remembered and by whom.

My strong inclination is to say that the entire labyrinthine edifice of collective memory, and the Durkheimian residuals which accompany it, should be set aside for a more empirically grounded methodology. Such a methodology would address what individuals actually remember in the face of powerful collective discourses that continue to unfold in the context of the nation-state, under the influence of complex and layered globalizations. This allows us to entertain a creative theoretical shift in focus from collective representations to the reflexive individual, subjectivity and inter-subjectivity. What would this configuration look like? I am inspired by M.M Bakhtin's 'interindividual', Jean Luc Nancy's notion 'of being singular plural' as models for new collective representations and ultimately memory. In the old paradigm, individual subjectivity is absorbed by collective representations. In an alternative ordering, individual and collective entities change places, allowing subjectivity and inter-subjectivity to provide more fertile grounds for thinking about how the past travels from generation to generation - in a post-traditional sense - producing a differentiated understanding of what it means to belong to a group or collective, which is today becoming more and more individualized.

3. Could we approach collective memory through the study of individual memories and narratives as we do in qualitative research?

Walter Benjamin made a very illuminating contrast between what he called 'transmitted memory' and 'acquired memory'. While the difference appears axiomatic at first glance, it carries tremendous implications for a modern critical theory of memory. 'Transmitted memory' signifies recollections that are carried from generation to generation. There are many composites of this idea in current memory theorizing. In sociology this has a family resemblance to Karl Mannheim's ruminations on inter-generational transmission. Benjamin's understanding however of 'acquired memory' offers something quite different and is prescient in terms of processes we see unfolding today. His insight regarding acquired memory, as Pierre Nora has suggested, can be characterized in

the following terms: “everything that has happened, has happened, as if it were to us and us alone”. Nora goes on to say that the last third of the twentieth century has seen less transmitted memory, and more acquired memory. This is an apt description of the dramatic rise of self-thematized narratives. This is however not the first time that this has occurred in human history. Jan Nederveen Pieterse brought to my attention, some time ago, the importance of understanding the Axial Age (800 BCE to 200 BCE) as a globalized precursor to our present times. It was a period of reflexive conduct amongst people, the growth of new philosophies and religions, a period defined by individual freedom in the quest for new collectives and value systems. As people of the Axial Age contemplated the necessity of cooperation, reflexivity emerged and presaged the early advent of humanism and its emphasis upon shared values. Values emerged as mnemonic conduits filled with embodied meanings, in thought and ritual, circumscribing public conduct through personal convictions.

Sue Campbell has argued that current research on remembering needs to consider more than the “historical accuracy of memory in evaluating memory”. While not abstracting the quest for truth and verification about the past, I concur with her that more sources are needed in conjunction with historical accuracy for a comprehensive understanding of memory. For example, I am researching ‘shareable values’ as mnemonic conduits for contemporary movements. Within this framework, I analyze the mnemonic content of values as diachronic action bearing and agentic scripts. Values move through time and space and therefore shift in their application and meaning, in terms of how they are remembered. The Egyptologist Jan Assmann called this *mnemohistory*, history as it is remembered as opposed to history as such. In a forthcoming article, I ferret-out the values of the labor movement, which are fundamentally collective, as they speak in defense of a public good. I point to the mnemonic traces of the labor movement *within* several Occupy movements - the latter having a much wider class adherence than the ‘working class’. The same diachronic processes hold true for women in developing countries who have appropriated the language of Western rationality around Human Rights into their own gendered struggles, based on cultural scripts which are not their own. I refer to this process as the *re-experiencing of values* between self and others. This brings-up the mnemonic content of reflexivity and its relation to new forms of individual and collective witnessing. J. Blustein has argued that subjective processes emerge from ‘bearing witness to one’s own convictions’, underscoring the authority of subjectivity as an experience which is outer-directed to listeners - the inter-subjective - that enables a collective witnessing of a private conviction. This morning, I was reading about an Occupy plan for the upcoming Democratic Convention in Charlotte, North Carolina, in the New York Times. A member of the Occupy Charlotte group stated: “Charlotte has a rich legacy of Civil Rights. We are really trying to build on

their legacy, walking in their footsteps". In this construal, the memory of the Civil Rights movement does not return as a collective representation, but is *re-experienced* and assumed into the individualized convictions of Occupy Charlotte, wherein the iconic figure of a collective identity - the Civil Rights activist - is no longer the defining actor. Memories of this epic movement in American history are stored and re-performed in newly embodied situations. In the end, local, regional and national movements are effected by global processes, in what is still a Westphalian world, compromising once steadfast identities as they underwrite new forms of solidarity as well as communitarian closure. In fact, many scholars have credited the 'memory boom' of the last twenty-five years to the unlocking powers of globalization as it foments cultural, political and social fragmentation, as well as increasing the ascent of biographical self-thematization.

4. Do you agree with J. Olick's distinction of 'collective memories' and 'collected memories'? Where do you place your own research work if this distinction seems operational to you? Could you give us some empirical examples?

Jeffrey Olick developed this dissimilarity in an influential article arguing for two distinct cultures of memory in Halbwachs' work: the aggregation of individual, 'collected memories', on the one hand, and 'collective memories', on the other. This claim was suited for a classically inspired 'sociology of one society'. It no longer suffices in a fluid world of multiple diasporic and time-lagged or compressed modernities, roiled by increasing local conflicts due to globalization. Olick's distinction retains a neo-functionalistic directive in that collective memory inevitably overwhelms individual subjective memory i.e. Halbwachs' claim that individual memory is impossible without collective memory. Wulf Kansteiner using these same categories of collected and collective memory makes the logical extension of Olick's argument, that whilst individual memory cannot be conceived outside of collective memory, the opposite is not the case. Collective memories cannot always be accessed through individual memory. Collective memory, Kansteiner argues, is therefore more dependent on political interests and opportunities of the present. This raises a critical interrogation: is an exclusive focus on the 'politics of memory' arguably one of the excesses of Halbwachs' notion of presentism, if the latter term is not understood as but one layering in a complex field of mnemonic conduits around the transmission of tradition and authority? I am reminded of Walter Benjamin again and his writing on Paul Klee's *Angelus Novus*. Benjamin describes the journey of the angel of history as a figure that does not move forward without its face 'turned to the past. As the past grows in wreckage before the angel's feet, it attempts to alert humanity as it tries to put together the smashed pieces. Benjamin then goes on to explain: "But a storm is blowing from Paradise and irresistibly propels him into the future to which his back is

turned, while the ruins before him grows skyward. What we call progress is this storm.” I am fascinated by Benjamin’s metaphor for progress and its implications for critical memory studies. In collusion with the powerful mediating effects of the present, memory seeks above all transmissibility, through the construction of future destinations, and all the ambiguities and risks these entail.

In this context, I understand memory and its temporal fields of meaning-making to be better served by a relational approach, underscoring the meaning laden spaces between individual and collective memories. This allows for an inter-subjective recognition of new listeners, speakers and witnesses. Basically, my concern is that the ‘we’ of collective memory abstracts individual subjectivity and impedes the recognition of collective reflexivity, which is proleptic. Collective memory in this sense risks over-socialization and closure, as it becomes a durable representation. I am reminded of Michel Foucault’s admonition that the only alternative to a hyper-socialized society is in making the future formation of a ‘diversified we’, possible by elaborating the question (see Rabinow). An extensive deconstruction of collective memory, through the venues of individual subjectivity, inter-subjectivity and resulting new forms of collective reflexivity, I believe, elaborates upon that critical question.

5. In your Sociopedia article¹, you refer to Art Spiegelman’s famous comic book about the Holocaust, Maus: a Survivor’s Tale. What are the materials that the sociologist could use to analyze phenomena of collective memory?

I would not refer to Art Spiegelman’s Maus as an example of collective memory, but rather relational memory. It falls into a relational discourse between the generations that have an inter-subjective quality, cadence and affect. Spiegelman is a second-generation actor recounting the story of his father, and it becomes Art Spiegelman’s story in the telling. His chosen genre of the iconic comic book draws upon his past adolescent years of pouring-over super-hero stories, and his reflexively minded adulthood as a cartoonist, reflecting upon the difficult past of the father where no such heroes existed. Maus has become an exemplar of the passage of memory from generation to generation about the Holocaust, collapsing the iconic and familial. The second generation was the ‘witness to the witness’. Many boundaries are crossed in Spiegelman’s idiom, and to very fruitful ends. The writings of literary theorists Marianne Hirsch and James Young capture the anomalies and insights of Spiegelman’s work. Much like the internal contours within the construction and transmission of cultural memory, Maus tells two stories, one belonging to the father and the other to

¹ Sociopedia.isa is the online database with ‘state-of-the-art’ review articles in social sciences of the International Sociological Association

the son's creative appropriation of a past that was not his own. *Maus* underscores the separate experiences of the generations and the central role of memory in making those experiential differences meaningful, because of its capacity to work alongside and act as a counter-point to historical narration.

6. You work as an expert for memorial museums, but also as a catalogue writer for art museums, for example the Anish Kapoor exhibit called Memory at the Deutsche Guggenheim in Berlin and the Guggenheim in New York. What did that experience bring you as scientific insights?

My writing on the work of the artist Anish Kapoor's monumental sculpture called Memory was purely a metaphoric exercise about remembering and forgetting. Kapoor's sculpture became a spectral trope whereby I could speak about cultural amnesia and the inevitable void it creates within nation-states. I was thinking of Germany, and its avoidance of responsibility for the genocide prior to the 1980s. That would not be a reflection on Germany today, which ironically has one of the most highly developed memorial cultures on the Holocaust in Europe. I also imagined how my description of an open-ended sculpture might speak about memories of the other, those whose stories were never recorded and have no presence in the national archive. The Kapoor piece was ideal for my mnemonic ruminations. The sculpture was so large that it could not be seen in its entirety. It had a ballooning frame covered in twenty-four tons of Cor-Ten steel, overwhelming all visual attempts to fully see it, making viewers relate to its collective magnitude. In the center, however Kapoor created a black hole that extends deep into the egg-shaped sculpture. The black hole as void was the essence of the piece and a metaphor for memory and amnesia. Another contributor to Kapoor's catalogue was the literary theorist Gayatri Chakravorty Spivak. She chose to see Kapoor's piece as a trope for movable territories, a fluctuating darkness in a sea of proliferating memories and globalization. Clearly, memory as *topos* provides a rich metaphoric background for creative reflection and commentary on the cultural, social and political facets of the human condition in our capacity to choose what to remember and what to forget.

7. You are currently working on a documentary film, called Memory after Belsen. What are the heuristic powers of fiction vs. documentary data for the understanding of the collectivization of past remembrances and their crystallization as collective memory? Can you speak about distortions of subjective remembrances through the construction of institutional or artistic narratives about the past?



The film Memory After Belsen is a feature length documentary film that explores the lives and memories of children, grandchildren and great grand children of Holocaust survivors. In the documentary we follow a third generation to the Holocaust. We accompany her to the former Bergen-Belsen concentration camp in Germany, where her great-aunt perished, her grandmother

was liberated, and her mother born a refugee in a post war displaced persons camp. The film juxtaposes remembering at a site of destruction from the perspective of the victim's family and through the eyes of what could be called an 'historically removed' third generation. Although cognizant of Holocaust history, the third generation speaker was more informed by family memories, recounted by her grandmother to her mother, than the actual historiography of the camp itself. Her trip, aside from all personal reflections is an encounter with the history of the concentration camp. As the family narrative unfolds, we are made aware of another layer of memory, the growth of institutional memory surrounding the site, that for the last sixty-seven years has developed a German institutional and memorial narrative. As these two layers of memory intertwine in walks around the site, we bring in a broader discussion of the artistic and political uses of Holocaust memory, as well as multiple second and third generation speakers who recount familial memories of their parents and grandparents. The film opens a discussion about relationships to multiple generational memories of the Holocaust - documenting the changes that occur in mnemonic reception. The film illuminates the porous boundaries between the historical truth of the genocide and the pliability of mnemonic interpretations with all their attendant risks. Memory After Belsen presents the history of the Holocaust, beyond historicism, emphasizing the individual viewer's responsibility to bear witness.

Entre mémoires du bled et d'Orient : les recompositions religieuses chez les « Born again Muslims » français d'origine maghrébine.

Leyla Arslan¹

Docteure en sociologie, Institut Montaigne

Résumé

Le « bled », le pays d'origine, est souvent le seul pays musulman que connaissent les jeunes Français issus des immigrations maghrébines. Aussi leur rapport au religieux se construit-il à la croisée de multiples représentations nées de souvenirs individuels et de mémoire collective. En quoi la relation aux origines, médiatisée par les mémoires individuelle et collective des acteurs, contribue-t-elle à créer pour les Born again Muslims, qui se réinvestissent fortement dans le religieux, une nouvelle géographie mentale, impactant leurs pratiques ? Les différentes expériences des enquêtés dessinent une mémoire ambivalente du bled, entre fantasme attendri pour un espace « 100% musulman » et condamnation de son islam jugé hétérodoxe venant s'opposer à un Orient perçu comme orthodoxe.

Mots clés : mémoire, islam, famille, bled

Abstract

The « Bled », country of origin is often the only Muslim country the young French descents of North African immigrants know. So their understanding of religion is built by its numerous images emerging from individual and collective memories. But how does relation to origins, channelled by the individual and collective memories, create a new mental geography, which impacts on the religious practices for the Born again Muslims, who « convert » again to Islam? The various experiences of Born again Muslims lead to draw a very ambivalent memory of bled, between soft fantasy for a « 100% Muslim » space and condemnation for his heterodox Islam, which is different from the Islam of the East, perceived as more orthodox.

Key words : memory, islam, family, bled

Introduction

Le « bled », venant de l'arabe *bilad* (pays, contrée) désigne, dans la bouche des enquêtés, le pays d'origine. Il constitue pour pratiquement tous les enfants de l'immigration maghrébine le premier et seul espace connu de « fait musulman évident ». Nous pourrions donc supposer que leur conception de l'islam se fait au miroir de celui-ci. Dès lors, il devient important de se demander quelle image en est renvoyée et comment celle-ci influence la formation de l'identité religieuse. L'identité se construit dans le rapport aux autres mais aussi dans une réflexion sur la place de

¹ Leyla Arslan, *Enfants d'Islam et de Marianne. Des banlieues à l'Université*, PUF, Paris, 2010

l'individu dans l'espace et le temps. Elle se crée à partir d'une mémoire individuelle et collective : celle-ci, en tant que survivance présente et actualisée du passé, constituera le fil conducteur du développement analytique de cet article, dans l'opposition entre mémoire du bled et mémoire d'Orient. Pour Maurice Halbwachs (1992, p. 7), la mémoire individuelle est structurée par la mémoire collective :

Pour que quelques souvenirs incertains et incomplets reparaissent, il faut que dans la société où il se trouve à présent, on lui montre tout au moins des images qui reconstituent un moment autour de lui le groupe et le milieu d'où il a été arraché [...]. C'est en ce sens qu'il existerait une mémoire collective et des cadres sociaux de la mémoire, et c'est dans la mesure où notre pensée individuelle se replace dans ces cadres et participe à cette mémoire qu'elle serait capable de se souvenir.

Le rapport de ces jeunes au religieux se construit donc à la croisée de multiples représentations, nées d'expériences personnelles, de souvenirs individuels accumulés principalement lors des vacances mais aussi de mémoire du groupe familial et amical. Or en situation d'immigration, le groupe est bien faible. Comment, malgré cette faiblesse des cadres sociaux de la mémoire, l'identité religieuse se construit-elle ? Comment se forge l'image du bled et de l'islam à partir des vecteurs que constituent respectivement les voyages au bled et la famille ? En quoi la relation aux origines, médiatisée par les mémoires individuelle et collective des acteurs, contribue-t-elle à créer des imaginaires de bled, d'Orient et du Golfe les conduisant vers de nouvelles pratiques religieuses ? De quoi la « mémoire du bled » ou la « mémoire d'Orient » sont-elles le nom ? Comment se déclinent-elles ? Comment les souvenirs personnels ou empruntés sont-ils réutilisés dans la pratique religieuse ?

Plutôt que d'étudier une population issue de migrations venant de pays à majorité musulmane, quel que soit leur rapport au religieux, l'analyse portera sur un groupe particulier : les « Born again Muslims », catégorie qui vit sa religiosité sur le mode d'une quasi reconversion, avec une pratique très soutenue s'appuyant sur une recherche intellectualisée du sens religieux. Ils n'utilisent pas explicitement le terme de reconversion, mais leur définition du musulman comme celui qui prie et qui pratique fait qu'avant leur réinvestissement dans le religieux, ceux-ci, de façon implicite, ne se voient pas comme de « vrais » musulmans, d'où la notion de reconversion impliquant le retour vers une foi perdue et dénaturée (et non de conversion car ils appartiennent à des familles se posant comme musulmanes). C'est pour ce type de population que l'on a parlé de réislamisation ou de retour à l'islam : après une vie ou des fréquentations jugées aujourd'hui déviantes ou sinon douteuses, ou après avoir vécu ce qu'ils considèrent n'être qu'une islamité moyenne culturelle et de tradition au sein de leurs familles, ces interviewés se « reconvertissent » à

l'islam en s'inventant de nouveaux modes de croire et pratiquer. Ces nouvelles pratiques interviennent souvent après un moment de crise : accident de voiture, mort de proches. Certains évoquent l'arrivée de rêves, d'autres des pactes conclus avec Dieu. Ils ont en commun de privilégier de nouveaux vecteurs de socialisation religieuse : les associations musulmanes et les livres religieux, cassettes, internet.

Après une brève présentation des modalités de connaissance du bled, nous exposerons les caractéristiques de la religiosité des parents, d'inspiration rurale, orale, avec des pratiques parfois magiques, qui peut être incarnée par un lieu, la *zawiya*. Les différentes expériences des enquêtés dessinent alors une mémoire du bled ambivalente, entre fantasme attendri pour un espace « 100% musulman » et condamnation de son islam jugé hétérodoxe. L'islam de ces jeunes se construit ainsi au miroir du *bled* mais aussi du Proche-Orient et du Golfe, par la référence bricolée à différentes mémoires et représentations fantasmées.

Cet article se fonde sur deux enquêtes, l'une entreprise en 2005 auprès d'une vingtaine de jeunes Français descendants de migrants maghrébins, l'autre entre 2005 et 2008 auprès d'une cinquantaine de jeunes étudiants français de la Petite Couronne parisienne, d'origine maghrébine, turque et africaine. Dans les deux cas, n'ont été retenues pour l'analyse que les réponses aux entretiens semi-directifs des jeunes d'origine maghrébine, « Born again Muslims ». La totalité d'entre eux a des origines socioéconomiques modestes. La majeure partie vient de familles peu éduquées, d'origine rurale, ayant émigré en France pour raisons économiques et y ayant peu connu d'ascension sociale. Ils ont souvent des parcours scolaires difficiles. Le retour au religieux est donc un moyen de redonner un sens à un monde sur lequel ils n'ont pas prise (Khosrokhavar, 1997). Les autres viennent de familles de réfugiés politiques tunisiens, proches d'El Nahda, plus éduquées et ayant des positions socioéconomiques plus aisées en France (techniciens, chefs d'entreprise). Ils sont davantage en réussite scolaire et apparaissent comme des héritiers d'une pratique déjà orthodoxisée au *bled*. Notre échantillon avait entre 20 et 28 ans et comportait plus de jeunes filles, toujours voilées que de jeunes hommes.

1. Les modalités de connaissance du bled

Comment les descendants de migrants maghrébins connaissent-ils le *bled*? L'accès à sa connaissance et à son islam se fait à partir de canaux limités, de façon directe lors de séjours relativement courts (vacances) mais aussi de façon indirecte par l'observation du comportement des parents et de l'entourage en France. Face à cet islam du *bled*, il y aura donc des phénomènes d'ignorance, d'oubli et de cristallisation sur des détails voire des réinterprétations de coutumes religieuses.

1.1. La famille, porteuse d'une certaine mémoire religieuse

La famille constitue un des premiers acteurs de la socialisation religieuse. Les changements qu'elle a connus au *bled* mais aussi en France conduisent à remodeler les mémoires, notamment liées au religieux. Au bled, la colonisation et l'urbanisation ont déstructuré la société traditionnelle comme le décrit Bourdieu (1964, p. 104) pour l'Algérie :

La religion historique, unie par mille liens à la réalité culturelle, ne pouvait manquer de ressentir le contre coup des bouleversements qu'a subi la société algérienne du fait du contact de la civilisation et de la colonisation. De sorte que l'on peut discerner aujourd'hui, à côté de l'islam traditionnel, islam des communautés rurales ou des citadins, une religiosité de masses. La désagrégation des communautés organiques et l'urbanisation ont donné naissance à un sous-prolétariat dépourvu de racines et de traditions, d'aspirations et de convictions, de liens et de lois. Arrachés à l'encadrement familial et social dans lequel se passait toute leur vie en particulier vie religieuse, privés de l'atmosphère de religiosité qui émanait de la vie collective, placés dans des conditions matérielles difficiles et radicalement nouvelles, les sous-prolétaires des villes et « les paysans dépayssés » n'ont d'autre choix que l'indifférence ou la superstition [...]. La superstition est une piété d'institution, une suite de gestes vidés de sens, passivement et mécaniquement accomplis, un ensemble de conduites déterminées par la soumission sans ferveur à une tradition altérée. La rupture avec la tradition entraînée par l'émigration, le contact avec la civilisation technicienne toute entière tournée vers des fins profanes, le passage du clan dont les membres sont unis par des liens sacrés à l'usine et à l'atelier, au parti et au syndicat où la solidarité se fonde sur l'intérêt matériel ou le choix politique sont autant d'influences qui entraînent une véritable transmutation des valeurs et détruisent le sol dans lequel la religiosité traditionnelle plongeait ses racines.

Le passage d'une rive à l'autre de la Méditerranée a renforcé les déstabilisations précédentes : l'émigration conduit à vivre des expériences individuelles hors du groupe qui s'ajoutent à la socialisation familiale, donnant à l'émigré le sentiment croissant de constituer une individualité autonome sur laquelle l'influence du groupe perd sa force. Ces évolutions, en détruisant la forme traditionnelle de la famille, ont affecté les formes culturelles et religieuses qui s'y attachaient, cette dynamique étant renforcée par l'absence d'institutions « indigènes »

transmettant culture et religion « indigène » en France. Issus en majorité de ce sous-prolétariat des villes et de ces paysans « dépaysannés », les parents donnent à voir à leurs enfants des formes religieuses se rapprochant plus de la « superstition » que de la religion rurale, telle qu'elle a été décrite précédemment par Bourdieu. Le *mektoub*, littéralement le destin, fait place à cette religiosité des campagnes ancrée dans de profondes mythologies liées au sol.

Cependant, la colonisation a une autre conséquence. La religion, avec ses fêtes collectives et son réseau de confréries religieuses encadrant la société comme contrepoids à l'influence française, constitue une valeur refuge pour l'individu comme pour le groupe. Pour les parents recueillant cet héritage durant leur enfance au *bled*, l'islam sera bien plus qu'une religion engageant des actes de piété ou des rituels : il correspond davantage à un référent collectif qui définit les rapports sociaux mais aussi l'identité nationale et politique. L'islam est alors un élément du ciment social qui ne se réduit pas à la religiosité, il devient un signum social et politique. Transmettre pratiques et rituels religieux n'a pas seulement pour but d'amener l'enfant à une certaine religiosité mais apparaît comme un rempart contre le reniement de ses origines. Religieux et culture s'entremêlent alors étroitement, faisant qu'il devient difficile de définir pour les parents ce qui relève précisément de l'un ou de l'autre.

L'islam des parents se présente ainsi comme un ensemble où se mêlent traces de culte des saints et maraboutisme, dogme et ésotérisme mystique. Mais il n'est pas savant, les parents n'ayant pas bénéficié ou peu d'éducation religieuse voire d'éducation tout simplement comme le rapporte l'un de nos enquêtés.

Mon père, il n'a pas été à l'école coranique parce que c'était le temps de la colonisation, de la guerre d'indépendance. A ce moment, il n'y avait plus d'écoles coraniques ou elles étaient en disparition, mon père ne maîtrise donc pas du tout l'arabe. Comme ma mère est née en 1958, elle avait 4 ans en 1962, elle a pu plus bénéficier de l'enseignement en arabe que mon père, par conséquent elle connaît plus de trucs que mon père au niveau de l'enseignement religieux. Mon père n'a reçu cela que de façon orale, par ce que lui ont dit ses parents, ses frères et sœurs, il n'a pas de connaissance du texte comme ma mère.

Aussi, ils ont souvent bien du mal à expliquer les contenus culturels et religieux que les enfants réclament sous forme de connaissance objective voire savante. En outre, les parents ne parviennent pas à rendre compte du décalage qui existe entre ce qui se passe au sein de la cellule familiale et à l'extérieur ; chose dont se plaignent leurs enfants qui accusent leurs parents de vouloir faire d'eux des « Maghrébins traditionnels ». Il existe alors entre les parents et les enfants ce que Azouz Begag (1990, p. 49) appelle des « écarts d'identité » :

Les parents vivent la culture d'origine comme une histoire. Elle est la mémoire, le stock de sens à partir duquel ils déchiffreront et comprendront le monde actuel, y compris celui de leur exil. En revanche, les enfants sont inscrits en décalage par rapport à cet espace originel. L'histoire de leur vision du monde puise ses sources dans les périphéries de leur espace de vie quotidien. Cette histoire est contemporaine. La culture des parents fait déjà partie de la « préhistoire ». Elle s'est instituée en mythe des origines. Et ce mythe, il leur faut constamment le recréer à partir des représentations, des mots des parents.

Cependant Leïla Babès module cette vision de l'incapacité parentale à transmettre : si les parents ont eu des difficultés à transmettre leur religion sur le mode savant et autour de préceptes canoniques, ils connaissent les observances de base et les pratiques. La transmission se fait beaucoup sur le mimétisme (Babès, 1997) comme l'exprime plusieurs de nos enquêtés :

Mes parents m'ont présenté la religion comme une pratique, non accompagnée de réflexion. Ils m'ont dit ce qu'il fallait faire sans précision sur le sens de la religion. Ils ont fait comme ils ont pu. [...] Il y a des différences entre nous et eux parce qu'ils vivent la religion comme... cela leur tient à cœur. On ne peut pas dire qu'ils sont objectifs, ils sont dedans. [...] La transmission de l'éducation religieuse, c'était plus un moyen de se sentir appartenir à une communauté religieuse.

Finalement, les enfants héritent moins d'une culture que de bribes ou de miettes éparses de contenus culturels, quelques morceaux de réminiscences de l'origine, quelques images stéréotypées et des mots créolisés.

Les enfants ne sont pas les répliques exactes de leurs parents, la culture ne se transmettant pas d'un bloc et par un seul canal – fût-il celui privilégié des parents - mais par petites touches de façon progressive et selon plusieurs vecteurs. La socialisation des enfants est le fait de plusieurs intervenants, les parents mais aussi le monde extérieur, que ce soit le voisinage ou l'école. Certains quartiers semblent en effet à première vue reconstituer la communauté d'origine en donnant à voir des sortes de « micro bleds » en France, peuplés de gens du même village, de la même région. Mais, ces regroupements de familles larges, de villages ou de régions dans le même quartier au début de l'immigration se sont effrités faisant qu'avec le temps, le cercle des « cousins » s'étend progressivement au voisin de la même région, puis au compatriote du même pays. Cette transformation de la communauté d'origine s'observe aussi dans l'absence de rôle de l'environnement arabe dans l'éducation des enfants. Cet environnement arabe ne reconstitue pas le groupe féminin de la famille qui vient en aide à la mère dans l'éducation des enfants, faisant que

chose inédite pour elle, la mère se retrouve presque seule face à ses enfants. La composition ethnique du quartier va jouer sur la pratique religieuse soit parce que les regroupements communautaires favorisent la revendication identitaire soit parce que la pression sociale qu'ils exercent pousse les individus à se conformer aux préceptes religieux et culturels.

1.2. Le bled des vacances : foyer de la mémoire des parents ?

Étant donné que le *bled* constitue le seul pays musulman connu des enquêtés, nous pourrions penser que celui-ci joue le rôle de référent religieux, en étant un morceau du *dar al islam* où les musulmans vivent pleinement leur islam. En effet, à travers les appels à la prière lancés par le muezzin cinq fois par jour, les formules de politesse, les conversations quotidiennes ponctuées d'invocations, les fêtes religieuses, le religieux rythme la vie sociale et familiale... « Bref, au bled, l'islam est l'atmosphère même dans laquelle baigne toute la vie, non seulement la vie religieuse ou intellectuelle mais la vie privée, la vie sociale et la vie professionnelle » (Bourdieu, 1970, p. 96). Mais, le *bled* se caractérise aussi par une géographie du sacré : y vivent depuis des siècles saints et marabouts qui finissent par lui donner une toponymie mythique. Le paysage a une histoire telle que le bled est encore un monde enchanté où l'on peut trouver des collines, des grottes ou des maisons « hantées » par des djinns. Ce monde enchanté des saints et des marabouts s'oppose alors à celui désenchanté de la France. Mais souvent les enquêtés entrevoient à peine cette réalité, visitant le village lors de leurs vacances estivales, principalement pour rendre visite à la famille, aller à la plage, jouer avec les enfants du quartier, assister à des mariages.

Il est un lieu au *bled* qui plus que les autres est le symbole de cet enchantement, c'est la *zawiya* qui se construit autour d'un saint qui donne alors son nom au lieu qu'elle occupe, Sidi Brahim, Sidi Mansour, etc., c'est elle qui confère au *bled* cette toponymie particulière. Jusqu'à présent, les *zawiyas* ont joué un rôle important dans la vie sociale du *bled*, tant à la campagne qu'en ville. Leur rôle historique a été fort : dans le cadre de la colonisation, elles ont été dépositaires de l'identité des « indigènes » en faisant contrepoids par leur encadrement à la présence française. C'est essentiellement à partir de ces lieux que se diffusent nombre de croyances populaires bricolées avec les saints locaux, les djinns et les autres forces de la nature dans une forme de confrérisme sauvage, *tariqa* ouverte à tous. En même temps, les *zawiyas* abritant de grandes confréries soufies sont un lieu de religiosité hautement savante, mais selon la voie suivie par la confrérie, *jamal* (de beauté) ou *jalal* (de rigueur, nécessitant des preuves de l'investissement du disciple), cette religiosité restera plus ou moins élitiste sans grand impact sur son environnement.

La *zawiya* est souvent un des premiers lieux du *bled* par lequel les enfants entrent en contact

avec le sacré pendant les vacances. La *zawiya* est plus le lieu de la mère que la mosquée, lieu du père ; or comme les mères s'occupent des enfants, ceux-ci les suivent dans les *zawiyas*. C'est alors l'occasion pour eux de s'imprégner de ces croyances populaires. De nombreuses mères conservent herbes et talismans et transmettent cet héritage à leurs filles. Si les fils n'y participent, ils n'en croient pas moins à l'existence du mauvais œil, de la magie et de la contre-magie même si ces pratiques restent taboues, leurs histoires étant le plus souvent centrées autour d'affaires de mariage, d'études, de concours et d'emploi. Parfois ces pratiques sont plus fortes que celles liées à une religiosité plus classique, ainsi les « Born again Muslims » se montrent plus que sceptiques par rapport à ces croyances et les condamnent même le plus souvent y voyant du *shirk*, de l'associationisme qui consiste en l'association d'autres dieux à Dieu en leur accordant l'adoration qui ne devrait être dû qu'à ce dernier. Dans le cadre d'une religion qui se réclame d'un monothéisme strict, le *shirk*, qui pourrait être rendu par le concept de polythéisme apparaît comme un des plus grands péchés. Ces souvenirs d'enfance au *bled* et du religieux qu'ils y croisent constituent pour les « Born again Muslims » une forme de repoussoir pour un islam jugé non orthodoxe. Le besoin se fait alors sentir de rechercher ailleurs des espaces susceptibles d'inspirer leurs pratiques.

2. MÉmoires du bled contre fantasmes d'orient : la religiosité des Born again Muslims

2.1. Religiosité rurale des parents versus religiosité orthodoxe des enfants

L'islam de France se caractérise par l'impossibilité d'une coercition juridique autant que sociale, communautaire et coutumière. La norme islamique n'y a plus de support extérieur que celui-ci soit directement contraignant ou bien qu'il relève de la pression sociale, voire du simple environnement où les rythmes et les normes de l'islam vont de soi. Le suivi de la norme relève d'une décision personnelle. Les « Born again Muslims » sont l'exemple le plus abouti de l'individualisation de la foi, rompant par leurs pratiques avec la sociabilisation religieuse des parents. Pour eux, le « miracle de la reconversion » n'est que le point de départ dans ce qui est présenté comme une longue quête pour renouer avec « l'islam authentique des savants ». Même s'ils affirment que leur reconversion ne résulte pas d'une volonté de retourner aux origines mais plutôt d'une prise de conscience de l'Un et de la finitude de l'être humain lors de périodes de crise, ces nouveaux musulmans se saisissent des éléments donnés par leurs parents, reconstruisant leur identité islamique plutôt que de chercher ailleurs des réponses aux nouvelles questions qu'ils se posent. Une de nos enquêtées explique ainsi :

Donc je faisais le ramadan, la prière, parce que c'était comme ça, sans essayer de m'instruire sur la religion. Pour moi, dans la religion, on pouvait se contenter des cinq piliers : la prière, le ramadan, l'attestation de foi, le pèlerinage et la zakat. Et puis à l'âge de 20 ans, j'ai rencontré une fille à l'auto-école. Elle, elle en était à un autre stade. Elle faisait la prière, et elle approfondissait sa religion : elle lisait beaucoup, elle assistait à des conférences... Et quand elle me parlait, je me sentais complètement ignorante. A partir de ce moment-là, j'ai commencé à avoir envie de mieux connaître ma religion. En même temps, j'ai eu un accident de voiture... Et là, franchement, j'ai cru que j'allais y rester... le voile, c'était la chose qui me restait à faire... Et en fait, je me suis fixé un objectif : c'était de porter le voile avant la fin de l'année.

Leur priorité est d'effectuer un découplage au sein de l'identité arabo-musulmane pour débarrasser l'islam des « scories » que lui auraient apportées les traditions arabes, voulant créer par là un islam atemporel et déterritorialisé, jugé plus pur. La religion est alors investie comme une « orthopraxie » où il s'agit de baliser le monde en terme de pureté et d'impureté (*halal, haram*) en s'appuyant sur une lecture des traditions religieuses et du Coran. Les « Born again Muslims » s'emploient alors à déconstruire les notions et pratiques des parents pour les reconstruire dans un ensemble jugé plus orthodoxe et authentique car découpé de la tradition et des coutumes qui

apparaissent comme des *bid'a diniyya* (innovations religieuses) intolérables à la différence des *bid'a dunyawiyya* (innovations mondaines). Ces interviewés se construisent une vision binaire dans laquelle traditions parentales et *bled* s'opposent à islam authentique et *oumma*.

La prise de distance vis-à-vis des parents se manifeste d'abord par le fait qu'ils partent chercher hors de la sphère familiale de quoi produire un discours plus savant sur l'islam, tout d'abord par la lecture du Coran et de hadiths, de « petits catéchismes » ou de pamphlets sur la position de l'islam en France et dans le monde mais aussi par la participation à des conférences où ils recueillent directement la parole de « savants » lors de *durus* (cours). Mais cette quête est longue, et les interviewés avancent par tâtonnements pour se construire une religion sur mesure.

Par leur rigueur, les « enfants » estiment aller à l'encontre du laxisme des parents qui, pour certains, se sont mis à boire, à abandonner la viande *halal* et à manger du porc. La relation temps/religion est alors totalement changée : alors que le *hadj* (grand pèlerinage à la Mecque) était pour les parents le voyage d'une vie, les enfants souhaitent y aller plusieurs fois pour se « ressourcer », la relation au *hadj* est d'une certaine façon désacralisée. Au lieu de partir au *bled*, certains préfèrent partir au *hadj* et à l'*umra* (petit pèlerinage) pour le même prix lors de leurs vacances (Saghi, 2010) comme le rapporte l'un de nos enquêtés :

L'ancienne génération se disait : quand je serai vieux, je partirai en pèlerinage, après une vie de bêtises, je m'amenderai. Mais aujourd'hui, je profite parce que je suis jeune et que je sais qu'à la fin, avec le *hadj*, tous les péchés seront effacés. Maintenant on ne dit plus cela parce que le pèlerinage est obligatoire dès que tu en as les moyens financiers et physiques, il vaut mieux donc y aller jeune ! Le faire plusieurs fois, cela ne me choque pas, au contraire, c'est mieux.

De la même façon, par leur recherche d'un savoir fondé sur l'écrit et un certain littéralisme, les « enfants » considèrent se démarquer du traditionalisme des parents empreint d'oralité. C'est pourquoi les jeunes se tournent vers des livres qui brocardent les pratiques parentales au nom de l'orthodoxie religieuse. Ce qui tranche avec la religiosité des parents est la démarche individualiste suivie par les « enfants », qui mettent l'accent sur l'approfondissement de la relation à Dieu. La religiosité est perçue comme réalisation de soi, comme une quête de sens fondée sur un retour aux fondements de la Révélation. Cette démarcation vis-à-vis des parents est particulièrement visible pour les filles qui opposent à leur voile de « conviction » celui de « tradition » de leur mère ou de leur grand-mère, « ignorantes ».

Les « Born again Muslims » se font les agents d'une certaine orthodoxie en cherchant à réeduquer leurs parents dans la « vraie voie », les « enfants » renversent en cela les hiérarchies traditionnelles de la famille. Cependant, ces oppositions ne conduisent pas à de violents heurts avec

les parents, d'abord parce que la doctrine religieuse impose le respect aux parents qui sont excusés du fait de leurs carences culturelles. Leïla Babès parle même de reconnaissance pour avoir transmis des valeurs morales (Babès 1997, p 126). A la sociabilité des *zawiyas* se substitue celle, nouvelle, des salons islamiques, plus austère où la parole est dévolue essentiellement au *cheikh*, détenteur du savoir, qui écrase la figure du saint ou de la sainte. Ces évolutions sont également visibles au *bled* qui perd alors le dernier caractère qui faisait sa force mais aussi en France où dans une même cité, on peut assister à la coexistence de ces deux formes de religiosité.

2.2. La construction de l'islam hors du *bled* : à la recherche de la « terre promise »

Quelle relation ces « nouveaux musulmans » entretiennent-ils avec le *bled*? La nouvelle religiosité de ces jeunes ne s'articule pas dans une relation renforcée au *bled*, au contraire, celle-ci demeurera ou se réduira à une relation purement affective et cela d'autant plus que le réinvestissement dans la religion ne s'est jamais réalisé du fait d'une rencontre marquante au *bled*. Les pratiques de la famille liées au *bled* ou jugées typiques du *bled* sont condamnées comme l'exprime l'un de nos enquêtés d'origine marocaine :

Au Maroc, on a beaucoup de *bi'da* qui normalement n'ont pas leur place dans la religion et qui ont tué tout notre pays. En plus, il y a du *shirk* au niveau de l'adoration des tombeaux, c'est quelque chose que beaucoup de Marocains font, surtout à Agadir. Au Maroc, il y a beaucoup de gens qui pratiquent sans savoir, qui font comme leur père et mère, il y a beaucoup de voyance, ils utilisent des cartes, oui, je vois un homme qui va venir se marier avec toi.

De plus, le *bled* devient la France au sens où il s'est tellement occidentalisé ; il fonctionne alors à deux vitesses avec d'un côté les grandes villes occidentalisées, nouvelles Babylone où les parents ont souvent un logement et de l'autre le *djebel* (la montagne en arabe) et les campagnes reculées comme le rapporte l'un de nos enquêtés :

Quand on va au *bled* normalement, c'est pour se ressourcer. Mais on ne peut pas le faire parce que ce que tout ce que l'on trouve ici on le retrouve là-bas sauf si tu vas dans les campagnes, dans le *djebel*. Je préfère aller là-bas plutôt qu'à Agadir. Cela ne me plaît plus là-bas. De plus, aujourd'hui il y a un phénomène de mimétisme, beaucoup de Marocaines pour faire comme les Occidentales enlèvent leur voile.

Si le *djebel* est mieux apprécié comme lieu de préservation d'une certaine morale, leurs pratiques sont considérées ne pas relever pour autant de l'orthodoxie.

Quant à l'occidentalisation des villes, elle devient un mal diffusant l'immoralité et sera une des raisons pour lesquelles certains interviewés se détourneront du *bled* pour se rendre vers d'autres destinations, pour des vacances ou pour y vivre. Ces destinations, Golfe ou Proche-Orient, se caractériseraient par leur moindre occidentalisation qui laisserait intacte la culture d'origine et qui préserverait les valeurs morales de ces régions « non contaminées ».

Si le *bled* sort davantage déconsidéré après la reconversion, d'autres lieux au contraire apparaissent comme des références. L'intégration et l'enracinement des Français d'origine maghrébine est le point de départ de nouvelles quêtes et constructions identitaires réactualisant des temps et des lieux investis d'élaborations imaginaires. Ces nouveaux espaces de référence deviennent les lieux de tous les fantasmes.

2.3. Du Proche-Orient à l'Orient, centre de l'histoire arabo-musulmane : la création d'un fantasme

A l'inverse du *bled*, le Proche-Orient et le Golfe demeurent des figures lointaines, entr'aperçues de loin, rarement directement. Abreuves de *musalsalat* (séries télévisées) syriennes ou égyptiennes, bercés par l'attachement sentimental au Proche-Orient que peuvent éprouver de nombreux parents, se remémorant un monde arabe glorieux, porté par des artistes populaires comme Oum Kalthoum ou Farid El Attrache et incarné par l'idéologie politique du nationalisme arabe de Nasser, les descendants de migrants ont créé une image fantasmagique du Proche-Orient comme terre de civilisation. Cela est d'autant plus fort pour ceux qui suivent des études d'arabe, l'université française semble plus s'intéresser au Proche-Orient qu'au Maghreb comme le rapporte l'une de nos enquêtées :

Pour redécouvrir la religion, mieux vaut aller au Moyen-Orient parce que si c'est pour partir au *bled* et aller à la plage, je ne pense pas que c'est un bon retour à la religion alors qu'en Syrie ou en Egypte, on peut partir pour visiter des monuments. C'est différent. Je pense qu'au Moyen-Orient, l'islam est ancré dans la vie de tous les jours, dans leur culture, ils n'ont pas connu la colonisation ni d'influence étrangère. Même si aujourd'hui ils voient d'autres modèles avec l'influence américaine. L'islam est plus ancré dans leur héritage dans leur histoire alors que dans un pays qui a connu la colonisation, c'est plus un combat permanent pour retrouver son histoire, Au Maghreb l'islam est très délayé dans la culture dans des croyances mythiques qui n'ont rien à voir avec la religion.

Aussi la « vraie » histoire du monde arabo-musulman s'ancre-t-elle pour la quasi totalité de ces jeunes au Proche-Orient ; le Maghreb confondu avec l'image du *bled* semblant n'être qu'une

péphérie culturelle aux marges de l'Histoire. Un grand nombre d'interviewés préféreraient voyager au Proche-Orient, plus précisément en Egypte et en Syrie plutôt que dans le reste du Maghreb ou même dans leur pays d'origine. Comme le Maroc, la Tunisie, l'Algérie, le Maghreb de façon générale disparaissent sous la terre mythe du *bled*, le Proche-Orient s'efface derrière l'Orient, dépeint par une série de superlatifs positifs qui en font une espèce d'idéal contre lequel le *bled* corrompu et « magouilleur » ne peut rivaliser.

Pour les « Born again Muslims » proches de l'UOIF (Union des organisations islamiques de France), des références proche-orientales reviennent comme Qarâdawi ou Amr Khaled². Cette fascination pour le Proche-Orient est parfois si forte que certains d'entre eux envisagent même d'y vivre. Cette décision est aussi liée à leur vision de la place des musulmans en France. Pour eux, il est difficile d'être musulman en France en raison de l'islamophobie qui régnerait et aussi parce que la France n'offre pas un environnement religieux musulman. Pour les « Born again Muslims », l'Orient regorge de lieux historiques rappelant cet apogée de la civilisation islamique, lieux n'existant pas selon eux au *bled*.

2.4. Pour les salafis, le Golfe est au centre de leur univers religieux

Parmi les « Born again Muslims », les salafis sont les seuls à considérer avec autant de conviction le Golfe comme centre du monde musulman. Le Golfe est au cœur de la représentation du monde des salafis en tant que centre du « vrai islam », supplantant alors le Proche-Orient comme l'explique l'un de nos enquêtés :

Au niveau du Maroc, je vois ce qui s'y passe en vrai et cela me fait mal au cœur. On dit que c'est un pays musulman mais il faut voir. Cela n'a rien à voir avec un pays musulman. Pour construire une mosquée, il y a des frères qui attendent trois, quatre ans tandis que pour une boîte de nuit, en trois mois, c'est fait. Tout a changé, maintenant, on est plus entré dans un système occidental. En Arabie Saoudite, c'est la loi de Dieu qui est appliquée, c'est la charî'a quand tu voles, on te coupe la main. C'est notre religion, on doit être fier de ça et ne pas le cacher.

La présence des lieux saints (La Mecque, Médine) mais aussi celle de nombreux *cheikhs* que les salafis considèrent comme leurs savants, donne en particulier à l'Arabie Saoudite cette place centrale. L'Arabie prend une telle importance dans leur discours que l'histoire de l'islam en vient à être confondue avec celle du royaume d'Arabie Saoudite comme l'indique le dialogue tenu avec

² Amr Khaled est un prédicateur égyptien, « star » de la chaîne musulmane *Iqra*, rattaché aux Frères musulmans qui a rajeuni le concept des émissions religieuses en s'inspirant des méthodes des télevangelistes américains. Son audience est très forte dans les pays arabes surtout auprès des jeunes.

l'un des interviewés :

- « - Que sais-tu du passé du pays d'origine de tes parents ?
- Je sais qu'il y a eu un tremblement de terre. Sinon je ne sais pas, je ne trouve pas d'utilité à connaître cela, à part avoir un peu de culture.
- Pourtant le savoir, c'est bien. Quand tu apprends l'histoire islamique, le fait de savoir où l'islam a été révélé au Prophète, c'est quelque chose d'important !
- Ah ! Au niveau de l'histoire de l'Arabie Saoudite, tel lieu, telle date, je connais mais au niveau du Maghreb, rien ! »

Aussi, sur l'ensemble des « Born again Muslims » interrogés, aucun ne s'est reconvertis lors de séjours au bled, les rencontres avec les « frères » du *bled* étant pratiquement inexistantes. Les difficultés à identifier les enjeux politiques et les différentes parties en présence dans le champ politico-religieux du bled limitent donc les « reconversions » sous son influence. En revanche, les « reconversions » se font à partir d'enjeux théoriques et pratiques français (trouver du sens à l'anomie de l'environnement, trouver sa place dans la société et la famille) et cela à partir de vecteurs transnationaux (*Tabligh*) ou cherchant à s'ancrer dans les terres d'accueil. Ainsi aucun des salafis interviewés n'a-t-il évoqué le *bled* dans sa reconversion ; au contraire tous sont passés par la voie transnationale du *Tabligh* pour arriver dans la voie « salafie » également transnationale dont le centre de diffusion, le Golfe, apparaît comme un nouvel éden musulman à l'opposé du contre-modèle du *bled*.

Pouvons-nous attribuer cette dilution des liens au *bled* à une question de générations ? Ce phénomène ne risque-t-il pas de s'amplifier avec le temps, d'autant que l'image véhiculée du *bled* tranche nettement avec celle de la mère patrie des parents : le *bled* est une terre d'archaïsme et de *hograh*, c'est-à-dire en dialecte maghrébin, d'injustice, d'abus, de mépris, où les Français d'origine maghrébine sont considérés comme étrangers. Comment une telle contrée peut-elle se prétendre musulmane ? Ne vaut-il pas mieux sortir de la sphère islamique si l'islam est vraiment tel qu'il est vécu au bled ? Voici les questions qui agitent les interviewés. Le miroir sombre du *bled* renvoie alors en contraste à l'islam « plus authentique » des centres du monde arabo-musulman, le Proche-Orient et le Golfe dont les habitants seraient parés de toutes les vertus. Le *bled* n'est plus pertinent pour définir les identités religieuses, il y a eu un déplacement des centres de référence religieuse à de nouveaux espaces. A un lieu entr'aperçu sous un jour souvent amer est préféré un lointain inconnu et fantasmé.

Cependant, à l'exception des salafis suivant de près les fatwas et autres avis émis par les savants du Golfe, les liens avec le reste du monde musulman s'affaiblissent également. Si les interviewés se plaisent à peindre des paradis musulmans qui s'inscrivent en contre-pied de l'image

du *bled*, corrompu et injuste, ces « paradis » n'ont ni impact politique direct ni conséquence sur la religiosité. Ce sont des lieux fantasmés dans lesquels serait cachée la Vérité musulmane, mais leurs représentations restent floues et purement affectives, leurs réalités politiques et sociales étant occultées. Ainsi, ceux qui sont souvent désignés par la presse comme « Frères musulmans » français développent une action théorique et pratique envers la France tout en disant ne montrer qu'une simple « reconnaissance » envers les sources proche-orientales ; au niveau de la base, cette reconnaissance semble même inexistante du fait de la méconnaissance des fondements de l'histoire des principales organisations travaillant à faire émerger un islam de France.

Conclusion

Les parents, souvent imprégnés d'islam rural ont produit une mémoire religieuse du *bled* particulière, s'appuyant sur des lieux (*la zawiya*), des rites, que les enfants ont appris à connaître directement dans leur voyage au pays d'origine et en observant les comportements et discours des parents et pairs. Les différences de socialisation des uns et des autres vont amener les acteurs à se positionner de façon différente par rapport à ces mémoires.

Dans l'imaginaire parental, le *bled* prend les allures d'une « terre promise » quittée mais à reconquérir par l'argent, d'où la construction de villas, symbole d'enrichissement en France. Le religieux va pour eux au-delà du rite, il se mélange à l'identité politique, sociale et culturelle. Mais pour les « enfants », le *bled* est une sorte d'île déconnectée dans leur imaginaire du reste du continent de leur vie quotidienne. Il apparaît comme le pays des vacances de l'enfance, un concept assez flou, à la croisée entre l'affectif et le territorial. C'est une terre-discours, une terre mythe. Pour autant, les enfants, « Born again Muslims » vont se démarquer de la religiosité parentale, perçue comme religiosité du *bled* en général, car jugée non orthodoxe.

Ils se tournent alors vers d'autres espaces, support d'une mémoire, pas forcément religieuse jugée plus positive : Maghreb et Proche-Orient disparaissent derrière les représentations mythifiées du *bled* et de l'Orient. Entre Oum Kalthoum, Nasser et El Azhar, l'Orient apparaît comme le lieu de l'Histoire, de la civilisation quand le *bled* apparaît anhistorique. A cela, s'ajoute une vision particulière du religieux qui se développe dans ces deux espaces. En Orient, l'islam apparaît assez monolithique et orthodoxe, toute la diversité de ses composantes est occultée. Le même phénomène apparaît également pour le *bled* mais en sens inverse.

Plutôt que de se faire au miroir du *bled*, leur conception de l'islam s'inscrit plutôt au sein d'une cartographie souvent mythifiée dont celui-ci n'est qu'un des lieux de mémoire. Les souvenirs individuels et directs que les « Born again Muslims » ont du religieux au *bled* couplé aux pratiques des parents, mémoire en action qu'ils ont vu tout au long de leur socialisation primaire, les ont

conduits à se détourner de celui-ci au bénéfice d'autres espaces, qui renvoient à des imaginaires positifs, jugés plus orthodoxes, médiatisés par des images fantasmées partagées par le groupe de pairs.

Dans ce cadre, le *bled* ne désigne pas uniquement le pays d'origine mais constitue surtout une représentation déformée de celui-ci, idéalisé ou rejeté. Se référant au pays d'origine, il n'est ni un ensemble panarabe ni musulman (*l'oumma*, la communauté des croyants). Il est une narration hétérogène, énoncée en migration, où privé et public, sacré et profane, généalogie familiale et ancrage individuel, souvenirs personnels et mémoire collective se rencontrent et se façonnent réciproquement.

Bibliographie

- Babès, L., (1997). *L'islam positif, la religion des jeunes musulmans de France*, Paris, L'Atelier.
- Babès, L. (2000). *L'islam intérieur, passion et désenchantement*, Paris, El Bouraq.
- Begag, A.; Chaouite, A. (1990). *Ecarts d'identité*, Paris, Seuil.
- Benguigui, Y. (1997). *Mémoires d'immigrés, l'héritage maghrébin*, 1997, Ed canal+, 209 p.
- Boumaza, N.; Bekkar, R. (1999). *Familles maghrébines en France ; l'épreuve de la ville*, Paris, PUF.
- Boubakeur, A. (2004). *Le voile de la mariée, jeunes musulmanes, voiles et projet matrimonial en France*, Paris, L'Harmattan.
- Bourdieu, P. ; Sayyad, A. (1964). *Le déracinement, la crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie*, Paris, éd de Minuit.
- Bourdieu, P. (1970). *Sociologie de l'Algérie*, Paris, PUF.
- Bouzar, D. (2001) *L'islam des banlieues, les prédicateurs musulmans, nouveaux travailleurs sociaux ?*, Paris, Syros.
- Bouzar, D. ; Kada, S. (2003). *L'une voilée, l'autre pas*, Paris, Albin Michel.
- Dassetto, F. (dir.) (2000). *Paroles d'islam. Individus, sociétés et discours dans l'islam européen contemporain*, Paris, Maisonneuve & Larose.
- Dermenghem, E. (1982). *Le culte des saints dans l'islam maghrébins*, Paris, Gallimard.
- Dewitte, P.(dir). (1999). *Immigration et intégration, l'état des savoirs*, Paris, Ed la découverte.
- Flanquart, H. (2003). *Croyances et valeurs chez les jeunes maghrébins*, Paris, éd Complexes, les Dieux dans la cité.
- Göle, N. (1993). *Musulmanes et modernes, voile et civilisation en Turquie*, Paris, La découverte, Poche.
- Halbwachs, M. (1992). *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris, PUF.
- Kepel, G. (1994). *A l'Ouest d'Allah*, Paris, Seuil.
- Kepel, G. (2004). *Fitna*, Paris, Gallimard.
- Khorosrokhavar, F. (1997). *L'islam des jeunes*, Paris, Flammarion.

- Roy, O. (2002). *L'islam mondialisé*, Paris, Seuil.
- Saghi, O. (2010). *Paris- La Mecque, sociologie d'un pèlerinage*, Paris, PUF.
- Saïd, E. (1980). *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, [Orientalism, 1978], traduction de Catherine Malamoud, préface de Tzvetan Todorov, Paris, Le Seuil.
- Sayyad, A. (1999). *La double absence, des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré*, Paris, Seuil.
- Sayad, A. (2006), *L'immigration ou les paradoxes de l'altérité. 2 Les enfants illégitimes*, Paris, Raisons d'agir
- Tribalat, M. (1995). *Faire France, une grande enquête sur les immigrés et leurs enfants*, Paris, la découverte.
- Todd, E. (1994). *Le destin des immigrés, assimilation et ségrégation dans les démocraties occidentales*, Paris, Points Seuil.
- Venel, N. (1999). *Des pratiquantes voilées à l'université*, Paris, L'Harmattan.
- Zehraoui, A. (dir) (1999). *Famille d'origine algérienne en France, études sociologiques des processus d'intégration*, Paris, L'Harmattan.

La mémoire des morts. Les pratiques funéraires des minorités originaires de Turquie en France et en Allemagne.

Nur Yasemin Ural

Doctorante en sociologie, CADIS-EHESS & Centre Marc Bloch

Résumé

Le rapatriement des corps après la mort vers le pays d'origine, pratique très fréquemment exercée parmi les minorités originaires de Turquie en Europe, renvoie non seulement à l'attachement aux racines et à la famille, mais également à la problématique de l'Islam européen. Dans ce contexte actuel, la mémoire collective du groupe minoritaire musulman comme sa transmission entre les générations sont cristallisées et maintenues par l'intermédiaire du traitement du corps décédé et les rites funéraires rendus difficiles dans l'espace mortuaire sécularisé en Europe. Cet article a pour objet d'analyser le rôle de la mort dans la construction de la subjectivité diasporique musulmane en Europe et les enjeux autour de l'expérience de la mort par le biais d'une étude de cas des minorités originaires de Turquie en France et en Allemagne.

Mots clés : mémoire collective, rites funéraires, immigration de Turquie, Islam, Europe

Abstract

The repatriation of bodies to their country of origin after death, a practice often exercised among minorities originating from Turkey in Europe, relates not only to the attachment to roots and to family but also to the European Islam debate. Within the current context, collective memory and its intergenerational transmission within a Muslim minority group are crystallised in, and maintained through, the treatment of the deceased's body and funerary rituals in a secularised mortuary space in Europe. This article aims to analyse the role of death in the construction of diasporic Muslim subjectivity in Europe and to address questions concerning the experience of death through a case study of minorities originating from Turkey in France and in Germany.

Key words : collective memory, funerary rites, immigration from Turkey, Islam, Europe

Introduction

Notre perception du présent dépend largement de nos connaissances et mémoires du passé. Il est impossible de saisir le monde qui nous entoure sans se référer aux choses et aux idées qui ont

leur propre historicité ainsi qu'aux vécus collectifs et partagés dans le social. D'un autre côté, étant donné que l'expérience du passé ne peut se créer qu'au prisme du présent, elle est tout aussi dépendante des particularités du contexte actuel dans lequel elle est produite. De plus, ce dont nous nous souvenons nous produit, nous reproduit, nous distingue de l'autre, en même temps que cela permet de nous attacher aux groupes sociaux. Mais comment le passé est-il créé ? Quel rôle joue la mémoire collective dans la construction de la subjectivité et celle du groupe ? Quelles pratiques peuvent rentrer dans la mémoire collective et lesquelles en sont exclues ? Comment cette mémoire partagée est-elle (re-)construite et transmise le long des générations ? Quelle est la place du corps dans les constructions et transmissions ?

Depuis les dernières décennies, le corps attire de plus en plus l'attention en tant qu'objet d'étude sociologique. Il est considéré comme un « espace de réalité » qui lie étroitement le soi à la société et vice-versa, à travers lequel nous pouvons lire la matrice de la société. La sociologie concerne par définition les êtres sociaux. Or, dans la discussion sociologique, le corps inanimé, qui n'a pas été traité jusqu'ici, émerge comme une entité ambiguë. Bien que cette approche ait été remise en cause par Bruno Latour dans son célèbre ouvrage *Reassembling the Social : an Introduction to Actor-Network-Theory* (2005) qui essaie, en se basant sur l'analyse de Gabriel Tarde, de mettre les objets et les sujets sur le même plan hiérarchique, sous un seul concept, celui d'actant, la tendance à étudier exclusivement le vivant persiste. Est-ce que l'on continue à faire partie du social même quand on est mort ? Quelle forme d'intégrité humaine survit après la mort ? Est-ce que les corps se transforment en objet avec la fin de vie ? Ces questions d'ordre éthique ne nous intéressent pas ici. Une chose est certaine : si la personne morte n'est ni complètement un objet ni complètement un acteur, elle fait ressentir son existence dans le social.

Dans cet article, j'essaierai de montrer comment la mort et la mémoire des morts chez les minorités originaires de Turquie en Europe, jouent un rôle central dans l'établissement du sentiment d'« être chez soi » et d'attachement au pays d'origine à travers les rites funéraires. L'étude analyse la construction de la mémoire collective à trois échelons différents : au niveau de l'État, de la communauté et du corps. Dans un premier temps, j'analyserai la place des morts et des lieux d'inhumation dans la mémoire partagée en tant qu'élément constitutif des identités communautaires ainsi que nationales. Dans un deuxième temps, je me consacrerai aux enjeux juridiques portant sur la pratique des rites funéraires musulmans dans deux pays européens qui accueillent le plus grand nombre de musulmans, l'Allemagne et la France, afin de montrer les controverses entre la prescription musulmane et les lois. Cette analyse a pour but d'éclairer les difficultés d'ordre pratique et social d'inclure les morts musulmans non seulement dans l'espace mortuaire mais aussi dans la mémoire collective nationale et européenne. Dans un troisième temps, je me concentrerai

sur la perception et l'importance de la mort et sur les pratiques funéraires chez les immigrés et leurs descendants. Pour cela, je me référerai aux résultats obtenus lors des entretiens et de l'observation participante effectués durant mon travail de terrain à Paris et à Berlin en 2008 et 2010¹. Enfin, j'examinerai comment l'expérience de la mort est construite et incarnée dans la mémoire corporelle à travers les pratiques performatives et cérémoniales, et comment elle est ensuite transmise aux générations suivantes par le biais de ces actions répétitives.

1. « Vivre ensemble » la mort

La mort se situe entre l'individu et la société : elle opacifie et déplace les frontières entre les deux. D'une part, elle est une expérience strictement personnelle et individuelle. D'autre part, il s'agit d'un phénomène commun aux individus. La mort est une expérience élémentaire dans laquelle la société entière est impliquée. La mort d'une personne concerne toute la société, et en premier lieu ses proches et sa communauté car elle menace radicalement les présupposés essentiels sur lesquels la société est basée, ouvrant l'individu à l'effroi d'une situation personnelle dénuée de sens (Shilling, 2003, 178). Au-delà de son caractère traumatisant, elle transforme également l'espace public avec le changement de statut de vivant à mort. Avec la mort, le corps change de lieu d'« existence ». Ce passage contribue à la transformation spatiale du monde physique avec la construction de mémoriaux, de cimetières, de crématoires. De plus, à travers les rituels et les rassemblements communautaires et/ou religieux, la mort se place au cœur de la vie sociale en déterminant les interactions entre les individus et les institutions.

Comme la naissance, la mort définit aussi l'appartenance, l'identité, la citoyenneté et la loyauté dans le cadre de l'État-nation. Les sentiments d'appartenance et d'attachement se sont sacrés par l'expérience de la mort et par sa reconnaissance sociale. Cela étant, la notion de sacrifice, de donner sa vie pour l'État, a une place essentielle dans le processus d'établissement de l'État moderne et son affirmation légitime. « Chez celui qui meurt pour sa patrie, son propre moi lui apparaît chez ses compatriotes, dans lesquels il agit. » (Schopenhauer dans Morin, 1970, p. 57). De plus, non seulement les définitions de la citoyenneté dépendent d'une manière explicite du lieu de naissance, mais aussi, bien qu'il ne soit pas réglé par la loi explicitement, le sacrifice et le lieu d'enterrement jouent dans les discours publics un rôle déterminant en ce qui concerne l'appartenance à un « imaginaire national » (Anderson, 1983, p. 9). Dans ce contexte, la mémoire collective fonctionne comme une colle qui noue le passé avec le présent, le sujet avec la société et les morts avec les vivants. La mémoire nationale, qui garantit une continuité, même dans la rupture

¹ Dans le cadre de ma thèse, j'ai réalisé des études de terrain à Paris et à Berlin parmi les groupes qui ont immigré de Turquie et leurs descendants, en faisant principalement usage d'entretiens semi-directifs.

causée par la mort, en tenant les anneaux de la chaîne ensemble. Cependant, elle se manifeste territorialement dans l'espace public à travers les cimetières, les tombeaux des soldats inconnus, les monuments aux morts, les mausolées. À travers de tels monuments, la mort gagne son sens et sa reconnaissance, elle devient enfin une partie intégrale de la nation éternelle. Selon Pierre Nora, les cimetières constituent des *lieux de mémoire* au même titre que les musées, monuments, festivals ou les marches, « buttes témoins d'un autre âge, *illusions d'éternité* » (Nora, 1989, p. 12).

Les questions de la construction et de la transmission de la mémoire collective et/ou nationale ont un sens particulier chez les immigrés qui portent la mémoire de leurs pays d'origine et sont en même temps marqués par leurs lieux d'habitation. Les histoires, les objets, les pratiques corporelles rejouent les passés variés d'un pays lointain et lient les immigrés à leurs origines. En même temps, tous ces éléments qui semblent appartenir à un autre monde se mélangent, se modifient ou bien disparaissent simplement dans le contexte de la société d'accueil. Ce processus ne s'arrête pas au niveau des individus de la première génération. À l'instar de leurs parents et grands-parents, les nouvelles générations, qui ne sont a priori pas elles-mêmes les immigrées, subissent cette influence et contribuent tout autant à la (re-)création des passés et des mémoires collectives. La reproduction et la réinvention du passé à travers la transmission des valeurs se cristallisent à certains moments de la vie sociale et individuelle comme la naissance, le mariage et la mort. Dans ce cas, la mort se dévêit de son sens initial propre au contexte national. En restant toujours attachée aux deux nations, elle acquiert un niveau rôle. Les expériences de seuil marquent et accentuent les sentiments d'appartenance au groupe migratoire. La mort d'un membre de la communauté et les rituels suivant la perte réactivent la narration des origines, construisent des différences et (ré-)affirment des solidarités parmi les membres du même groupe.

2. La mort d'un musulman sur les territoires dits séculiers

La question de l'islam en Europe (ou l'islam d'Europe) est complexe. D'un côté, l'islam est présent en Europe dans les pratiques quotidiennes des musulmans. D'un autre côté, il est très peu représenté dans l'espace public en raison des stigmatisations et de sa marginalisation dans la mémoire collective dominante². Cependant, il est indéniable que la visibilité de l'islam et sa signification pour les musulmans et non-musulmans en Europe ont augmenté considérablement. Cette visibilité revêt deux dimensions : d'une part, l'Islam est un sujet polémique comme dans

² Le passé européen (interchangeable avec la civilisation occidentale) est considéré être basé sur l'héritage gréco-romain et très récemment judéo-chrétien qui suit ensuite exclusivement le fil des idées de la Renaissance et des Lumières. Voir Lewis B. (2007), *Europe and Islam*, The AEI Press, Washington D.C. et Brague, R. (1992) *Europe, la voie romaine*, Criterion, Paris.

l'affaire du foulard en France³, le scandale des caricatures de Mahomet au Danemark⁴ ou le débat déclenché par le livre anti-musulman de Thilo Sarrazin en Allemagne⁵. D'autre part, les débats autour de l'Islam sont catalyseurs de la critique des discriminations raciales et religieuses dans les pays européens. Certains chercheurs soulignent que les musulmans en Europe considèrent les processus d'islamisation et de réislamisation non seulement comme une demande de reconnaissance de leur religion, leur coutume et leur tradition mais également comme une nouvelle forme de citoyenneté qui serait basée sur la religion dans les sociétés multiculturelles européennes (Esposito et Burgat, 2003, p. 210). La demande de reconnaissance et les processus d'islamisation nécessitent des infrastructures telles que des mosquées, des écoles, des boucheries, mais aussi des cimetières. Les réponses concrètes à cette demande - notamment économiques et juridiques - affectent constamment la vie de « tous les Européens » (Grillo, 2004, p. 863). Bien qu'il y ait une tradition établie de liberté religieuse en Europe occidentale qui date de la Révolution, la plupart des nations ont du mal à adapter les lois, les pratiques et le savoir-faire qui engloberaient également un mode de vie musulman. La France et l'Allemagne n'ont pas pu accepter le voile des femmes dans l'espace public car cela a été considéré comme une action politique plutôt que religieuse (Cesari, 2009, p.16). Les mosquées n'ont pas été construites sans controverse et sans résistance dans la plupart des pays, y compris l'Allemagne, la Suisse et l'Italie. Les morts et les cimetières musulmans sont confrontés à la même difficulté pour trouver leur place dans l'espace public européen que les autres particularismes islamiques.

Les pratiques mortuaires et le traitement des cadavres des citoyens musulmans jouent un rôle dans la construction matérielle et/ou symbolique de la présence islamique en Europe. Traditionnellement, dans les pays musulmans, les cimetières islamiques sont séparés géographiquement et socialement des cimetières chrétiens et juifs. En revanche, dans les pays occidentaux, différentes religions coexistent dans le même espace mortuaire dont l'organisation peut prévoir des espaces délimités réservés aux différents cultes. Le cimetière occidental peut aussi rester un espace « mixte » dans lequel les tombes sont réparties sans prendre en compte la religion des défunt. Les cimetières européens sont le plus souvent organisés selon ce second mode qui n'est pas familier aux sociétés musulmanes.

À l'instar des autres religions, l'Islam a développé sa propre approche de la mort et de la vie après la mort. Le développement de ces rituels est basé sur la croyance en l'au-delà qui devient plus important que la vie terrestre, car selon Brahami :

³ Voir Gaspard, F. « Le Foulard de la Dispute », *Cahiers du Genre*. 2006/3 HS n°1, p. 75-93.

⁴ Voir Frauke, M. & Pala V. S. « The construction of Islam as a public issue in western European countries through the prism of the Muhammad cartoons controversy : A comparison between France and Germany », *Ethnicities*, September 2009 ; vol. 9, 3 : pp. 383-408.

⁵ <http://www.spiegel.de/international/germany/0,1518,714643,00.html>

Entre la vie de ce monde et l'autre vie, la vraie vie, la mort n'est pas une simple destruction ; elle constitue la transition obligée. En effet, la mort n'est pas appréhendée dans l'Islam en tant que fin définitive et absolue, mais au contraire en tant qu'un accès à un autre monde, *al-âkhira*. (Brahami, 2005, p. 25)

Les rites, pratiques, réglementations funéraires se sont organisés en fonction de ces concepts et croyances nécessairement interdépendants. L'islam n'étant pas une entité homogène, la préparation religieuse du corps et les rites funéraires musulmans varient pour chacun de ses courants. Il est tout de même nécessaire de préciser qu'il en réside des points communs et que dans cet article, il s'agit d'analyser les pratiques funéraires musulmanes originaires des régions turques et kurdes de Turquie qui se fondent en grande partie sur le sunnisme et l'alévisme⁶. Les ressemblances entre les coutumes funéraires de ces deux cultes nous permettent de les étudier ensemble tout en respectant leurs particularités.

Durant les deux dernières décennies, les musulmans d'Europe de l'Ouest ont réclamé un espace qui leur soit réservé dans les cimetières occidentaux pour y exercer leurs rites funéraires. Cet espace, dénommé « le carré musulman » ou « die muslimische Abteilung », établit une division géographique entre les différentes confessions. Cette demande est devenue une source de conflits. D'un côté, la France et l'Allemagne font l'expérience d'une pluralisation religieuse sans précédent, dont l'Islam est l'un des acteurs majeurs. De l'autre, la laïcité en France étend son influence jusque dans les espaces d'inhumation (Frégosi ; Boubaker, 2006, p.95). L'Allemagne, traversée par un profond processus de sécularisation, garde, elle, certains aspects du christianisme dans la sphère publique, y compris dans les cimetières. Ainsi, la signification sociale du traitement post-mortem du sujet musulman, dont l'identité religieuse n'est pas complètement reconnue de son vivant, permet d'observer les rapports problématiques entre l'État séculier et les citoyens musulmans (Chaïb, 2000). Bien que la France soit marquée par un régime qui va plus loin que l'Allemagne dans la séparation de l'État et la religion, dans aucun des deux cas, l'État n'est laïque au sens strict du terme. Le poids de l'histoire du christianisme se fait sentir dans les deux pays. Le christianisme latin associé depuis quelques décennies au judaïsme est mobilisé discrètement comme ressource et marqueur d'identité culturelle et politique contre la « présence pénétrante » de l'islam (Asad, 1997).

Comme dans l'expérience européenne, la Turquie est également imprégnée et dominée à la fois par un islam sunnite, sa culture, et par une laïcité qui organise le contrôle des institutions et des

⁶ La définition de l'alévisme est très contestée. Ayant des origines païennes dans l'Asie centrale et ayant subi l'influence du chiisme et du sunnisme depuis des siècles, il constitue un amalgame de plusieurs cultes religieux. La reconnaissance juridique et politique très tardive de l'alévisme en Turquie moderne a provoqué sa marginalisation et son exclusion des courants de l'Islam. Il n'existe, donc, pas un consensus sur l'appartenance de l'alévisme à l'Islam. Pour une analyse élaborée du concept, voir Tord Olsson, Elisabeth Özdalga et Catharina Raudvere (ed.), *Alevi Identity*, Swedish Research Institute in Istanbul, 1998.

pratiques religieuses par l'État. Dans la vie d'un « immigré » venant de Turquie dans les pays européens se croisent les deux pays, les deux sociétés et, donc, les deux systèmes de gouvernance. De même, sa mort et son corps décédé ont un caractère transnational qui le connecte à deux (ou plusieurs) structures sociales, plusieurs lieux et imaginaires différents. Le phénomène peut-être le plus visible du transnationalisme de la mort est constitué par les visites réalisées par les membres de la famille après le voyage du corps vers le pays d'origine.

Malgré le croisement des lieux, des mémoires, des histoires dans l'expérience de la mort, les immigrés originaires de Turquie s'orientent dans la majorité des cas vers leur pays d'origine. D'après notre étude de terrain, les raisons de cette tendance à se faire enterrer en Turquie sont diverses : les interviewés ont justifié leur choix par les liens avec la famille, la tribu, la terre de la patrie et l'Islam. Toutes ces motivations vont souvent ensemble. Cependant l'attachement à l'islam et les coutumes musulmanes occupent une place prépondérante dans leur décision, notamment parce qu'ils ne croient pas au respect des rites funéraires musulmans dans leur pays d'accueil qui ne laisse pas de place à leur présence dans la mémoire nationale.

En effet, les lois sur les cimetières en France et en Allemagne ne permettent pas à leurs citoyens musulmans de mourir et d'être inhumés conformément aux règles prescrites par la religion musulmane. Les réglementations concernant les délais de rapatriement, d'inhumation, d'exhumation ou de crémation posent certains problèmes aux individus de foi musulmane. En France ainsi qu'en Allemagne, les concessions sont réservées pour une durée déterminée : si les descendants ne renouvellent pas le contrat de concession, les restes du décédé seront exhumés. En cas de non-renouvellement du contrat, il revient aux officiers d'État (en France) ou de *Land* (en Allemagne) de décider si les corps seront inhumés dans une fosse commune ou incinérés dans un crématorium.

Il convient de rappeler que l'exhumation du corps dans son état de repos est prohibée dans la culture musulmane. L'enterrement se fait d'une manière définitive. De plus, étant donné que l'islam interdit strictement la crémation, cette réglementation ne correspond absolument pas aux exigences musulmanes. Ce ne sont que quelques exemples des difficultés bureaucratiques auxquelles les musulmans doivent faire face au quotidien.⁷

En raison des régularisations des cimetières et les restrictions sur les pratiques funéraires en France et en Allemagne, l'inclusion des musulmans européens après leur mort au sein des lieux

⁷ Pour une analyse approfondie des incompatibilités des lois françaises avec les pratiques funéraires musulmanes voir Ural, N. Y. *Les pratiques funéraires « des immigrés turcs » dans la région parisienne et le choix du lieu de la sépulture : France ou Turquie », Mémoire de Master 2 sous la direction de Prof. Nilüfer Göle, EHESS, Octobre 2008. Paris.*

mortuaires qui représentent une partie essentielle de la mémoire commune devient très problématique.

3. Mourir en diaspora

Employé à l'origine pour désigner la dispersion originaire des populations juives, le terme de diaspora a été depuis les années 90 excessivement exploité par les sciences sociales, jusqu'au point de perdre son sens. Tous les déplacements en dehors du pays d'origine sont devenus une forme de diaspora. Pour cette raison, il convient de justifier le choix de définir l'immigration de Turquie vers l'Europe en tant que diaspora plutôt qu'expatriation, immigration, déplacement ou communauté d'exil. Selon la formulation de Brubaker (2005, p. 5-6), la définition de diaspora se base sur trois critères : départ non-désiré, persistance du lien avec la patrie d'origine, entretien d'une identité en opposition à la société d'accueil. Durant mes entretiens avec plusieurs personnes de différents groupes idéologiques et couches sociales originaires de Turquie, la grande majorité d'entre eux a confirmé ces trois éléments concernant leur expérience de l'immigration ou celle de leurs parents et grands-parents. Les « communautés » originaires de Turquie en Europe énoncent dans une certaine mesure le départ non-voulu de leur patrie (à l'exception des individus qui sont arrivés dans le but d'étudier dans le pays en question dans les années 80 et qui sont restés après avoir terminé leurs études), l'attachement qui les lie à leur nation et/ou région et/ou village et la définition de soi d'abord en tant que turc ou kurde indépendamment de l'adoption de leur identité « autre ». Il serait, donc, approprié d'utiliser le terme diaspora dans le cadre de l'expérience récente des minorités originaires de Turquie en Europe.

L'histoire de la diaspora de Turquie vers l'Europe date des années 60. La plupart des immigrés sont arrivés premièrement en Allemagne puis dans les autres pays européens. En 2005, en Europe, les statistiques dénombrent une population de 3,5 millions de personnes originaires de Turquie, dont plus de deux millions en Allemagne, environ 300 000 en France et 100 000 en Belgique (Rigoni, 2005, p. 325). Même si une partie des immigrés sont retournés dans leur pays d'origine quelques années après leur arrivée, la plupart y sont restés et ont commencé à vivre dans un pays qui leur était « étranger ». Les questions pratiques ont commencé à se poser dès les premiers mois : logement, alimentation, services médicaux, aide à la traduction, lieu de prière et service de pompes funèbres. D'après les informations récoltées durant ma recherche empirique, la première génération d'immigrés a eu des difficultés lors de la mort d'un proche. Auparavant, puisqu'il n'y avait pas de pompes funèbres musulmanes et que les coûts de voyage vers le pays d'origine étaient très élevés, les démarches bureaucratiques après la mort nécessitaient un travail collectif des membres du groupe en premier lieu pour rassembler le montant nécessaire puis pour

faire le lien entre la famille et l'administration du pays d'accueil. Entre temps, le marché des pompes funèbres à destination des musulmans s'est développé à partir des années 80 en Allemagne et en 1994 en France avec l'abolition du monopole sur les pompes funèbres publiques.

En ce qui concerne actuellement les pratiques funéraires cultuelles et culturelles, deux choix s'offrent à l'individu : l'enterrement en Europe ou bien le rapatriement vers le « pays d'origine ». En réalité, cela n'est que rarement un choix de l'individu, puisqu'après la mort ce sont les décisions de la famille et de la communauté qui comptent. Aussi, je me suis intéressée lors de mes entretiens à la perception subjective de chaque individu sur sa propre mort et celle de ses proches.

Dans les communautés originaires de Turquie en France et en Allemagne, la mort et la mémoire des morts constituent une partie essentielle de la persistance de l'identité et de la transmission des valeurs qui les attachent à leur pays d'origine. À la lumière du contexte actuel des cimetières français et allemands, nous observons une tendance à rapatrier les corps en Turquie. Les générations suivantes font survivre cette tradition ancrée dans la mémoire collective. À travers le voyage vers les racines, les liens se créent non seulement entre deux pays, deux cultures et deux sphères géographiques mais aussi avec les traditions et les coutumes des ancêtres qui sont enterrés en Turquie.

L'instant du choix de rapatriement vers le pays d'origine représente un élément important de la continuité de la mémoire collective. Cette mémoire peut ainsi être partagée par les membres de la famille, de la tribu, par des compatriotes et des co-religieux en Turquie. Les pratiques funéraires exercées parmi les descendants après la perte d'un proche les rattachent aux imaginaires incarnés dans la culture populaire. S'éloignant parfois de la réalité du pays d'origine où les traditions peuvent être modifiées avec le temps, les coutumes conservées intactes par les membres de la diaspora turque et kurde constituent un lien solide avec les racines. Ces imaginaires sont réalimentés au quotidien en France et en Allemagne. Par ces traditions « réinventées », les individus réaffirment leur subjectivité et leur légitimité. Une nouvelle manière d'exister et de mourir se crée ainsi chez les minorités de Turquie en Europe.

La mort et la commémoration des morts deviennent aussi très importantes malgré l'histoire courte de cette immigration. Les deuxième et troisième générations ont connu leurs grands-parents, la plupart ont vécu avec eux et assistent actuellement à leur vieillissement et à leur mort. Contrairement à leurs amis et voisins autochtones, ils font aussi face, dans la plupart des cas, à leur « retour » à la terre natale. Le retour, qui pour la première génération a toujours été souhaité et n'a pas pu être réalisé au cours de la vie, se réalise enfin à travers le voyage du corps inanimé.

Comme mentionné auparavant, une des réponses récurrentes à la question du choix du rapatriement au pays d'origine concerne l'impossibilité de respecter toutes les pratiques funéraires musulmanes dans les pays en question. Les cimetières, reflets de la culture d'une société, sont porteurs d'une signification qui va au-delà du symbolique. Ils sont une expression générale des limites posées à l'intégration, particulièrement pertinente dans la constitution de la mémoire. Ces limites au sein de la mémoire collective du pays d'accueil, qui s'établit à partir de pratiques institutionnelles et d'une topographie spécifique, poussent les « immigrés » et leurs descendants à créer leurs propres *lieux de mémoire* dans le voyage mortuaire. Ce lieu de mémoire n'appartient ni complètement à leur pays d'origine ni complètement à leur pays d'accueil. Il se compose d'éléments venant des deux cultures et crée, donc, une forme hybride.

Le rapatriement des corps des générations précédentes relève aussi de la commémoration, car rendre visite aux tombeaux des anciens membres de la famille pendant les fêtes religieuses revêt une importance particulière dans la culture islamique. La distance physique et les contraintes financières, selon les interviewés, rendent les visites de plus en plus difficiles pour les enfants et les petits-enfants. Cependant, le tombeau d'un grand-père en Turquie a une place importante dans la mémoire collective de la famille et/ou du groupe et son image est transmise à travers les récits qui circulent dans les rassemblements familiaux.

4. La place du corps vivant ou mort dans la mémoire partagée

Le corps, qui prend une place de plus en plus centrale dans la théorie sociale et politique avec cet intérêt accru aujourd'hui pour les questions liées à la formation du sujet, au processus de subjectivation et à leurs implications, devient en soi un objet de recherche dans les études sur la mémoire. Selon Paul Connerton, le corps représente un autre espace physique, différent de la société et de la communauté où les différents passés se (re-)créent. Il constate que « nos corps [...] rejouent [...] une image du passé dans les commémorations [...]. Dans la mémoire habituelle (*habitual memory*), le passé est déposé dans le corps » (Connerton, 1989, p. 72). Le pouvoir exercé par l'État-nation sur les corps des citoyens est toujours aussi coercitif (Shilling, 2003) et la religion continue toujours à former les corps des adhérents contrairement à des prédictions modernistes qui annonçaient le déclin absolu de la pertinence du religieux à notre époque moderne.

Le corps, manipulé avec ou sans consentement (circoncision, voile, enterrement), porte les stigmates de l'identité individuelle, familiale ou communautaire. La question du corps et de la façon dont il est dressé se présente également chez les minorités originaires de Turquie dans les pratiques quotidiennes aussi bien que dans les rites funéraires. Le corps rappelle l'histoire des origines.

L'automatisme des mouvements du corps dépasse les pratiques intentionnelles et conserve des valeurs et des catégorisations sociales sous la forme d'une mémoire habituelle.

La manière de parler et de s'habiller, de porter le voile ou pas, le fait d'être circoncis, de savoir faire la prière ou de savoir faire semblant de faire la prière distinguent les immigrés originaires de Turquie des « autres ». La familiarité avec la langue turque et son mode d'énonciation participent aussi à la construction du corps. Ces pratiques, volontaires ou pas, les lient à des codes culturels qui n'appartiennent pas, au moins dans l'imaginaire, à la société dans laquelle ils habitent. L'expérience des sujets pieux qui assument une adhésion à un mode de vie religieux correspond à une partie des cas de nos interviewés qui se sont définis en tant que croyants et pratiquants musulmans. Pour eux, la prière religieuse et le deuil collectif suivant la mort sont non seulement considérés comme des services pour la personne décédée, car d'après la croyance, la tranquillité du repos jusqu'au jour de jugement dépend largement des actions des membres du groupe, mais constituent aussi un service rendu au nom de Dieu. Même s'ils ne connaissent pas le décédé, des hommes (beaucoup plus que des femmes) se présentent lors des funérailles afin d'accomplir le dernier devoir pour cette personne aux yeux de Dieu. Les mouvements - prescrits par la religion - des participants à la prière qui suit l'ablution disposent aussi, à travers cette performativité rituelle d'une place importante dans la mémoire en tant que mise en présence du passé.

Par ailleurs, la religiosité n'est pas le seul générateur de ces actions collectives. Derrière, il y a souvent aussi l'attachement à l'histoire, à l'ancienneté et à l'esprit communautaire. Il semble être très important pour les membres de la communauté de se rassembler main dans la main au moment précis où l'un d'eux se sépare du « corps » de leur collectivité, moment lors duquel l'intégrité de celle-ci est profondément menacée parce que la mort signifie bien une perte individuelle pour la société et non pas une perte du social pour l'individu décédé (Bloch et Parry in Schilling 2003, p.188). Durant les cérémonies mortuaires des minorités originaires de Turquie dans la mosquée de *Şehitlik* à Berlin, on est frappé par le caractère automatique et homogène des prières. Il y a une forte répétition de l'action à chaque fois et tous les interviewés ont confirmé leur familiarité avec le rite. Les individus répètent toujours les mêmes gestes pour la prière et répètent exactement les mêmes paroles en turc et en arabe. Lors des entretiens, les interviewés décrivaient cette cérémonie comme une tradition issue de leurs grands-parents et importée de la patrie. Voici comment l'un des interviewés explique son rapport à la prière mortuaire :

Moi, je ne sais pas vraiment faire la prière mais ça permet aux gens de se regrouper et je sais que c'est comme ça qu'on le fait en Turquie. Enfin, c'est une manière de remplir le dernier devoir pour la personne décédée et tout le monde la

fait. Mon père m'amenait aux prières du *Cenaze* (funérailles) quand j'étais petit.
J'ai déjà été aux funérailles de gens que je ne connaissais pas.

Cette expérience est décrite comme une reproduction de ce qui se passe « chez soi », en Turquie. Ce n'est pas vraiment la connaissance, ni le sens original de la prière qui importent toujours. Ce rituel répétitif et officiel peut rentrer dans la catégorie des « cérémonies commémoratives » de Connerton en tant que stratégies de construction d'une mémoire partagée.

Ce n'est pas uniquement le corps vivant qui subit le contrôle et les manipulations de l'État et de la religion. Comme le corps vivant, le corps inanimé ne peut échapper non plus aux règles et à l'encadrement définis par les coutumes et traditions de la société. Les documentations officielles, le nettoyage, l'habillement, le maquillage, la mise en cercueil ne sont que quelques exemples des traitements post-mortem exercés sur le corps des sujets décédés. Contrairement à l'expérience du corps, qui est vivant, et qui se joint activement à la production et perpétuation de la mémoire collective, le corps mort, libéré de cette tache de commémoration, devient l'élément central et la raison de ces communions mémoriales ?

Il faut préciser ici que la description de la mémoire collective quand elle se construit à travers l'expérience du corps n'est pas réduite à l'action corporelle des individus pendant leur durée de vie. Avec Jan Assmann (2000), je considère que la mémoire collective n'est pas limitée à la mémoire vécue, elle voyage à travers les générations et il n'est pas évident de faire la distinction entre la mémoire et la tradition. La mémoire portée par les corps n'est qu'une partie de la mémoire qui se manifeste dans les institutions, l'espace public (classique et virtuel), national ou familial. Les corps des musulmans en Europe dont les parents ou grands-parents viennent de Turquie continueront à rappeler et à transmettre les coutumes et les traditions aux générations suivantes.

Conclusion

La présence de l'Islam en Europe pose des défis inédits : les institutions étatiques et les sociétés européennes ainsi que les « immigrés » musulmans d'Europe négocient dans des processus d'interpénétration qui se réalisent à plusieurs échelles, leurs appartenances, leurs identités, leurs mémoires et leurs histoires (Göle, 2005). L'expérience de la mort n'est pas exclue de ce marchandage complexe. La mort peut sembler à première vue être un sujet marginal et il est vrai que jusqu'à présent, elle ne tenait pas une place centrale dans les débats publics. Néanmoins, le regard sociologique est capable de nous sensibiliser à la signification de ce phénomène élémentaire et universel. En tant qu'expérience limite, la mort peut nous éclairer sur l'imaginaire, la mémoire collective, le patrimoine culturel, la question de l'appartenance et de la citoyenneté dans les sociétés

européennes. Bref, la mort, le corps mort et son traitement nous informent abondamment sur l'expérience et la perception sociales de ces acteurs même lorsqu'ils étaient vivants.

Le lien étroit entre la mort et la nation, d'une part, est clair. Les morts musulmans en France et en Allemagne n'ont pas encore trouvé leur place légitime dans les cimetières. Ceux-ci sont imprégnés par l'héritage chrétien même si les deux pays prétendent être respectivement laïque et séculier. Face aux obstacles dans leurs pratiques funéraires dans les pays d'accueil et aux sentiments d'appartenance aux pays d'origine, les « immigrés » originaires de Turquie créent leur propre stratégie pour affronter la mort. En faisant envoyer les corps après la mort vers leur ville d'origine, ils mettent en question les limites de la démocratie et du multiculturalisme en Europe.

En outre, leur mémoire collective, perpétuée à travers le voyage du corps vers les racines, crée un nouvel espace pour des récits alternatifs aux identités européennes. En maintenant la complexité du sujet, ce texte essaye de nous montrer qu'il est possible d'observer la production de la mémoire partagée en considérant de près les politiques des États français et allemand, les pratiques de la communauté originaire de Turquie, l'expérience du corps vivant ainsi que la mort des « immigrés » et les rituels autour de ce phénomène dans le contexte de la mort en diaspora.

Bibliographie

- Akgönül, S. (2005) « Islam turc, Islams de Turquie : acteurs et réseaux en Europe », *Politique étrangère* /1, Printemps, p. 35-47.
- Anderson, B. (1983) *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Verso, New York, London.
- Asad, T. (1997) “Europe against Islam: Islam in Europe”, *The Muslim World*, 37(2): 183-195.
- Assmann, J. (2000). *Religion and Cultural Memory*, Stanford University Press, California.
- Brahmani, M (2005) *Les rites funéraires en Islam*, Tawhid, Saint-Etienne.
- Brubaker, R. (2005) “The ‘diaspora’ diaspora”, *Ethnic and Racial Studies*, Vol. 28 No. 1, January. Pp. 1-19.
- Cesari, J. (2009) “Securitisation of Islam in Europe” in J. Cesari (Ed.) *Muslims in the West after 9/11: Religion, Politics and Law*, pp. 9-28, Routledge London & New York.
- Chaïb, Y. (2000). *Emigré et la mort*, Edisud, Aix-en-Provence.
- Chakrabarty, D. (1997) “The Time of History and the Times of Gods”, in Eds L. Lowe & D. Lloyd *The Politics of Culture in the Shadow of Capital*, pp. 35-60, Duke University Press.
- Connerton, P. (A989). *How societies remember*, Cambridge University Press.
- Esposito J. L. et Burgat F. (2003). *Modernizing Islam: Religion in the Public Sphere and the Middle East*. Hurst & Company, London.

- Frégosi, F. et Boubaker, A. (2006). *L'exercice du culte musulman en France : Lieux de prière et d'inhumation.* La Documentation Française (FASILD).
- Gökalp, A. (2000) "Geçiş Sürecinde Alevilik", *I. Alevi-Bektaş Sempozyumu*, Bonn: Alevi-Bektaş Kültür Enstitüsü, p. 89-94
- Göle, N. (2005) *Interpénétrations : L'Islam et L'Europe*. Galaade éditions, Paris.
- Grillo, R. (2004) "Islam and Transnationalism" *Journal of Ethnic and Migration Studies*, Vol. 30. No. 5, September, p. 875.
- Latour, B. (2005). *Reassembling the social: an introduction to actor-network-theory*, Oxford University Press.
- Morin, E. (1970). *L'homme et la mort*, Éditions des Seuil.
- Nora, P. (1989) « Between Memory and History : Les lieux de Mémoire », *Representations*, No : 26, Special Issue : Memory and Counter-Memory. (Spring) pp. 7-24.
- Rigoni, I. (2005) « Migrants de Turquie : Un Demi-Siècle de Présence en Europe Occidentale », *Outre-Terre*, 1 – no 10, pp. 325-337.
- Salvatore, A. (2004) "Making Public Space: Opportunities and Limits of Collective Action among Muslims in Europe", *Journal of Ethnic and Migration Studies*, Vol. 30, No. 5, September, pp. 1013-1031.
- Shilling, C. (2003). *The Body and the Social Theory*, Sage Publications London, Thousand Oaks, New Delhi.

Children's views on parents' tales. Intergenerational transmission among transnational minorities¹

Anna Granata

Chercheuse en pédagogie, Université de Turin, Italie

Alice Sophie Sarcinelli

PhD candidate, EHESS-IRIS

Résumé

La transmission intergénérationnelle est cruciale pour comprendre l'identité des groupes minoritaires en tant que construction sociale, symbolique et culturelle. Cependant, ceci n'est pas un processus linéaire, surtout lorsque ces groupes ont des liens et des pratiques quotidiennes transnationales. La question de la mémoire et de la transmission est particulièrement importante chez les minorités migrantes transnationales car elle se construit dans le contexte des discriminations et, dans certains cas, de précarité.

Nous nous intéressons aux logiques des transmission familiales et communautaires, ainsi qu'à la vie des enfants appartenant à la « génération post-migratoire » (Vertovec, 2004). Les enfants des minorités transnationales partagent une condition similaire. Dans la plupart des cas, ils ne peuvent pas rentrer dans le Pays que leur parents ont laissé en raison d'une discrimination ethnique, religieuse ou bien politique. Par ailleurs, ils sont confrontés à trois univers identitaires différents : ils grandissent en Italie, ils ont la citoyenneté de leur parents, qui leur apprennent la culture minoritaire.

Les représentations que les enfants ont du processus migratoire des parents est très flou. D'une part, car ces représentations se basent sur des expériences indirectes des lieux qu'ils n'ont jamais visité. D'autre part, leur perceptions sont influencées par des dynamiques émotionnelles et sont caractérisées par des idéalisations, des refus et des déformations. Cette double dynamique résulte dans de multiples manières de comprendre la famille, l'ethnicité, la migration et l'identité, dans une articulation entre imagination et réalité. De plus, les jeunes reconstruisent et redéfinissent leur identifications sociales au fil des années.

L'étude porte sur une minorité transnationale religieuse, une politique et une ethnique qui ont migré à Milan dans les dernières décennies : les Kurdes turques, les Coptes égyptiens et les Roms Kanjara d'ex Yougoslavie. Cette hétérogénéité nous permettra de mieux comprendre si les minorités transnationales présentent des spécificités en ce qui concerne la transmission. Pour ce faire, on a combiné les données des deux recherches doctorales, l'une en pédagogie interculturelle et l'autre en anthropologie. Cette tentative

¹ This article is the result of a reflection we carried out together. Alice Sophie Sarcinelli wrote the introduction and the paragraph called “Styles of intergenerational transmission”, Anna Granata wrote the paragraph called “Children taking the lead in transmission” and the conclusions. We are thankful to Dianne Andreotti and Kaja Tveten Jorem for the revision of language.

vise à saisir des nouveaux aspects de l'expérience des enfants des minorités transnationales, qui n'émergent pas si on la pense en terme de migration.

Mots-clés : enfance famille; transmission intergénérationnelle; migrants de deuxième génération; minorités transnationales ; Italie.

Abstract

Intergenerational transmission is crucial to understand minority groups' identity as a social, symbolic and cultural construction. However, this is not a linear process, especially among minorities groups that have transnational ties and transnational daily practices. The topic of memory and of transmission is particularly important when it comes to transnational minorities because it has to be understood in the context of discriminations and, in some cases, the precariousness to which these children are exposed.

We are interested in family and community inner logics of transmission and in the lived experience of children of transnational minorities belonging to the “post-migration generation” (Vertovec, 2004).

Children of transnational minorities share a similar condition. First of all, their parents left the original country because of ethnic, religious or political discrimination. Secondly, often they cannot go back to their parents' home country. Thirdly, they have to deal with three different “worlds”: they are growing up in Italy, they have their parents' citizenship and they relate to their minority's culture. Children's representations of the migrating process imply a great deal of imagination. On one hand, because the representations are based on indirect experiences and never visited places; on the other hand, emotional dynamics shape their perceptions promoting idealisations, refusals and distortions. This double process produces different ways of portraying and understanding families, ethnicity, migration and identity, articulating imagination and reality. Moreover, they reconstitute and redefine their social identifications over time.

We focus on a religious, a political and an ethnical transnational minorities migrated to Milan in the last decades: Curds from Turkey, Copts from Egypt and Kanjara Roma from the Balkan area. Such different cases will help us test whether transnational minorities actually present specific trends, when it comes to transmission.

To do so, we combine data from two separated researches, done as a part of our PhD, one in intercultural pedagogy and the other in social anthropology. This operation meant to give insights into children of transnational minorities, whose interpretations only in terms of migration is limited.

Keywords: childhood; familyhood; inter-generational transmission; second generation immigrants; transnational minorities; Italy.

'Children may aid and encourage the settlement and assimilation of immigrant families, even while also playing an important role in keeping parents connected to their homelands [...] Children serve as social, emotional, and economic "linchpins" for households that span transnational borders'. (Orellana et al., 2001)

Introduction

The study of transnational minorities

The debate raised by literature on “new immigration”, that has often a very binary approach, concerns assimilation and biculturalism, processes of settlement and instability (Orellana et al., 2001). The paradigm of “transnational social fields” (Basch et al., 1994) helps to make this approach more complex and complete. The case of children of three transnational minorities will in this paper break down the binary approach.

In this article, we focus on groups that have transnational ties and transnational daily practices. If ‘some transnational moves involve deliberate, long-term strategies, others represent forced choices based on limited options’ (Orellana et al., 2001, p. 587). It is the case of transnational minorities’. By “minorities”, we mean social groups marked by significant differences from the “majority” that can be discriminated and stigmatized for this reason.

Intergenerational transmission is crucial to understand minority groups’ identity as a social, symbolic and cultural construction. This topic of memory and of transmission is particularly important when it comes to transnational minorities: as a matter of fact, child-rearing strategies and inter-generational transmission in transnational minorities have to be understood in the context of discriminations and, in some cases, the precariousness to which these children are exposed (cfr. Delcroix, 2009).

Our aim is to investigate different styles of family intergenerational transmission among transnational minorities, and in turn the children’s representations, perspectives and identity construction. The research-question is whether these kinds of groups present specific styles of intergenerational transmission and in what way they deal with their intercultural roots².

Intergenerational transmission is one of the key processes in memory; it ensures the survival

² This paper has an interdisciplinary approach: the empiric data we used comes from two separated researches carried out during our PhDs in Anthropology and Education. The method combines in-depth interviews with young people, participant observation and classical ethnography.

of collective identity. Studies on memory argue that memory allows groups to empathize the characteristics that differentiate them from other groups (Fabietti, 1999). Assmann (1997) has identified memory as the mean to reproduce group identity. However, memory is often studied from an adulto-centric standpoint that fails to identify the process of modification of these elements, namely the appropriation of memory and of identity by younger generations.

We focus on three transnational minorities migrated to Milan in the last decades: Kurds from Turkey, Copts from Egypt and Roma from the Balkans³. We chose these cases in order to analyze intergenerational transmission among religious, political or ethnical minorities, all three being part of wider communities without propinquity (Faist, 2000). Such different cases will help us test whether transnational minorities actually present specific trends, when it comes to transmission. Although in our analysis we are taking into account each single context, our purpose here is not to explain in the details all the processes of each minority, which we analyzed elsewhere (Granata, 2010; Sarcinelli, 2012). As a matter of fact, we don't aim to compare what is in incomparable (Detienne, 2000) nor to identify differences, but rather to give a better understanding of the topic of intergenerational transmission by analyzing very different situations with some elements in common.

Our hypothesis is that a minority group's concept of homeland is much more ambiguous and flexible, and this plays a significant role in this regard. We are interested in family and community inner logics of transmission and in the lived experience of children of transnational minorities belonging to the "post-migration generation" (Vertovec, 2004). From now on, we will call them "children of transnational minorities".

Although the historical backgrounds and the identity of the three minorities are certainly very different, a comparison of the experiences of transnational minorities' children might bring interesting insights. Therefore, we will analyze children and young people's subjective representation of their roots and background, as well as of their parents' pathways. In fact, these children share a similar condition. First of all, their parents left the original country because of ethnic, religious or political discrimination: they might have been submitted to forcible separation and atrocities. Secondly, most of the time and for several reasons, they are unable to go back to their parents' home country which influences their bond with and their image of the national contexts of origin. Thirdly, they have to deal with three different "worlds": they are growing up in Italy, they have their parent's citizenship and they relate to their minority's culture (for example a

³ The first case study presented here is a semi-legal settlement existing for over 20 years and situated at the outskirts of Milan, inhabited by Western Balkan Roma who acquired the traits of transnational minorities after their displacement all over Europe during the last decades of the 20th century (Sarcinelli, 2011). The second case study concerns a religious minority, Copts from Egypt, in Italy from 1985 (Granata, 2010). The third case regards Kurds from Turkey, a worldwide diaspora minority.

Turkish passport and they have a Kurd culture). At the same time, they feel Roma, Kurd or Copt and participate in the same community as their parents, with rituals, values and languages coming from their cultures of origin. Moreover, transnational minorities have a background of intercultural roots, which is part of the children's education.

Transmission might pass both in the private sphere of family life and in the public sphere of the minorities' communities through variegated devices (for example rituals, political and cultural events). Lived experiences passed on by the parents imply set ups of different languages, narratives and silences.

For instance, sharing might include non verbal language, which equally leads to children's awareness. Besides that, there are "sayable" and "non-sayable" events, such as taboo topics and painful episodes. In other cases, narratives may occur at specific moments or stages of one's life course, reconfiguring family relationship. As a matter of fact, the youngest generation plays a significant role in the family story (Granata, 2011). They are the ones who will reconfigure the relation with the "original land". For instance, children's representations imply a great deal of imagination. On one hand, because those are based on indirect experiences and never visited places; on the other hand, emotional dynamics shape their perceptions promoting idealisations, refusals and distortions. This double process produces different ways of portraying and understanding families, ethnicity, migration and identity, articulating imagination and reality.

This article addresses the three components of transmission: the sender, the addressee and the social context (Choron-Baix, 2000). We will illustrate some ethnographic examples, which will be the bases for a discussion of the modalities of intergenerational transmission, and we will tackle the children's representations, in order to link these particular cases to a more complex theoretical framework that may help to conceptualize childhood.

1. Styles of intergenerational transmission

Common approaches on transmission divide between parents who ensure transmission and those who don't. According to Neuburger, ensuring transmission is the ability given to give to a subject 'a quota of certainties or at least of information about what is a family, his family, so that he can articulate his own personal founding project either in continuity or with a break from the previous generation' (Neuburger, 1995, p.180). Catherine Delcroix talks of intergenerational transmission as an effort to convey biographical and historical events. She argues that some parents avoid transmission, leaving children to their own devices. For her, transmitting means "telling".

If we agree upon the importance of transmission, notions such as "relevant information" and "ability to transmit" do not exhaust the subject. In fact, our fieldwork data suggest that there are

several forms of transmission. The minorities we dealt with care a lot about transmission, which is crucial to group survival.

As a matter of fact, reproduction, memory and transmission do play a great role in child-rearing practices and education. Hence, we argue against binary approaches that divide between those who don't transmit leaving children to their own devices and those who ensure transmission. We will demonstrate that even silence has multiple meanings (i.e. a way of saying or an omission), which we as a researcher need to take into account and interpret. Moreover, transmission isn't either integral or nonexistent, but may be selective. Selection, repression, interpretation and elaboration are common mechanisms of memory that do not regard only the individual sphere, but also the collective one at a social level (Fabietti e Matera, 1999).

Therefore, intergenerational transmissions and non-transmissions are to be replaced in a familial and socio-historical context and in a series of objective and subjective factors (Zehraoui, 2009).

Zehraoui underlines that transmission has to do with many factors, such as language, knowledge and know-how, wedding strategies, ritual practices, norms and values of the group, representations of the world. Hence, biographical and historical events are merely a small part of a much larger picture. Moreover, “bi-cultural” communities are constantly negotiating between their own principles and the ones belonging to the societies they belong to, concerning namely ‘parental versus community responsibility for children, conceptions of an autonomous self versus a shared, non-private self, and emphasis on personal achievement versus group achievement’ (Csordas, 2009).

To sum up, intergenerational transmissions inform of the specific characteristics of a family, but also about the cultural, social and historical aspects concerning the community they belong to.

In the following paragraphs, we will provide examples of intergenerational transmission, suggesting the existence of different ways to establish priorities and chose the most salient aspects for each group or family. Through different devices, families are “remembering together” (Meddelton and Edwards, 1990), functioning as an “integrated memory system” :

Collective memory works like a store of knowledge that goes back to a long time ago, beyond current knowledge. [...] These collective memories or “traces and afterlives” can follow people through their lives and be conveyed in a process of transmission from parents to children (Alinia, 2004, p. 158).

2. Remembering Together With Words : Narration Of The Migration Trip

When I was no longer a child, I asked my father if he came here by plane and he

answered "I wish I had! You don't know what I had to go through!". So, he told me about his horrible trip. It had been very difficult because he had come by land. He went to Istanbul by bus and then he hid in a boat with other people: only two or three of them survived⁴. (Young Kurdish girl, 17 years old)

Narrating the migration trip is an example of transmission from the first to the second generation of immigration. It is an opportunity to share emotions and to develop the inner relationship between parents and children, who can then make sense of their parents' decision to leave the original country. Revealing a dramatic story could promote a new intergenerational understanding and a way to overcome a "generational dissonance" (Zhou, 1997), namely the gap between parents and children of migration. Children, aware of their parents' story, have a much better understanding of their place in the family and also in the world (Lorenzoni, 2009). Often dramatic, these stories leave a mark on children, who may experience an "interior journey" – according to Marie Rose Moro (2002) – that might imply forms of anxiety and break-downs and deeply question their relationship with their parents.

However, this experience might also provoke a sense of gratitude and recognition towards their own parents. As soon as children know the travel experience, they can better cope with their roots and find a new form of maintaining their minority's traditions and values. However, not all parents choose to transmit this heavy baggage to their children. Parents' tales also present omissions, in an attempt to hide fears, hazards and the pains of migration from their children.

Discovering parents' experiences implies a fuller investment in family relations and leads to the development of a deeper bond, even when parents and children have lived far from each other for a long time, as in this case :

When my mother and I arrived at the airport and I came face to face with my father, I did not recognize him. After several years, I had forgotten him. Gradually, we re-discovered each other and we got used to one another, so that now when I go to Turkey it is really difficult for me to accept to leave him (since he can't come back to Turkey with us). Of course, I can't compare my pain with his. (Kurdish girl, 17 years old)

Words are, in this case, a crucial instrument in the process of the rediscovery of family members within the reunited families such as for Ala and her father, who have lived apart for a long

⁴ Interview realised on 28/05/2009 in Milan. All quotes are from the original Italian translated into English by Sarcinelli.

time. Getting to know the reasons why parents were far away for many years allows children to forgive them and to have a more mature view on the family story.

Often, when children get to know their family story, they decide to engage in collective actions to support the rights of their community in the original nation. According to Lagier, ‘parents’ migratory experience, the way their personal projects evolve, the transmission of their experience to children participates directly in the construction of representations and “subjective resources”: experiences kept at a distance through a reflexive process, integrated with individual competences become a “capital of personal experience” (Lagier, 2009, p.254). To sum up, words shape children’s perspectives on identity.

3. Remembering Together Through Silence: Collective Rituals

If you ask me why I am a Gipsy, I can't explain it. Only those who study would know. My father didn't tell me why I'm a Gipsy, my mother didn't study 'cause she was escaping the Nazis. They didn't have time to study. So, who will explain who I am to me, who made me, my roots? Other people tell us we are different. There must be a reason. Because they have studied. I don't understand why we are different from Italians. What makes Italians different from Gypsies? What do they do that differentiates them? People will say right away: we work, we pay taxes. You see? They will shut you up!⁵. (Italian national Gipsy women, 54 years old)

This woman states her desire to know her family and community history and claims that historical events and the lack of alphabetization prevented her parents from ensuring this transmission. Her generation had more difficulties in accessing transmission because of the historical period she was growing up in.

On the contrary, ethnographical examples from this community show how some Roma groups developed several strategies to transmit the minority memory and culture. In a context of strong repression, rituals and silences have become important ways to ensure intergenerational transmission. We will demonstrate how transmission and learning occur by imitation and “know-how” (Zehraoui, 2009).

If apparently little space is given to memory and to verbal recalls of family and community history, everyday life is full of ordinary and extra-ordinary actions devoted to the reproduction of memory. Throughout the year, several celebrations are held by each family on the anniversary of a

⁵ Interview realized on 14/10/2009 in Milan.

death, of an accident, or to celebrate the patron that protects that family. Eating practices are also ways to keep memory alive: family members (especially mothers) do not eat meat one day per week to remember an accident that occurred to another member, who risked his life and was saved. The aim of these rituals is to thank God or Saints for their protection, but they are also forms of "remembering together" (Meddelton and Edwards, 1990), meaning to unify the family and the community and to recall these family episodes.

Birth, unions, diseases and deaths are crucial moments in this regard. Rituals connected to these transitions are totally independent from State and institutions (for instance, their wedding celebration is not valid nor recognized in any State). These are ways to ensure transmission and strengthen family transnational ties, even though written accounts and oral tales are not present. Here is an example:

A cousin of Paola's father died in France. The cousin's body was carried from France to Italy, where a celebration was held in a Roma settlement and, finally, was transported to Croatia (where the family originates from) to be buried. A celebration will take place one year after the death, lighting a candle (each family in their own country, but at the same hour). This is to make sure that all crucial members of the extended family will participate in the ritual, since, for legal reasons, they can't all go back to Croatia.

On this occasion, Paola, 13 years old, explains the concept of mourning to me. Mourning lasts for a certain number of days according to the degree of kinship: Paola's mourning lasted 9 days, her father's 40 days and the widow's a year. Paola told me certain rules connected to mourning, for example: you must not listen to music and you must wear a black pin. A couple of weeks later, I ask Paola how her father was doing and if he was still sad. Paola answered that there was one week left to the 40th day of her father's mourning. Her answer showed the naivety of my question. We are not dealing with individual grief, but with a public ritual way of expressing mourning. (Extract from fieldwork notes, 15 and 26 June 2009)

In this case, Paola is "translating" to the researcher what has rarely been explicitly explained to her, but rather acted out in front of and together with her. Through these rituals, children are introduced to the sense of familyhood that unite the extended family whose members are living all over Europe.

As mentioned above, Roma are not a homogeneous minority and they do entail different

ways of leading with “liminal moments” (Van Gennep, 1981). However, in some cases researchers noted similarities among two or more groups, such as the fact of acting in silence, without using words or recalling the person. For instance, Williams (1993) describes the Manus rites as silent, rather than declared. He explains: ‘Silence appears as the most accomplished figure of neglect and as a memory that doesn’t suffer any fault. Neglect and memory coincide’ (Williams, 1993, p.27). The author states that commemoration, as it is organized, provokes the preservation of more and more intimate memories that in no way give rise to the construction of a communitarian memory, a saga-memory, an epic memory, a memory of the group as such [...]. We are tempted to say that the Manus chooses forgetfulness rather than memory. But forgetfulness is not an emptiness [...]. Manus’ memory actually exists, but it is a memory that doesn’t aim to explore the past or to accumulate knowledge (Williams, 1993, pp. 13-14).

Those forms of memory can be seen as “family relativity”, meaning ‘modes of materializing the family as an imagined community with shared feelings and mutual obligations’ (Bryceson and Vuorela, 2002, p.14). Through silent rituals, children become part of an extended network of transnational families, whose members ‘live mainly separated, but do hold a feeling of collective welfare and unity across national borders’ (Bryceson and Vuorela, 2002, p. 3), generating a simultaneity of diasporization and rootedness.

In both cases, namely Roma and Kurdish communities, we observe an intergenerational dynamic in which children and parents are engaged and share a delicate and painful inheritance. If Roma communities seem to prefer silences and rituals, Kurdish communities, who were denied the possibility to speak up in their original country, use mainly words to communicate their story to new generations.

4. Children taking the lead in transmission

Some scholars noted that the study of migration is far too adult-centered and children ‘remain in a peripheral and baggage-like conceptual space’ (Orellana *et al.*, 2001). These authors claim that age is often neglected as an organizing dimension of migration. This last part is devoted to the experience of the life of transnational minority children belonging to the “post-migration generation”. The children we met grow up with a strong sense of belonging to their original culture and feel a responsibility for memory transmission. Young adults recognize the important link between their roots and their present, aiming to actualize their traditions. In many conversations, they recalled a specific moment in their biography in which they have realized the importance of maintaining the history of their minority, not only as a familiar commitment, but also as a civic engagement. This could be interpreted as a form of “boundary event” (Twine, 1996), as it

constitutes the biographical boundary that marks the consciousness-raising of belonging to a transnational minority.

Generally, scholars argues that there is a gradual loss of collective memory in second and third generation of immigrants, because families transmits "museumized values" (Das Gupta, 1997). Instead, Abdellatif Chaouite (2007) talks of a "*mémoire vive*" that is transmitted, even without being anchored to a land and a normal life course. In this case, memory survives between generations.

Transmission and the education of transnational minority children is embedded in the transnational ties and intercultural roots of the family. According to Levitt and Glick Schiller :

Socialization and social reproduction occur transnationally in response to at least two social and cultural contexts. Even children who never return to their parent's ancestral homes are brought up in households where people, values, goods and claims from elsewhere are present on a daily basis. The generational experience [...] is based on actual and imagined experiences that are shared across borders regardless of where someone was born or now lives (Levitt and Glick Schiller, 2004, p.1017).

However, children and young people might feel 'caught between two nations, educational systems, and ways of growing up and conveys the risks of transnational childhood – feeling marginal in both places' (Orellana *et al.*, 2001, p. 583). This can lead to idealisations, refusals and distortions. In our study, this is also due to the juridical and cultural framework strongly shaping the post-migration generation growing in Italy. For instance, a 14 year-old boy who has just arrived in Italy from Turkey or Serbia, according to Italian law, has the same status as a 14 year-old boy of the same origin born in Italy. In fact, children of immigrants assume their parents' nationality. Italian law is based on an old conception of the nation, refusing to be an immigration receiving society and aiming to protect its descendants in the world. An old idea of citizenship based on belonging to a unique nation-state leaves room for new forms of citizenship conception (Zincone, 2006).

However, citizenship is not the only challenge in their lives. According to Andall (2002), how young people deal with their plural identity is one of the key issues they face. For instance, they might suffer from peer pressure and sometimes feel resentment toward their community. However, they reconstitute and redefine their social identifications over time (Rajiva, 2005). Nevertheless, 'self-awareness of their "bi-cultural" status imposes a choice between relativism and

rigidity' (Csordas, 2009). That is why children need to find a new way to be affiliated, which excludes the binary opposition between reproduction and refusal (De Villers, 2009).

Second generations' experience has to be explored beyond a binary idea of loss/revival of the memory, especially when it comes to transnational minorities. Very often, the younger generation assumes a "third approach" by selecting and conserving some aspects of their culture of origin and reinventing that by a personal style. We will present three different ways to deal with the origins: through "a network of secret stories", through "religious education among peers" and using "culture as a mother tongue".

A NETWORK OF SECRET STORIES

The process of transmission among Kurds is strongly linked to their particular history. Exile, forced separation, displacement, and otherness are some of the elements in Kurdish collective memory and consciousness. Issues such as "home", homeland, and relationship to the homeland are also strongly influenced by the discourse of Kurdish nationalism (Alinia, 2004).

Therefore, children of the Kurd minority develop an idea of "home" based on hesitations, ambivalences and the uncertain homeland. Some of them imagine "home" as the place of birth; others as their own diaspora community; others as the country of origin, once a peaceful country also for their community. They show an attachment to several places, such as Italy, Turkey, their birthplace, Kurdish Diaspora communities, and a hypothetical "Kurdistan".

Sometimes, children and young people access their parents' experiences through the Internet, where people can tell their stories without censoring interventions, as is the case for Kurds. For them, the network becomes an instrument to learn about abuses and deprivations suffered by their own community in Turkey.

We have a blog called *Edi Bese!* that means "That's enough!" in Kurdish. There we can tell stories of Kurds that are forbidden to be told in Turkey⁶. (Kurdish girl, 17 years old)

This network is not only a place to develop awareness of events, but also where people can actively participate and promote a "critical mass", even in the diaspora condition.

Stories are an example of "supports" of memory that enable to make sense and better represent young generations' present situation. Stories in the web, as well as stories found in books could be a way to become aware of their roots. According to Michèle Petit, "reading allow us to

⁶ Interview realized on 14/10/2009 in Milan.

live having a better understanding of our own and our parents' history, without coming back to a identity attached to the past" (Petit, 2010, p. 78). Petit claims that these young people could better sequence the stages of their history, integrating aspects of their culture of origin and of their parents' migration. These stories enable young people to better appropriate their heritage.

Besides reading, young people could also express their ideas and interpretation of familiar history by writing. Ala, a young woman who left Turkey when she was 8 years old, speaks about her dream: to publish a book about her uncle's dramatic experience of torture in Turkish prisons. She would like to write it in Italian not only because it is her first written language, but also as a document important in the struggle for Kurdish rights in European countries. Ala wants to translate the Kurd's claims in a new language, as many children of transnational minorities do. "Translating" is one of the intercultural competences of second generation immigrant youths in general, and it expresses the capacity to change frames and to express the same topic in other codes, both culturally and linguistically. It is not only a technical process, but an exercise that empowers and gives the ability to understand people from different cultures (Lotman, 2006). In this case, "translating" also means offering a new opportunity for the Kurd's struggle for rights.

For the same reason, Ala attends Kurdish community meetings in Italy as an activist. First of all, the Kurdish transnational community is a political community.

In Rome and in Venice there are two communities of Kurds from Turkey. Sometimes I attend their meetings mainly to speak about our people's situation. Kurds are denied and do not have a national identity. When I go to Turkey, I can't reveal my identity. Once, while in Turkey, my mother talked to a Kurdish teacher of mine in our language and another mother overheard them and informed the police. The teacher was laid off. He was a fantastic teacher! I don't know where he is now. Maybe he is living as a refugee in a European country⁷. (Kurdish girl, 17 years old).

Certain images of their childhood in the country of origin are alive in the memory of many young people belonging to transnational minorities. After a long time, they still recall the sense of pain, the necessity to hide their minority identity, and the fact that they belong to a secret community struggling for survival. Throughout the conversation, Ala described her and her parents' emotions about leaving their country :

We feel an inner pain and we need to tell someone about our situation. Certainly, my brothers and I don't live the same situation as our parents. My mother, for

⁷ Interview realised on 14/10/2009 in Milan.

example, lived the dramatic story of my uncle until his incarceration. When we arrived here, we were very sad, but also we felt a strong sense of liberation!⁸ (Kurdish girl, 17 years old).

Ala is aware of belonging to a generation of Kurds living in peace: she is able to build a future in Italy and thus she feels the responsibility to fight for rights of Kurds living in Turkey.

5. Religious Education Among Peers

The sense of liberation Ala expresses is similar to that of many young Copts from Egypt, living a situation of Christian minority inside a Muslim context (Cfr. Granata, 2010). Such is the case of Mino, born in Italy from Egyptian parents and now a catechist in his community. He speaks about the difficult experience of his parents' life in Egypt, which was characterized by a sense of insecurity, but also by the ongoing struggle to obtain places to meet and pray together :

It is very difficult to be a Copt in Egypt. We don't have religious rights and Christian people undergo strong discriminations. For example, the government today has only one Copt minister! In Egypt, it is easier to open a disco than a church, although a church is certainly less dangerous than a disco...I think that forbidding places to pray is the main discrimination that Copts suffer in Egypt⁹ (Copt boy, 23 years old).

Young Copts from Egypt are very active inside their religious communities and they strongly believe in the transmission of Christian roots to new generations. For example, Mino translates religious songs into Italian, aiming to bring children closer to their tradition. According to Roy, if parents tend to transmit cultural identity markers, children increase religious markers at the expense of cultural ones, in order to reconcile their plural belonging both to the religious minority and to the host society (Roy, 2009).

Besides the discriminatory experience of their parents, Copt children have to face the social and political climate in Italy. In particular, they constantly need to justify and present their complex identity, which is very often mistaken or simplified: for instance Mino spends a lot of time explaining that he is neither a Muslim (even if Egyptian), nor a Catholic (even if he is a Christian). Many young people state that their identity has been formed by this continuous and daily process of explanation and expression of their identity, answering questions about their origins to peers and to

⁸ Interview realised on 14/10/2009 in Milan.

⁹ Interview realized on 16/06/2009 in Milan.

other people.

Michael, another young Copt, described the role his community play in his life, he told me that people generally ignore the presence of a Christian community in Egypt and that his classmates identify Egypt with Islam. For this reason, it has been very important for him to attend a Copt community, in order to build his social and personal identity.

I am sorry to hear that lots people don't know what a Copt is. Since we come from Egypt, people think we are Muslims and that we observe fasting during Ramadan. Why would I fast if I am a Christian?! I explain to them that there are few differences between Catholic and Copt Christians. We have a stronger rituality and religiosity, but it is basically the same¹⁰. (Copt boy, 21 years old)

Among the Copts, the children are taught the differences between themselves and both the Italian secular identity and the Muslim Egyptian identity. In that way they learn how to explain who they are to people :

A Copt child grows up between two different worlds : one is Eastern and very Christian (family and community), and the other one is Western (school and friends). It is really difficult for a child to understand where he belongs. During some periods, he would like to be simply Italian, go to discos and feel "white" like his schoolmates. During other periods, he feels that his inner Copt identity is stronger¹¹. (Copt boy, 21 years old)

As Michael explains, there is not a univocal identity strategy, but the change of lifestyle of children and young people during their growth and the community experience play a key-role in this process :

In my case, I found all my answers in the Copt Church. There, my friends are like me, we share the same condition, growing up in Italy belonging to an Egyptian Copt family. There I found "my world", where I don't feel a stranger any longer. For this reason, I think it is very important to bring children up within the church, so they can discover that they are not alone¹². (Copt boy, 21 years old)

Unlike Michael, many children and young people are not able to explain their minority to

¹⁰ Interview realized on 11/07/2009 in Milan.

¹¹ Interview realized on 11/07/2009 in Milan.

¹² Interview realized on 11/07/2009 in Milan.

their peers and they can feel like strangers in their own land. Odette, a young Copt girl, explains that she would like to be questioned about her future and dreams and not always about her origins :

Nobody asks me what I do, what I like, but always where I come from. When I answer “from Egypt”, they immediately think that I am Muslim and they ask me why I don’t wear the Islamic veil. They always ask me about my roots, I don’t mind, but I would prefer hearing other questions instead of those concerning my past. We are young and we have the future ahead of us!¹³ (Copt girl, 19 years old).

5.1. Culture As A Mother Tongue

If the struggle for social and cultural transmission is present in all minorities, this is particularly difficult when it comes to the identity of *romanès* because of the very negative stereotypes and moral judgments surrounding these minorities. According to the historian Luca Bravi (2009), there is a *continuum* before and after World War Two in the tentative by civil society and the State to re-educate Roma population, while maintaining them segregated from Italian society. In particular, there has been a strong ‘condemnation of Gypsy child-rearing practices’ because of ‘no signs of parental supervision or any sort of education in practical or vocational skills’ (Costarelli, 1993).

Common representations of Roma often lead these communities to develop strategies in order to appear morally worthy, such as hiding their identity and appearing conformist to mainstream culture (Sarcinelli, 2012). The Roma woman, cited in the previous part, recalled that as a young girl working in a restaurant she had to pretend she wasn’t a Roma and that her cousins (married to two non-Roma Italians) don’t talk to her in public for the same reason.

To preserve their identities Roma parents need to transmit to their children a strong sense of belonging to their community while, at the same time, teaching them how to hide their identity. Hence, Roma ideology and politics of identity are based on a practical ontological distinction between Roma and non-Roma (called *gagjés* in Roma language, *romanès*), although this doesn’t prevent them from being constantly immersed in local non-Roma societies. This has a decisive influence on child rearing and educational practices: language is the first instrument used to transmit this ideology to the children.

Secondly, children learn how to distinguish between Roma and non-Roma cultural and social norms, such as deciding which cultural behavior is appropriate in front of different groups.

¹³ Interview realized on 2/05/2009 in Milan.

Children often have two names, one to use at school and with non-Roma and the second at home and in the community, which is helpful in choosing the most appropriate presentation of self in each social world. Since there is a strong protection of privacy versus majority population (Cossée, 2002), children are taught what information is to be shared out of the community. Hence, they learn to keep secrets, at the cost of giving inexact information, lying, or staying silent. This behaviour, which an external observer might interpret as lying, is actually their way to show loyalty to their family and group.

However, the values and strategies of the parents are not automatically reproduced by the children. Quite on the contrary, the youngest generations redefine the social boundary between the self and other.

Many children expressed their sense of belonging to the Roma community and family networks. Children often call Roma social practices "their language". Alessandro, 9 years old, used the expression "to eat food in their language", defining what he eats at home and in the community. Penelope, 10 years old, asked to the researcher if she was able to dance "in their language". While children cognitively distinguish the three spoken languages, namely Italian, *romanès* (their mother-tongue) and slave (that they understand a little bit, but don't speak), they do not perceive clearly the difference between their parents' 'home-land' culture and their minorities' culture.

The recent suppression of visas for Serbian citizens makes it easier for these families to visit their "home country", especially the wealthier ones. When Alessandro's mother told of their plan to visit home with the children during the summer, Alessandro stated that Yugoslavia is ugly. His mother replied that he doesn't know that they have real houses because he has never been there. She added that Alessandro likes Italy simply because he was born here. The following summer the whole family, except Alessandro's 13 year old sister, went to Serbia. She had to stay home to take care of the house under the supervision of other relatives. She said she preferred to stay in Italy and enjoy a little bit more freedom than when her family is there. Her main preoccupations are related to "here-and-now". On the contrary, Alessandro's 14 year old brother really enjoyed the visit "home", where Serbian and Roma live together. He finally put a face on many names he had heard throughout his childhood. In this case, both the socio-economic status of the family, gender and generation are crucial factors in determining children's view on and relation to their parents' "home-land", as we can observe by analyzing these siblings' experiences. Alessandro's family is rather respected by local non-Gipsy population and her sister is one of the first girls in the community who attends junior high school. Her everyday life is quite connected to the city she is growing up in. Other families are less stable and moved a lot more in Europe, living in much worse condition. Therefore, many girls didn't have the chance to get in touch with local population as she

does.

However, this family (and others of the same network) still talk of Yugoslavia, although they are now Serbian or Croatian citizens. If the migrant generation consider it their home-land (as we can notice both by symbolic and social practices), the post-migration generation doesn't show an attachment to the country (they often never visited), but feel attached to the network of families. Henceforth, we can see that their home country is something like an "imaginary territory" (Zerhraoui, 1994) for both generations. In the end, what really counts for them is the network of families they belong to and that are highly present in their lives, moving to participate in moments of "remembering together", such as weddings, festivities and funerals.

Conclusions

Towards a new idea of transmission

This article tackled the question of intergenerational transmission of family history and sense of belonging of minority groups among three transnational minorities living in Milan. Our investigation aimed at understanding whether transnational minorities present specific ways of intergenerational transmission. In the first part of the article, we showed different ways of adult transmission (from oral accounts to rituals based on "remembering together"), where words and silences, "sayable" and "non-sayable" events play specific roles. In the second part of the text, we analyzed how children and teenagers perceive and receive transmission.

Transmission of lived experiences of migration from parents to children is not a linear process, especially in minority groups. Moreover, migrations and displacement make it more complex. Migrant communities had to re-negotiate relationships with the host society and new generations are growing up in new environments, despite living in rather segregated settlements. This seems particularly true when it comes to migrant minorities.

Despite the different modalities, we argue that intergenerational transmission among transnational minorities shows specific traits that distinguish this kind of transmission from that of other migrants for several reasons. In fact, transmission plays a different role in families belonging to majority groups (both migrant and non migrant), but also in minorities that haven't experienced migration. This difference lies in the kind of identity and sense of family that characterize migrant transnational minorities. In fact, the relationship these minorities have with the different countries goes beyond the transnational perspective on migration and 'rejects the long-held notion that society and nation-state are one and the same' (Levitt and Glick Schiller, 2004).

Memory have traditionally been studied assuming that sharing an identity means to partake

in a given space and a given time. Moreover, a binary approach made a distinction between "atavistic cultures" typical of European societies and "composite cultures" referring to minorities' cultures (Glissant 1998). In the last decades, social sciences draw their attention to the fact that everyday identities are always relational (Clifford 1998).

The case of transnational minorities deeply questions the presumptions of identity based on the correspondence between one nation, one language, one culture and one territory and helps us to rethink the traditional idea of identity. In this case, binary notions of home-land and host-land need to be revisited, without neglecting the role the two countries may play in transnational minorities' lives.

However, a new way of thinking of identity and society, extremely disjointed from nation-state, will be helpful in understanding why such a vivid memory and identity transmission is present among these transnational migrant minorities. To ensure group survival, intergenerational transmission among transnational minorities seems to be a crucial element of family life. It seems urgent to rethink the very notion of transmission, avoiding traditional Western views of transmission as anchored in accounts and stories.

All through history, transnational minorities have shown a great capacity to integrate external elements into their own culture and system, while always maintaining a clear distinction between them and the majority society. As part of the transmission, parents pass on to the youngest generation their intercultural roots, which helps them to make sense of their plural belongings.

Young people play a significant role in the development of transnational minority communities, although this may vary according different social characteristics, such as gender, the socio-economic situation of the family and their involvement in the community, age, life stages and "generational cohorts" (Portes and Rumbaut, 2005). This key-group integrates with both their "new" and traditional cultures and seem emblematic of intergenerational dynamics and plural backgrounds.

References

- Alinia, M. (2004). 'Spaces of diasporas. Kurdish identities, experiences of otherness and politics of belonging', *Göteborg Studies in Sociology*, 22: 45-92.
- Andall, J. (2002). 'Second Generation Attitude? African-Italians in Milan', *Journal of Ethnic and Migration*

- Studies*, 28(83): 389-407.
- Assman, J. (1997), *La memoria culturale. Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche*. Torino: Einaudi.
- Basch, L.; Glick-Schiller, N. and Szanton-Blank, C. (1994). *Nations unbound: Transnational projects and the deterritorialized nation-state*. New York: Gordon and Breach.
- Bravi, L. (2009), *Tra inclusione ed esclusione. Una storia sociale dei Rom e dei Sinti in Italia*. Milano: Unicopli.
- Bryceson, D. and Vuorela, U. (2002). *The transnational family. New European frontiers and global network*. Oxford/New York: Berg.
- Chaouite, A. (2007). *L'interculturel comme art de vivre*. Paris: L'Harmattan.
- Choron-Baix, C. (2000). 'Transmettre et perpétuer aujourd'hui', *Ethnologie française*, 30(3): 357-360.
- Clifford, J. (1998). *The Predicament of Culture: Twentieth Century Ethnography, Literature, and Art*, Harvard: Harvard College.
- Cosée, C. (2002). 'Familles tsiganes et protection de l'intimité', *Ethnologie Française*, 32(1): 49-59.
- Costarelli, S. (1993). *Children of minorities. Gypsies*. Florence: Unicef, Innocenti Studies.
- Csordas, T. J. (2009). 'Growing up Charismatic : morality and spirituality among Children in a Religious Community', *Ethos*, 37(4): 414-440.
- Das Gupta, M. (1997). 'What Is Indian About You?: A Gendered, Transnational Approach to Ethnicity', *Gender and Society*, 11(5): 572-96.
- Delcroix, C. (2009). 'Transmission de l'histoire familiale et de la mémoire historique face à la précarité', *Migration société*, 21(123-124): 143-158.
- Detienne, M. (2000). *Comparer l'incomparable*, Paris: Seuil.
- Fabietti, U.; Matera V. (1999), *Memorie e identità. Simboli e strategie del ricordo*. Roma: Meltemi, Gli Argonauti.
- Faist, T. (2000). *The Volume and Dynamics of International Migration and Transnational Social Spaces*. Oxford: Oxford University Press.
- Glick Schiller, N.; Basch, Szanton, L. and Blank, C. (1992). 'Towards a transnazionalization of migration: Race, class, ethnicity and nationalism reconsidered' *The Annals of the New York Academy of Science*, 645: 1-24.
- Glissant, E. (1998). *Poetica del diverso*, Roma: Meltemi.
- Granata, A. (2011). *Sono qui da una vita. Dialogo aperto con le seconde generazioni*. Roma: Carocci.
- Granata, A. (2010). 'Di padre in figlio, di figlio in padre. Il ruolo innovativo delle seconde generazioni nelle comunità religiose di minoranza', *Mondi migranti*, 3: 87-100.
- Lagier, E. (2009). 'Les transmissions du rapport à l'engagement politique chez les enfants de migrants', *Migrations Société*, 21(123): 241-55.
- Levitt, P. and Glick Schiller, N. (2004). 'Conceptualizing Simultaneity: a Transnational Social Field Perspective on Society', *International Migration Review*, 38(145): 595-629.

- Levitt, P. and Waters, M. C. (2002). *The Changing Face of Home. The Transnational Lives of the Second Generation*, New York: Russell Sage Foundation.
- Lorenzoni, E. (2009). 'Appartenance identitaire en migration: marocaines en France et en Italie', *Migrations Société*, 21(123): 225-39.
- Lotman, J. M. (2006). *Tesi per una semiotica delle culture*. Roma: Meltemi.
- Middleton, D. and Edwards, D. (1990). *Collective Remembering*. London: Sage.
- Moro, M.R. (2002), *Enfants d'ici venus d'ailleurs. Naître et grandir en France*, Paris: La Découverte.
- Neurburger, R. (1995). *Le mythe familial*. Paris: ESF.
- Orellana, M. F.; Thorne, B.; Chee, A. and Wan, S. E.; (2001). 'Transnational Childhoods: The participation of Children in Process of Family Migration', *Social Problems*, 48(4): 572-591.
- Petit, M. (2010). *Elogio della lettura*, Ponte alle Grazie: Milano.
- Portes, A. and Rumbaut, R. (2005). "The second generation in early adulthood (special issue)", *Ethnic and racial studies*, 6: 983-1214.
- Rajiva, M. (2005). 'Franchir le fossé des générations. Explorer les différences entre le parents immigrants et leur enfants nés au Canada', *Thèmes Canadiens*: 27-31.
- Roy, O. (2009). *La santa ignoranza. Religioni senza cultura*, Milano: Feltrinelli.
- Sarcinelli, A. S. (2011). 'Ce que tolérer veut dire. Une "quasi-exclave" habitée par des Roms aux portes de Milan', *Géocarrefour*, 86(2), (En ligne) mis en ligne le 15 novembre 2011. URL : <http://geocarrefour.revues.org/org/8241>.
- Sarcinelli, A. S. (2012). Des gamins en colère, perdus, sans espoir. Enfance rom entre compassion et mise à distance, in : Fassin, D. and Eidelman, J., *Economies morales contemporaines*, Paris: La découverte: 193-211.
- Twine, F. W. (1996). 'Brown Skinned White Girls: Class, Culture and the Construction of White Identity in Suburban Communities', *Gender, Place and Culture*, 3(2): 57-72.
- Van Gennep, A. (1981). *Les rites de passage. Etude systématique des rites*. (1909), Picard.
- Vertovec, S. (2004). 'Migrant transnationalism and modes of transformation', *International migration Review*, 38(3): 970-1001.
- Williams, P. (1993). *Nous, on n'en parle pas. Les vivants et les morts chez les Manouches*. Paris: Editions de la Maison des sciences de l'homme.
- Zehraoui, A. (2009). 'Transmission intergénérationnelles au sein des familles franco-maghrébines: portée et limites', *Migrations Société*, 21(123-124): 195-204.
- Zhou, M. (1997). 'Growing up American: The Challenge Confronting Immigrant Children and Children of Immigrants', *Annual Review of Sociology*, 23: 63-95.
- Zincone, G. (2006). *Familismo legale. Come (non) diventare italiani*. Roma-Bari: Laterza.

Réfugiés espagnols en France. L'évolution des discours mémoriels.

Federica Luzi

Doctorante en Anthropologie à l'EHESS - LAHIC

Résumé

L'histoire des réfugiés espagnols en France, au début des années 2000, sort de la dimension familiale et individuelle dans laquelle elle fut longtemps confinée. A travers le travail de mémoire d'associations naissantes de fils et filles de réfugiés, cette partie d'histoire commence à s'imposer dans la société française. Les institutions politiques, notamment quand elles sont locales et régionales, s'impliquent progressivement dans ce processus de patrimonialisation, en contribuant, avec les associations de descendants, à la diffusion de représentations déterminées et d'interprétations de cette histoire. Ce processus de re-narration collective de l'histoire des réfugiés espagnols en France semble dessiner une vraie parabole mémorielle, qui traverse trois phases commémoratives : l'anniversaire de la libération en 2004, l'exil en 2009 ainsi que la seconde république espagnole en 2011. A travers une analyse diachronique de ce processus, nous voudrions proposer une première réflexion sur la transformation des enjeux liés à cette mémoire, à la fois identitaires et politiques.

Mots-clés : mémoire, identité, anthropologie, enjeux mémoriaux, réfugiés espagnols

Abstract

From 2000, the history of the Spanish refugees in France has left the family and individual dimension in which it was constricted. Thanks to the effort of the new associations of sons and daughters of the refugees, this history starts to be recognized within French society. Political institutions - particularly local and regional ones - have committed to support the work of recognizing this heritage, cooperating with the associations of descendants to support the spread of some representations and interpretations of this history. This process of re-narration of the history of Spanish refugees in France seems to design a memory trajectory, which goes through three commemorative phases: the anniversary of liberation in 2004, the one of the exile in 2009 and the other of the second Spanish republic in 2011. Throughout a diachronic analysis of this process, we would like to focus the attention on the identity and political stakes connected to this memory.

Keywords : Memory, identity, anthropology, stakes of memory, Spanish refugees.

Introduction

L'exil espagnol en France de 1939 a été un moment significatif de l'histoire du pays. Les régions du sud-ouest : le Midi-Pyrénées, le Languedoc -Roussillon et l'Aquitaine ont été les plus concernées par ce phénomène, qui a marqué ce territoire d'un point de vue social, culturel et politique. En l'espace de quelques semaines, entre le 26 janvier et la fin du mois de février 1939, plus de 475 000 personnes se sont pressées à la frontière pyrénéenne afin de fuir les troupes franquistes. Les autorités françaises, conduites par le Gouvernement Radical d'Edouard Daladier, n'ont pas eu d'autre choix que d'accueillir tant bien que mal ces soldats en armes, combattants internationaux, femmes, enfants et blessés. Les civils ont été progressivement conduits de la frontière aux centres d'hébergement répartis dans toute la France, tandis que les militaires ont été envoyés sous bonne escorte dans des camps d'internement installés à la va-vite dans différents départements du sud-ouest de la France, dans lesquels ils sont restés quelques mois voire plusieurs années.

Pendant les premières années de l'exil, les réfugiés récreent les structures politiques espagnoles et organisent des réseaux de solidarité, dans l'espoir obsessionnel d'un retour en Espagne qui ne se réalise jamais. L'espoir laisse la place à la désillusion pour la première génération qui continue alors à vivre en France tout en se revendiquant encore et toujours espagnole. La majorité des fils et les filles des réfugiés évolue dans le milieu espagnol très dynamique du sud-ouest du pays, en particulier dans des villes comme Toulouse, considérée comme le berceau de l'exil espagnol, et à ce titre très fortement marquée par cette immigration, tant d'un point de vue culturel qu'associatif et militant. Les exilés mettent en place des espaces où ils reconstruisent et transmettent leur culture à travers différentes activités : réunions politiques, création artistique, théâtre, chorales, fêtes.

Malgré la forte influence de la culture espagnole chez ces descendants, la société française absorbe cette présence autre dans son tissu social, en faisant de ces fils et filles d'exilés, notamment par le biais de l'école républicaine, des citoyens français. Avec le passage des années, l'existence de cette altérité intérieure, à la fois historique, politique et culturelle, semble cependant réapparaître dans l'espace public du sud-ouest de la France à travers une « accélération commémorative » selon l'expression de l'historienne Laure Teulières (2006) qui affirme que « si la renaissance d'une culture commémorative [a] commen[cé] au milieu des années 1970 dans une mouvance associative espagnole, cette activité n'a pris que récemment une ampleur significative ».

A partir de la fin des années 1990, dans le sud-ouest, on assiste à la création de nombreuses associations de descendants de réfugiés espagnols, dont l'objectif est la promotion de la mémoire de cette partie de l'histoire française et régionale, quasiment inconnue du grand public français, afin d'en revendiquer la dignité¹. Ces associations commencent à se mobiliser à un niveau local pour transmettre la mémoire de l'exil espagnol et notamment le passage des réfugiés dans les camps d'internement français, en organisant de manière autonome les premières expositions pédagogiques et les premières commémorations. Au-delà de ces premières initiatives publiques, on assiste à une prise de conscience des descendants de cet exil, qui, du fait du vieillissement ou de la disparition des parents, commencent à se rencontrer et à créer des espaces de partage de leurs expériences individuelles et familiales. Ils construisent, petit à petit, une manière collective de raconter leurs propres expériences individuelles face aux sociétés françaises et espagnoles, à travers leur travail de mémoire.

1. Libération, exil et République : trois références clés dans la construction de la mémoire des réfugiés espagnols.

Ce processus de redécouverte et de re-narration collective de l'histoire des réfugiés espagnols en France, de 2000 à aujourd'hui, semble dessiner une vraie parabole mémorielle qu'on peut décrire selon les différentes thématiques qui se sont succédées dans les commémorations : libération, exil et République.

L'évolution des engagements mémoriels des associations de descendants de réfugiés espagnols ne s'exprime pas seulement à travers le passage d'une thématique à une autre. D'autant plus que les sujets historiques abordés successivement par les associations répondent d'une cohérence historique qui impose différentes intervalles de temps commémoratifs et symboliques : 1944-2004, 1939-2009, 1931-2011.

Les discours mémoriels qui habitent le travail de mémoire, les commémorations et les initiatives de types variés, semblent dans tous les cas être en évolution continue. En effet, on assiste à la modification des usages de l'histoire, à la transformation des enjeux politiques de cette mémoire collectivement revendiquée et à une progressive sectorisation de la mémoire des réfugiés espagnols. Ainsi, l'engagement progressif des institutions politiques dans le travail de mémoire sur les réfugiés espagnols contribue à complexifier et à modifier un discours mémoriel. Ce dernier devient de plus en plus le produit d'une négociation entre différentes représentations de l'histoire et différents intérêts dans le présent. Les sujets promoteurs de mémoire au centre de

1 On prend ici en compte le phénomène collectif de resurgissement de cette mémoire, en omittant les réflexions sur la mémoire individuelle des descendants et son rôle dans la constitution identitaire du sujet, qui est un des autres axes de notre recherche de thèse.

cette négociation sont notamment les associations de descendants, les institutions politiques locales et les institutions scientifiques. En faisant volontairement ici abstraction du rôle joué par les chercheurs et les institutions universitaires dans la construction de la représentation du récit historique, nous voudrions nous pencher sur l'action des deux autres protagonistes. Différemment engagées dans ce travail de mémoire, les associations et les institutions politiques sont le moteur de ce processus mémoriel. Les associations, qui réunissent beaucoup de fils et filles de réfugiés espagnols, organisent depuis leur création un certain nombre d'initiatives de commémoration : des rendez-vous désormais fixes à forte valeur symbolique (comme la marche sur la plage d'Argelès-sur-Mer) et de multiples initiatives telles que des expositions et des conférences. Les institutions politiques locales (mairies, départements et régions), en réponse à ce mouvement mémoriel spontané qui acquiert une importance et une audience certaines dans les régions du sud-ouest à forte présence espagnole, s'impliquent de plus en plus dans ce travail de mémoire. Elles participent et prennent la parole pendant les commémorations organisées par les associations et appuient leur travail de mémoire soit financièrement, soit en contribuant à lui donner un bon écho médiatique, à travers la presse et les médias locaux. De plus, les institutions se font elles-mêmes promotrices d'événements, comme par exemple, des expositions ou des inaugurations de plaques. Elles semblent donc prêter une attention toujours majeure, dans le cadre de leurs politiques mémorielles, à l'histoire des réfugiés espagnols.

Cet article propose une première réflexion sur la fièvre mémorielle qui s'est développée autour de l'histoire des réfugiés espagnols en France d'un point de vue diachronique. Il s'agit donc d'explorer à travers cette perspective les parcours de ce travail de mémoire, la transformation des représentations, des mobilisations et l'élargissement progressif des sujets promoteurs.

L'analyse est structurée en trois parties en suivant les traces des transfigurations des enjeux mémoriels dans les trois différents cycles commémoratifs des dernières années, qui coïncident avec les anniversaires de la libération de la France (1944), de l'exil (1939) et de la proclamation de la seconde république espagnole (1931). Cette analyse se développe à partir des réflexions produites lors des observations participantes pendant les commémorations organisées de 2009 à 2011 dans le sud-ouest de la France. Les discours prononcés pendant les commémorations et des extraits d'entretiens réalisés avec les fils et filles de réfugiés et les représentants des institutions politiques engagées dans le travail de mémoire viennent aussi illustrer le propos.

1.1. Libération : inclusion des réfugiés espagnols dans l'histoire nationale

L'histoire des réfugiés espagnols en France, leur exil et leur engagement dans la Résistance est restée longtemps méconnue et absente de la mémoire collective française. La mémoire des camps a été promptement occultée par l'État et estompée par les autres mémoires tragiques du XXe siècle, avant d'y ressurgir dans les toutes dernières années. Quant à l'oubli historique de la participation des républicains espagnols à la libération de la France, comme l'écrit l'historienne Geneviève Dreyfus-Armand (1999, p. 359) :

[il] tient notamment à la manière dont la France a écrit sa propre histoire et à la manière dont les mémoires dominantes de l'après-guerre, la mémoire gaulliste et communiste ont méconnu ou minimisé la participation des étrangers à la Résistance pour faire prévaloir l'image d'un large consensus national contre l'occupant nazi.

Par ailleurs, engagés dans la lutte antifranquiste et dans l'activité politique, les réfugiés de toutes tendances ne se sont pas penchés sur un travail de mémoire. De plus, de 1950 à 1970, dans le cadre de la guerre froide, les organisations communistes et l'Amicale des anciens FFI (Forces françaises de l'intérieur)² et des résistants espagnols, qui étaient les principaux instigateurs de la mémoire de la lutte armée autonome dans la résistance, ont été interdits et forcés à la clandestinité par l'État. Trente ans après, à l'occasion des grandes célébrations du 50^{ème} anniversaire de la Libération, la persistance du mythe de la France résistante ne permet pas aux guérilleros ni aux autres groupes de résistants espagnols de se voir reconnaître leur place dans l'histoire nationale. Comme l'affirme Laure Teulières (2006) :

Au plan national, le 60^{ème} anniversaire de la Libération a été pour la première fois le motif d'une reconnaissance d'envergure envers le rôle des guérilleros et, par extension, envers l'histoire et l'apport de cet exil.

Il faut donc attendre dix ans de plus pour que soit reconnu l'engagement des guérilleros espagnols. L'anniversaire de la Libération de 1944 canalise l'intérêt des anciennes Amicales et des associations naissantes de réfugiés autour des mémoires de l'engagement des Espagnols dans la Résistance. Par ailleurs, l'implication des institutions politiques dans le travail de mémoire, notamment en 2004, la municipalité de Toulouse et le Conseil Régional de Midi-Pyrénées, contribue à la création d'une certaine légitimation de l'histoire des réfugiés espagnols dans la société française. Ainsi, la participation des Espagnols à la Libération semble donc trouver une

2 Le FFI est le nom donné en février 1944 à l'ensemble des forces de résistance intérieure françaises à savoir l'Armée secrète (gaulliste), les Franc-Tireurs et Partisans (communistes) et l'Organisation de résistance de l'Armée (giraudiste). Source : Encyclopédie Universalis

place dans l'histoire nationale et notamment dans l'histoire locale. La question de l'autonomie de la lutte espagnole pendant la Résistance, toujours revendiquée par les Amicales des guérilleros en France, est occultée par un projet de politique mémorielle plus ample. Le caractère héroïque de la lutte des Espagnols qui représente selon Geneviève Dreyfus-Armand « l'un des mythes fondateurs de l'identité collective de l'exil espagnol » (1999, p.360) est encore vivant dans les récits individuels et collectifs des descendants. Toutefois, au cours du processus d'inscription de cette mémoire dans la société française, cet héroïsme est encadré dans une narration historique plus large. L'inclusion de cette mémoire dans l'histoire française n'est pas créatrice de conflits, mais, au contraire, semble répondre progressivement à l'impératif historique d'affirmation de la citoyenneté, valorisant l'intégration exemplaire de l'immigration espagnole. Il faut néanmoins souligner que ce phénomène de légitimation de la mémoire espagnole et cette représentation de l'histoire tient une place beaucoup plus importante dans le sud-ouest de la France qu'au niveau national.

Avec les commémorations du 60^{ème} anniversaire de la Libération, qui témoignent pour la première fois de l'investissement des institutions politiques locales à côté des associations de descendants, débute un processus de légitimation sociale de l'histoire des réfugiés espagnols qui se développe dans les années à venir. Pour la première fois, cette partie d'histoire sort du cercle des réfugiés espagnols. En 2004, à l'échelle locale, différentes initiatives sur la mémoire des réfugiés espagnols sont menées : à Toulouse, une journée commémorative et un colloque sont organisés par l'Amicale des anciens guérilleros espagnols de France ; dans les Hautes-Pyrénées, le Conseil général réalise une exposition et un film documentaire ; à Montauban se déroule une manifestation en l'honneur de Manuel Azaña ; dans l'Aude, un hommage est rendu par le Conseil général sur le site de l'ancien camp de Bram ; et en Tarn-et-Garonne, sont organisées des manifestations et des expositions sur le camp de Septfonds. Le Conseil Régional de Midi-Pyrénées s'implique aussi dans la célébration de l'exil espagnol en appuyant la proposition extérieure d'un professionnel de la culture, José Jornet, d'un « projet d'hommage officiel suivi d'un contenu pédagogique »³. Préparé avec la collaboration des associations espagnoles, cet hommage officiel de la Région prend la forme de différentes actions mémorielles comme la réalisation d'une prestigieuse publication *Républicains espagnols en Midi-Pyrénées : exil, histoire et mémoire* (Jornet et al., 2004), l'organisation d'un cycle de conférences et d'une exposition pour le grand public « Il était une fois la République espagnole ». L'hommage est consacré par une soirée inaugurale, le 19 novembre 2004, avec la présence du président de la

³ Jornet, José, « il y était une fois la République espagnole... » : un projet d'hommage officiel développé par la Région Midi-Pyrénées, extrait du site du laboratoire FRA.M.ESPA de l'Université de Toulouse II le Mirail : <http://framespa.univ-tlse2.fr>

Région Martin Malvy et Pasqual Maragall, Président de la Generalidad de Catalunya, le maire de Barcelone et quelques 1000 personnes. L'histoire des réfugiés espagnols commence donc à s'affirmer dans l'espace public et apparaît dès lors transformée par les impératifs discursifs de l'Etat. A ce titre, elle est reconnue dès lors comme partie intégrante de l'histoire officielle nationale.⁴

1.2. Exil : du héros à la victime et l'émergence d'une nouvelle identité imaginaire

La deuxième phase de ce processus mémoriel coïncide avec le 70^{ème} anniversaire de l'exil de 1939. En 2009, on assiste à une intensification de ce phénomène commémoratif, qui est de plus en plus caractérisé par l'implication plurielle des associations de descendants et des institutions locales, en particulier de la région Languedoc-Roussillon⁵. Nombreuses ont été les initiatives consacrées à exposer dans l'espace public la mémoire des camps de « concentration » dans le sud-ouest de la France (inaugurations de plaques, marches symboliques, expositions, création de monuments, etc.). Par ailleurs, il semble juste de réfléchir à trois aspects de cette deuxième phase mémorielle, qui rendent compte des modifications des enjeux liés à la pratique commémorative : le glissement sémantique des termes de « vainqueurs/héros » vers le terme de « victime », les instances identitaires des descendants et les enjeux politiques des institutions.

Le caractère mythique de l'histoire des réfugiés espagnols, élaboré par les associations, domine encore les discours commémoratifs, mais il revêt des connotations très différentes. Nous constatons la coexistence de deux représentations des exilés espagnols. L'image traditionnelle des réfugiés héros et vainqueurs moraux continue à exister. Les descendants reprennent le discours que l'historien François Godicheau définit comme « le lieu commun le plus réputé depuis la guerre elle-même [...] forgé par la propagande républicaine » (2007, p. 90), selon lequel le conflit espagnol serait la répétition générale de la deuxième guerre mondiale. Ainsi, ils interprètent l'engagement des Espagnols dans la Résistance comme la continuité naturelle de leur lutte, en leur attribuant une extraordinaire clairvoyance politique, qui leur aurait permis de comprendre la portée européenne des événements. Dans cette optique, l'exil et ses pérégrinations ne sont, comme l'affirme un interviewé, qu'un passage: « Il faut que ces images-là [de souffrance], dans leur beauté tragique si tu veux, il faut qu'elles soient situées... Entre ce qu'il y a devant, ce qu'il y a

⁴ Au cours de la rédaction de cet article, le 25 aout 2012, pour la première fois, les républicains espagnols ont été officiellement invités par le Président de la République Française à la cérémonie de commémoration de la libération de Paris.

⁵ En 2009 la Région Languedoc-Roussillon a fait de la retirada, nom qui définit l'exil espagnol de 1939, un des thèmes principaux du travail de la Direction de la Culture et du patrimoine.

derrière. »⁶ Du côté institutionnel, nous avons comme exemple de cette représentation des réfugiés, le discours tenu en 2009 par Georges Frêche, alors président de la région, à l'occasion de l'inauguration du mémorial du camp de Bram.

Vous, les républicains espagnols vous avez perdu une bataille mais vous n'avez pas perdu la guerre, regardez, vous n'avez pas pleurniché éternellement sur les camps et sur la *retirada*, songez à tout ce qu'il y a eu après, toutes les victoires qui sont venues après, dans les maquis en France en 42-44, la moitié des maquis du Sud c'étaient des républicains espagnols qui sont sortis des camps les armes à la main pour reprendre le combat contre le fascisme.⁷

A cette représentation des réfugiés héros et vainqueurs va se superposer celle des réfugiés victimes. Pendant les célébrations de 2009, la souffrance s'impose comme un paradigme mémoriel. Les événements sont plutôt narrés de manière tragique, détaillant la difficulté de la vie dans les camps et le drame existentiel de la condition d'apatrides qui prennent plus d'espace dans les discours publics. Les femmes et les enfants font irruption dans la mémoire blessée comme nouveaux sujets de l'histoire. On parle de devoir de mémoire, en encadrant l'histoire des réfugiés espagnols dans le cadre des grandes tragédies du XXe siècle, prenant la Shoah à la fois comme « un modèle de construction de la mémoire » (Wieviorka, 1998, p.16) et comme un élément de confrontation.

Un deuxième aspect des commémorations de l'exil est lié au surgissement de revendications identitaires des descendants, qui s'ajoutent à celles purement mémoriales. En effet, dans le milieu associatif, l'intensification des activités mémoriales semble avoir revitalisé la nécessité collective des fils des réfugiés de se penser comme un « nous ». Dans la tentative de reconstruire une image cohérente et collective de leur histoire politique et culturelle, les descendants cherchent à dépasser les conflits idéologiques entre les différents courants politiques qui ont caractérisé l'exil, et caractérisent aussi aujourd'hui les discours inhérents au milieu espagnol. Les moments de rencontre pendant les commémorations et les initiatives associatives donnent souvent lieu à des formes d'échange et de partage (des repas et des concerts espagnols, des échanges de récits et d'expériences). Le travail de mémoire est le produit d'une volonté de reconnaissance historique, mais est en même temps producteur d'identité. Les descendants réinventent collectivement un nouvel univers de perceptions et créent, à travers leur engagement mémoriel, de nouveaux espaces identitaires, des espaces de partage d'une vision du monde, lieux

⁶ Témoignage de H.F recueilli le 28 Mai 2009 à Toulouse.

⁷ Discours tenu par Georges Frêche, le 12 Mars 2009 à Bram (Aude), pendant la commémoration du Mémorial du camp de Bram.

de cristallisation de représentations et de traditions, et d'affirmation d'un nouvel esprit communautariste. L'imagination joue ici un rôle central et comme dans l'analyse de Arjun Appadurai sur les processus culturels globaux, « l'imagination est devenue un champ organisé de pratiques sociales (...) une forme de négociation entre les sites d'agence (les individus) et a défini globalement des champs de possibilité »⁸ (1996, p. 31). Il s'agit donc d'espaces nouveaux où les descendants se construisent une identité imaginaire, complexe et plurielle qui absorbe les discours de l'identité nationale française tout en construisant des formes d'appartenance politique qui sont historiquement et géographiquement caractérisées. De plus, cette identité n'est pas monolithique, mais au contraire se définit chaque fois selon les interactions avec les interlocuteurs et les intérêts en présence. Comme l'écrivent les anthropologues Ugo Fabietti et Vincenzo Matera, dans le processus de construction de l'identité, la mémoire a la fonction d'offrir « une représentation pourvue du sens de son présent »⁹ (1999, p.13). Il s'agit donc de parler d'une mémoire collective, productrice d'identité, qui se reconstruit à travers une pratique de sélection des mémoires. S'affirment avec force les récits de la souffrance vécue par les réfugiés dans les camps en France et des sacrifices douloureux des réfugiés qui vivent comme des apatrides et qui font en sorte toutefois de mettre leurs enfants dans la condition de réussir dans la société d'accueil. La majorité des commémorations de l'exil se déroulent, en effet, dans un esprit de peine et d'émoi.

Toutefois, on exalte aussi l'héroïsme des combattants antifascistes et l'histoire de la seconde république, qui devient un patrimoine politique, historique et moral central. Cette histoire-patrimoine collective et reconstruite est ainsi productrice d'oubli des mémoires potentiellement conflictuelles, qui peuvent miner l'acceptabilité sociale d'une telle expérience historique. Les affrontements idéologiques et armés entre les différents partis en présence du camp antifranquiste, les instances révolutionnaires et le changement radical de l'existence qui ont été vécus en Espagne lors de cette période ne trouvent pas de place dans les récits officiels. En découle une image de l'histoire des réfugiés profondément simplifiée, où les Espagnols sont décrits comme des défenseurs des valeurs républicaines et antifascistes. Néanmoins, cette mémoire collective n'est pas le produit de l'agrégation des mémoires individuelles, plurielles et parfois discordantes de ce magma cohérent qu'est la mémoire commune. Comme l'affirme Paul Ricoeur dans sa théorie phénoménologique de la mémoire, à travers un transfert des éléments propres à soi dans la mémoire collective, la mémoire individuelle lui reconnaît « le pouvoir de mettre en scène ces souvenirs communs, à l'occasion des fêtes, de rites, des célébrations publiques » (2000, pp.145-146).

8 « The imagination has become an organizer field of social practices (...) a form of negotiation between sites of agency (individuals) and globally defined fields of possibility. » (T.d.A)

9 « una rappresentazione dotata di senso del proprio presente.» T.d.A

Un autre élément central des commémorations de 2009 est l'engagement croissant des institutions locales, sollicitées par la société civile. Elles rentrent dans le processus d'interprétation de l'histoire des réfugiés. La région Languedoc-Roussillon, en particulier, promeut une coordination des initiatives associatives autour de la *retirada*¹⁰ et les soutient sur le plan économique. Pendant leurs discours publics, les représentants institutionnels soulignent l'héroïsme des réfugiés espagnols, leur apport à la société locale et l'importance de conserver le souvenir de leurs souffrances. Ces déclarations publiques et l'ensemble des gestes des représentants politiques qui construisent les commémorations, comme le dépôt de gerbe ou la minute de silence, sont bien structurés selon des codes de la rhétorique cérémoniale consolidée. Il s'agit d'un bagage rituel, discursif et gestuel, patrimoine expressif des institutions étatiques qui donne un fort caractère normatif aux performances commémoratives, qui participent à ce que Pierre Bourdieu appelle « lutte pour l'imposition de la vision légitime » (1982). Derrière ces discours, ces gestes et ces codes cérémoniaux répétitifs, qui semblent projeter les participants dans une dimension quasi atemporelle, on peut déterminer des enjeux politiques ancrés quant à eux, dans le temps présent. A différents niveaux, la patrimonialisation de cette histoire est encadrée dans des projets politiques plus amples, comme la tentative de réinventer une identité commune d'un territoire régional fragmenté (dans le cas du Languedoc-Roussillon), la création de centres d'attraction touristique dans certains villages, ou encore la volonté de capter les exigences d'une partie de l'électorat.

En 2009, on a donc observé la superposition de différentes instances, identitaires et politiques, menées par les différents sujets, promoteurs de la mémoire des réfugiés espagnols, qui rendent compte d'une multiplication des enjeux autour de cette mémoire.

Pendant les entretiens réalisés en 2009 avec les descendants d'émigrés espagnols, nous nous sommes questionnés plusieurs fois sur le futur de ce processus mémoriel et des associations mêmes. En effet, la diffusion officielle de cette mémoire dans le sud-ouest en 2009 a fait de cette année le point culminant du processus mémoriel. Un interviewé explique ainsi dans quelle mesure le 70^{ème} anniversaire a permis aux fils et aux filles des réfugiés de régler leurs comptes avec leur propre passé : « Les soixante-dix ans, là, ça marque une espèce de pointe parce que... voilà, parce qu'avant on n'avait vraiment pas pris le compte et la mesure de ce que ça avait été»¹¹. Mais comment construire l'après ? Comment les associations ont-elles transformé leurs engagements ? Quelle sera leur future bataille de mémoire ?

10 La « Retirada », du mot espagnol « retraite », désigne l'exode des républicains espagnols vers les camps de réfugiés du Languedoc-Roussillon

11 Témoignage de P.M. recueilli le 19 Mai 2009 à Toulouse.

1.3. La seconde République espagnole

Nous réfléchissons actuellement sur les évolutions de ce travail de mémoire à partir de notre observation participante lors de plusieurs commémorations relatives à la seconde république espagnole organisées en 2011, avec notamment la grande manifestation organisée à Ille-sur-Têt le 17 avril 2011 par de nombreuses associations françaises et espagnoles. Il existe en particulier trois aspects qui semblent caractériser cette nouvelle phase commémorative : l'affirmation de la république comme élément clé de l'histoire des réfugiés espagnols, la transformation de l'engagement mémoriel des descendants – de plus en plus acteurs dans la vie politique – et la dimension transfrontalière de ce travail de mémoire.

La république revêt déjà une dimension mythique en 2009, lors des commémorations de l'exil. Elle n'est pas encore au centre des célébrations, mais joue un rôle central dans l'invention de l'identité des descendants. « Nous sommes tous républicains! » est un *leitmotiv* des discours des associations (à part les associations formées presque exclusivement de fils et filles d'anarchistes). L'image d'une république juste et libre répond à la fois à la volonté de créer une image unifiée et cohérente des réfugiés espagnols et à la nécessité de construire un récit historique acceptable, qui ne rentre pas en conflit avec les discours institutionnels. La république devient alors un symbole unificateur et représente, dans l'imaginaire des fils et filles de réfugiés, un temps mythique où les valeurs universelles étaient incorruptibles. Cela renvoie au concept de « nostalgie structurelle » élaboré par l'ethnologue Michael Herzfeld : « cette représentation collective d'un ordre édénique - un temps avant le temps - dans lequel l'équilibre parfait des relations sociales n'a pas encore souffert de la déliquescence qui affecte tout ce qui est humain »¹² (1997, p.109). L'ethnologue fait appel à un autre concept très important, celui d'« alibi moral ». Cette élaboration de l'image de la République, qui en 2009 reste principalement liée à la construction du discours identitaire des descendants et qui constitue la référence principale de leur iconographie mémorielle, devient en 2011 un moyen de légitimer et d'affirmer avec force des intérêts présents.

En effet, pendant les commémorations des soixante-dix ans de la Seconde république en 2011, se font jour de nouvelles perspectives et de nouveaux enjeux dans ce travail de mémoire actuel. Il semble devenir le terrain d'une bataille politique « républicaine » et il est de plus en plus caractérisé par une dimension transfrontalière, reliant les associations travaillant sur la mémoire en France et en Espagne. Il est possible de déterminer quelles sont ces nouvelles caractéristiques

12 « this collective representation of an Edenic order -a time before time- in which the balanced perfection of social relations has not yet suffered the decay that affects everything human », T.d.A

du processus mémoriel en analysant la commémoration qui a eu lieu à Ille-sur-Têt, dans les Pyrénées Orientales, le 17 avril 2011. Il s'agit d'une journée organisée par l'Amicale des Anciens Guérilleros Espagnols en France avec le soutien de 70 associations mémorielles françaises et espagnoles, du Conseil Régional du Languedoc-Roussillon et du Conseil Général des Pyrénées Orientales. Les discours institutionnels lors de cette journée sont restés en général sur un plan mémoriel, visant surtout à souligner la grandeur de l'histoire des réfugiés espagnols dans ses différentes phases (guerre, exil, résistance) et l'importance de leur apport à la société française. L'esprit républicain est donc l'élément central et consensuel de cette cérémonie. Toutefois, la dimension transfrontalière s'y est affirmée avec force. En témoigne la présence de personnalités espagnoles comme le consul d'Espagne à Perpignan et de nombreuses associations espagnoles luttant pour la reconnaissance des crimes franquistes. Les discours mémoriels (au caractère épique fort) des représentants de ces associations espagnoles visent à mettre en relation le travail de mémoire en France avec la bataille des fils et des filles des antifranquistes en Espagne dans le cadre l'actualité politique espagnole très vive autour de la question. Les associations françaises revendentiquent l'importance de la lutte des Espagnols dans leur pays d'immigration, ces derniers ayant défendu les valeurs de démocratie et de liberté, fondatrices du discours humaniste et national français. De plus, elles soutiennent, de l'autre côté des Pyrénées, la bataille de mémoire menée par les associations espagnoles. Comme l'affirme le président de l'association MER47 (Mémoire de l'Espagne Républicaine) dans un discours du 4 avril 2011 à Fumel lors de l'hommage aux républicains espagnols transférés par les autorités militaires françaises du camp de concentration de Septfonds à l'usine SMMP :

Quant à nous, maintenons vive la mémoire de l'Espagne républicaine et des Républicains Espagnols. Soyons solidaires de ceux qui luttent aujourd'hui en Espagne, pour la récupération de la mémoire historique, pour que justice soit rendue à ceux qui ont combattu pour défendre la démocratie et la légalité républicaine. ¡ La unica lucha que se pierde es la que se abandona: viva la Republica !¹³

Les associations françaises de descendants de réfugiés semblent aujourd'hui élargir leur sphère d'action et faire de la solidarité et de l'aide au travail de mémoire des associations espagnoles un des nouveaux axes de leur engagement. On peut notamment le voir dans l'intention

13 Discours du président de l'association MER47 tenu le 4 février 2001 à Fumel, pour l'inauguration de la plaque commémorative en hommage aux républicains espagnols ayant travaillé à l'usine de Fumel.

prise par l'association d'Argelès-sur-Mer FFREEE (Fils et Filles de Républicains Espagnols et Enfants de l'Exode) d'inscrire sa marche annuelle des *chemins de la retirada* dans le cadre du « combat juridique, éthique et politique des associations pour la récupération de la mémoire historique »¹⁴. De surcroît, l'association se fait porteuse en France de la pétition Mémoire et Justice, qui présente ses objectifs ainsi :

Exiger du gouvernement espagnol et des institutions européennes l'élimination complète de cette injustice que sont les sentences de la dictature mais aussi la réparation morale, juridique et matérielle des "disparus" du franquisme qui restent encore épargnés aux bords des routes et dans des fosses clandestines.¹⁵

Le travail de mémoire semble donc prendre une ampleur différente. Aux revendications initiales envers les autorités françaises pour la reconnaissance du rôle historique des réfugiés espagnols, s'en ajoutent d'autres qui font des associations françaises des descendants, de nouveaux acteurs d'un processus mémoriel espagnol, aux enjeux politiques très forts.

Conclusion

Un élément central de l'évolution du travail de mémoire des associations est donc l'élargissement de leur contexte géographique et politique de référence. Ses membres avaient commencé par légitimer la présence pacifique de leurs expériences dans l'histoire nationale et européenne, en oubliant volontairement les aspects plus conflictuels de leur mémoire passée comme l'épisode de la révolution au sein de la guerre d'Espagne.

Aujourd'hui, la coopération transfrontalière et les échanges d'un côté et de l'autre des Pyrénées (déjà expérimentés par les institutions régionales du sud-ouest et de la Catalogne) semblent devenir une pratique caractérisant le travail même de mémoire des associations. L'Espagne n'est plus seulement celle rêvée de loin, à travers les récits d'enfance des pères et des mères, l'Espagne des héros et des victimes mythifiés dans la mémoire, de la paella et du flamenco. Elle semble se transformer en un théâtre politique où les descendants, désormais français, peuvent se penser en acteurs.

Quel rôle les descendants des réfugiés, citoyens français, peuvent-ils jouer dans ce processus tout à fait espagnol ? Quels intérêts dans le présent expliquent cet engagement et

¹⁴ De l'affiche diffusé pour publiciser le chemin de la retirada 2011, organisé par FFREEE (Fils et Filles de Républicains Espagnols et Enfants de l'Exode) et CIDER (Centre d'Interprétation et de Documentation et d'Etudes sur la retirada), du 12 au 20 février 2011.

¹⁵ Du texte de la pétition distribué par le stand de l'association FFREEE lors de la commémoration de la Seconde république du 17 avril 2011 à Ille-sur-Têt.

quelles en seront les répercussions en France ? Ces questions guideront nos recherches à venir. En l'état actuel, nous constatons une évolution significative des enjeux d'engagement mémoriel des associations, que nous avons illustré à travers l'image d'une parabole. Sans attribuer de changement de valeur à l'évolution propre à cette figure géométrique, nous l'utilisons pour décrire un parcours qui arrive à un point culminant en 2009 pour changer ensuite de trajectoire et se renouveler. La bataille de mémoire des associations qui commence en 2004 par l'anniversaire de la Libération, atteint en effet une portée exceptionnelle en 2009 à l'occasion du 70^{ème} anniversaire de l'exil. L'évolution en 2011 et en 2012 de ce processus mémoriel semble avoir profondément transformé les enjeux de ce travail de mémoire.

Bibliographie

- Appadurai, A. (1996) *Modernity at Large : Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Bourdieu, P. (1982) *Ce que parler veut dire*. Paris : Fayard.
- Dreyfus-Armand, G. (1999) *L'exil des républicains espagnols en France, de la guerre civil à la mort de Franco*. Paris: Albi Michel.
- Fabietti, U. et Matera, V. (1999) *Memorie e identità*. Roma: Meltemi.
- Godicheau, F. (2007) « Guerre civile », « révolution », « répétition générale » : les aspects de la guerre d'Espagne. In Bourderon, R. *La guerre d'Espagne. L'histoire, les lendemains, la mémoire*. Paris : Tallandier, 2007.
- Herzfeld, M. (1997), *Cultural intimacy: social Poetics in the Nation-State*. New York: Routledge.
- Jornet, J. (éd.) (2004), *Républicains espagnols en Midi-Pyrénées : exil, histoire et mémoire*, Toulouse : Presses universitaires du Mirail.
- Ricoeur, P. (2000) *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris : le Seuil.
- Teulières, L. (2006) « Mémoires de l'immigration et spécificités régionales: retours sur l'exil espagnols en Midi toulousain », *Écarts d'identité*, 1 (108) : 75-8.
- Wieviorka, A. (1998) *L'ère du témoin*. Paris : Hachette.

De Tchernobyl à Fukushima. Les images télévisées, les mémoires collectives et le nucléaire

Katharina Niemeyer¹, Docteure en sciences des médias, Université de Genève

Chloé Rosselet, Doctorante en sciences des médias, Université de Genève

Abstract

Reporting occurring events does not mean that television is necessarily and constantly in a kind of present-mode. In other words, events like the nuclear accident in Fukushima often take into consideration other, anterior happenings. The experience of the past (Tchernobyl) becomes one of the news-patterns helping to understand what is going on and trying to avoid the uncertain consequences or origins of the recent event in Japan. Analysing French and Swiss television broadcast (1986-2011) shows the frequent use of archive images and the recycled risk and crisis vocabulary. The semio-discursive, qualitative analysis of television images also points out in which way television, as a special media genre, creates and maintains collective memories; in this case those which are linked to the fear of nuclear power, from its hazard to its societal risks.

Key Words : *television, collective memories, Fukushima, nuclear.*

Résumé

Rapporter des événements en cours à la télévision ne signifie pas nécessairement d'être constamment dans l'actualité. Autrement dit, des événements comme l'accident nucléaire de Fukushima se basent souvent sur ce qui s'est passé antérieurement. L'expérience du passé (Tchernobyl) devient une matrice d'explication pour comprendre ce qui est en train d'arriver et pour essayer d'éviter les conséquences incertaines et les origines de l'événement qui a récemment frappé le Japon. L'analyse des émissions télévisées françaises et suisses (1986-2011) montre l'usage fréquent des images d'archives et d'un recyclage du vocabulaire de risque et de crise. L'approche sémio-discursive et qualitative des images télévisées souligne également comment la télévision, un genre médiatique spécifique, crée et maintient les mémoires collectives ; dans ce cas-là, celles qui sont liées à la peur du nucléaire, de ses dangers à ses risques sociaux.

Mots-clé : *télévision, mémoires collectives, Fukushima, le nucléaire.*

¹ Niemeyer, K. (2011). *De la chute du mur de Berlin au 11 septembre 2001 - Le journal télévisé, les mémoires collectives et l'écriture de l'histoire*. Lausanne : Antipodes.

Note méthodologique et introductory

Contrairement à ce que l'on pourrait croire, l'information télévisée navigue constamment entre le passé, le présent et l'avenir. L'actualité ne signifie ainsi guère un *temps présent* ou encore un 'direct accompli' (Bourdon, 1997) constants. La médiatisation d'événements de grandeur majeure ou mineure se fonde notamment sur un horizon du passé au moment où ces derniers *arrivent*. Autrement dit, l'accident de Tchernobyl (1986) aide à *expliquer* ce qui se produit à la centrale nucléaire de Fukushima. Ou encore, l'accident de Tchernobyl est lié à celui de *Three Miles Island* de 1979². Dans ce contexte spécifique de relecture du passé se posent différentes questions.

Comment la télévision rapporte-t-elle cet événement et quelles matrices d'explication du passé sont utilisées pour relayer les faits aux téléspectateurs? Peut-on observer une continuité discursive, sur le plan visuel et verbal, au sujet du nucléaire, ce dernier étant souvent présenté comme un danger s'imposant à nos sociétés actuelles ? Ainsi, quelles images reviennent du passé dans les émissions de télévision et comment ces dernières recyclent-elles ces souvenirs fragmentés afin de les reposer dans un contexte d'actualité ? Par leur devoir d'informer, les médias, en l'occurrence la télévision, se penchent souvent sur ce genre de sujets sociaux quand un événement majeur arrive. Il devient donc possible de retracer de manière diachronique la manière dont le discours télévisuel français et suisse³ évolue entre 1986 et 2011, en vue d'une mise en image de la problématique du nucléaire, que ce soit au moment où l'événement survient ou au moment où ce dernier se trouve commémoré.

Concernant la méthodologie employée, il est impératif de mentionner que les images télévisuelles exigent des outils d'analyse spécifiques. Comme le souligne Gilles Deleuze pour le cinéma (1983, p.40), la narration télévisuelle se base principalement sur l'image et son montage : 'jamais la narration n'est une donnée apparente des images, ou l'effet d'une structure qui les soutient ; c'est une conséquence des images apparentes elles-mêmes, des images sensibles en elles-mêmes, telles qu'elles se définissent d'abord pour elles-mêmes'. En revanche, les images ont besoin d'être expliquées (la plupart du temps en tous cas) car l'information ne vient pas entièrement de l'image. Il est donc également nécessaire d'inclure les commentaires verbaux, c'est-à-dire la parole des journalistes, des présentateurs ou des experts, qui se *greffent* sur les images en *voix-off* ou sous formes d'incrustations. Ce que disent et ce que font les acteurs sur l'écran est important dans le contexte global télévisuel, mais gardons à l'esprit que l'image demeure constitutive de leurs actions.

² A titre exemplaire : *Arte Reportage*, 'Sécurité nucléaire, un enjeu mondial', production : ARTE GEIE / Scientifilms, 9 avril 2011, durée : 26 minutes, URL : <http://www.arte.tv/fr/Comprendre-le-monde/arte-reportage/3821160.html> (dernière consultation: 30 septembre 2011).

³ Les émissions analysées sont présentées dans la bibliographie à la fin de cet article.

Les images télévisées devraient donc notamment être comprises comme des images en mouvement, désignées par Raymond Williams comme ‘flow’ (Williams, 1975, p.96). Autrement dit, les images télévisées ne peuvent être interprétées hors de leur propre contexte : ‘elles ne sont pas le reflet d’une quelconque réalité ou encore d’un quelconque extérieur car l’espace de l’image télévisée se cristallise et s’isole’ (Engell, 1999, p.486). Comment donc rendre compte de cette liaison entre image et son quand on souhaite analyser la télévision ? C’est l’analyse sémi-discursive qui permet de lier l’univers de l’image à celui du son en proposant ‘une alternative opératoire aux modèles narratologiques de l’énonciation filmique’ (Soulages, 1998, p.203). Elle rend donc possible une compréhension du discours télévisuel en intégrant l’image en mouvement comme étant initiale à la narration télévisuelle. Cette méthodologie permet également une ouverture, à savoir la prise en compte de la question des mémoires collectives, profondément liée à l’usage des images d’archives (Niemeyer, 2011).

Les mémoires collectives et les images télévisées

Les médias et, en l’occurrence, la télévision, ne sont pas uniquement des acteurs d’actualité permettant à un public large d’accéder démocratiquement à l’information (Wolton, 1997), que ce soit sous une forme explicative ou spectaculaire. Ils interviennent largement dans la constitution et la réactivation des mémoires collectives. Ces dernières se constituent ou se fortifient *via* une réception médiatique ou un partage d’information relayée par les médias. Il y a ainsi un lien fort de communication et de transmission entre les médias et leurs publics, un lien confirmé et analysé dans le cadre d’une étude internationale et générationnelle (Volkmer, 2006). En effet, plusieurs éléments contribuent à la constitution des mémoires collectives tels que des aspects cognitifs, sociaux, ainsi que ceux qui sont liés à la question du temps et à la géographie. Il s’agit notamment de la notion de partage qui devient importante dans ce contexte. Les personnes se souviennent des autres ayant partagé l’événement, s’agissant d’un événement médiatique ou non. En l’occurrence, on se souvient de ce qui s’est passé à la télévision et on se souvient des personnes avec qui on a partagé ce moment. Proposé par Halbwachs (1997) en 1950, l’idée d’une *mémoire de groupe* est ainsi confirmée, de même que l’importance des médias, notamment de la télévision, dans ce processus. D’un point de vue de la réception il ne suffit donc guère de se contenter du contenu de la mémoire, mais du contexte complexe dans lequel cette dernière trouve ses origines et garde sa vivacité :

L’interaction de la triade “médias, mémoire et événements historiques” agit au moins sur trois niveaux : les enfants et les jeunes avaient tendance de consommer les médias, notamment les nouvelles, favorisés par leur parents ; les parents ayant la fonction de gatekeeper et de censeurs, contrôlant le genre de programmation

qu'ils pensaient convenables pour leurs enfants ; et en fin de compte, les « significations » ou systèmes de valeurs, à travers lesquels les enfants contribuaient du sens des *news events*. (Teer-Tomaselli, 2006, p.238).

L'étude mentionnée montre non seulement l'importance de cette triade médias-mémoire-événements historiques, mais souligne également le rôle que jouent les images emblématiques qui, par un travail journalistique de sélection et de mise en scène, demeurent dans les mémoires collectives nationales et internationales. Les commémorations retransmises et co-construites par les médias, le partage, la communication et la transmission entre les groupes sociaux de l'événement et le vécu individuel du moment (le lieu, les émotions) contribuent à la constitution de ces mémoires collectives et à cette pratique de la mémoire sociale. Autrement dit, les commémorations transformées en images internationalement partagées contribuent à un élargissement même de la notion de mémoires collectives et il s'agit ici de comprendre les productions télévisuelles (les médias) comme un objet social de mémoire (les images et le travail journalistique en soi) ou comme un « objet mémoire » produisant du social (le contenu des émissions contribuent à la constitution des mémoires collectives). Cette double fonction explique le rôle ambigu des médias classiques (presse, télévision, radio) dans les démocraties : la création du social et le devoir d'informer, d'éduquer et de divertir les citoyens tout en ayant une responsabilité accrue au niveau de la déontologie journalistique qui se trouve parfois soumise à des contraintes financières devenant un obstacle pour informer à une vitesse et qualité convenables. Pour résumer, il s'agit ici d'une raison supplémentaire de concevoir les produits télévisuels comme des discours à la fois faisant partie et créant du social en même temps. Ils ne sont ainsi pas uniquement de simples indicateurs informationnels, mais des acteurs s'enchevêtrant, dans la même mesure, avec l'écriture de l'histoire contemporaine. L'événement de Tchernobyl, sa commémoration et l'accident récent au Japon font partie de cet « objet mémoire » car des images audiovisuelles sont produites au moment où ils arrivent. Cependant, ces deux événements impliquent bien évidemment la notion de *risque* qui revient plus que jamais à l'ordre du jour.

Cadrage médiatique de la problématique du risque nucléaire

D'un point de vue socio-historique, la fin des années 1980 est, entre autres, caractérisée par l'émergence d'accidents technologiques majeurs. Cela constitue l'entrée dans l'« ère damocléenne », formule empruntée à Edgar Morin (Morin *in Lagadec*, 1991) et, avec elle, le passage à un nouveau paradigme sociétal : la ‘société du risque’ (Beck, 2001). Autrement dit, il s'agit d'un passage à une nouvelle forme de paradigme social. Ce dernier découle de l'importation, à l'intérieur de la société,

des risques technologiques liés aux résidus, en termes de mécanismes de fonctionnement et de production, de la société industrielle. Ainsi, certains produits de la science, telles que l'énergie atomique civile, deviennent des enjeux sociaux. À ce propos, la catastrophe de Tchernobyl a largement contribué, en 1986, à la redéfinition du nucléaire en termes de risque, permettant à ce dernier de s'imposer comme un sujet fondamentalement politique et social. Dès lors, le problème sociétal du risque nucléaire résulte, comme le souligne C. Gilbert, ‘d'une *production*, d'une *construction* étroitement associée aux jeux de multiples et différents acteurs, à la nature et à l'intensité de leurs liens et interactions’ (Gilbert 2003, p.66). Le risque constitue, dès la fin des années 1980, une forme récurrente de cadrage médiatique de la thématique du nucléaire et des événements qui lui sont liés. Dès lors, les médias participent à la définition et à la conceptualisation de la notion de *risque nucléaire* en tant qu'objet socialement et culturellement constitué. La télévision, au centre d'intérêt de cet article, joue un rôle considérable au sein des espaces publics et de la formation d'une partie de l'*opinion publique* (Mouchon, 2005 ; Wolton, 1993). Elle se trouve ainsi confrontée à l'obligation de répondre à une double logique : informer son public sur les événements en cours tout en attirant (aspect économique) un grand nombre de téléspectateurs. Un sujet délicat comme l'accident de la centrale nucléaire de Fukushima navigue ainsi entre une mise en scène qui vise le spectaculaire et l'informationnel, remettant la question du danger de l'atome, de façon plus générale, à l'agenda des médias. L'analyse des émissions mentionnées montre ainsi comment la télévision essaie de combler le manque d'information et de possibilités d'explication en ayant recours au passé et aux procédés d'une mise à jour de l'actualité du risque nucléaire.

Le souvenir de Tchernobyl sur les écrans de télévision

De 1986 à 2011, Tchernobyl s'impose comme un sujet récurrent au sein de l'arène médiatique et télévisuelle. Dans un premier temps, c'est à la fois l'événement (l'explosion du réacteur), l'explication de ses causes puis de ses conséquences possibles qui sont mis en avant à la télévision suisse et française. L'émission *Télescope*, magazine scientifique suisse, ou encore ARTE reportage, sont exemplaires de ce genre de mise en scène de l'information. Dans un deuxième temps, l'événement *Tchernobyl* en tant que tel va peu à peu laisser place aux cérémonies commémoratives, systématiquement retransmises par la télévision, notamment en 1996 et 2006 (10^{ème} et 20^{ème} anniversaires). Au cours des 25 ans qui séparent Tchernobyl de Fukushima, la télévision revient sur la question des stigmates de l'explosion en termes de conséquences sanitaires, écologiques, économiques et sociales en mettant en avant, par exemple, le destin des enfants qui naissent avec des malformations. Dès les premiers jours et mois, l'accident de Tchernobyl est

désigné en terme de *catastrophe*⁴ et est ainsi présenté par la télévision comme un ‘événement causant un sinistre d’ampleur majeure, dont les conséquences sociales et symboliques sont d’ordre historiques’ (Dupont et al, 2007, p.75). Dans les deux pays analysés, d’autres qualificatifs de l’événement sont en outre utilisés (accident, explosion). Ces derniers font davantage appel à l’émotion des téléspectateurs (tragédie, drame, cauchemar) en répondant à une ‘visée de captation’ (Soulages, 1999) quasi automatique, imposée par la grandeur de ce qui arrive. L’émotion est renforcée par le recours fréquent à un vocabulaire hyperbolique, désignant Tchernobyl comme le *pire accident nucléaire de l’histoire de l’humanité*. Au niveau discursif, l’accent est ainsi mis sur l’ampleur démesurée du désastre, mode de qualification de l’événement qui atteint son paroxysme via la déclaration de S. Prêtre, expert suisse du nucléaire : ‘la catastrophe est catastrophique’⁵. Parallèlement, l’événement est également traité par les télévisions respectives sous l’angle du risque lié aux conséquences futures toujours probables. Le vocabulaire du danger, de la menace et de l’incertitude demeure omniprésent. A ce propos, il semble que Tchernobyl, et le dévoilement progressif et partiel de ses conséquences (sanitaires, économiques, sociales), ait amorcé une forme de *transformation* des perceptions sociales liées à l’énergie atomique; du danger d’explosion nucléaire, d’abord revendiqué par les opposants à l’atome, la société a soudainement dû faire face à un risque réel et désormais avéré. La réalité de l’accident ukrainien a, selon nous, déclenché un *processus d’objectivation*, au cours duquel l’hypothèse de l’explosion nucléaire a peu à peu été redéfinie en termes de risque socialement reconnu.

Dans son journal télévisé du 26 avril 2006, *France 3* souligne, par exemple, que le réacteur N° 4 présentera un danger et risque majeur pendant encore des ‘centaines de milliers d’années’. La chaîne française va d’ailleurs encore plus loin en montrant des images de synthèses anticipant les décisions à prendre pour l’avenir du réacteur N°4 (cf. image 1). Ainsi, le mode de désignation de Tchernobyl en tant que *catastrophe majeure* ne semble pas avoir réellement évolué en l’espace de vingt-cinq années, raison pour laquelle il paraît désormais possible de parler d’une forme de *continuité discursive* à ce propos. Cette dernière concerne toutes les émissions analysées, que ce soit le journal télévisé suisse ou français ou des reportages plus détaillés (ARTE reportage ou Temps Présent, par exemple).

Image 1

⁴ Sur l’ensemble des émissions du corpus nous relevons au total soixante-six occurrences du mot *catastrophe* à la télévision suisse et cinquante-huit occurrences à la télévision française, réparties de manière relativement équilibrée.

⁵ Serge Prêtre, directeur de la division principale de la sécurité des installations nucléaires, représentant des autorités fédérales, invité de l’émission *Table Ouverte* de 1996.



(France 3, 26-5-2006, source : INA)

La forme de mise en discours de l'événement décrite ci-dessus est renforcée par les images sur lesquelles elle se superpose. Le réacteur en feu, le bâtiment nucléaire éventré, les pompiers et autres liquidateurs en intervention sur le site, le sarcophage de protection, les immeubles locatifs et la grand-roue complètement vides de Pripiat ou encore les enfants malades aux crânes rasés et les compteurs Geiger affolés constituent les principales images utilisées par la télévision suisse et française pour *montrer* l'accident. Ces images sont reprises aujourd'hui, engendrant un fort phénomène de rappel, au moment des commémorations, par exemple. Le caractère très descriptif des images proposées par la télévision semble pouvoir être mise sur le compte d'un déficit d'images, dans les rédactions, du site de Tchernobyl au moment même de la catastrophe, tant, certainement, que d'une difficulté de représentation de ce type de sujet à l'écran. Effectivement, comme le précisent Couégnas et Halary (2002, p.91), 'le nucléaire, par nature, est spatialement invisible (...) la menace éventuelle n'est pas non plus perceptible, le nuage radioactif reste une virtualité, source de peurs fantasmatisques car privées de supports, de même que la contamination supposée d'objets'. Le recours quasi-systématique aux mêmes images d'archives, (cf. images 2 et 3) contribue à créer des images emblématiques de l'événement et un certain potentiel du risque. Dès lors, ce genre d'images n'a pas uniquement trait à l'information ou la tâche de rapporter les faits, ces images deviennent des 'images monuments' (Bertho, 2008, p.3) ou encore des 'images-souvenir' (Niemeyer, 2011) créant et réactivant les mémoires collectives. La mise en correspondance de ces images réitérées avec des discours axés sur le risque et le danger des conséquences de l'accident participe à modeler la perception de l'événement en termes de catastrophe. En 1986, aucune chaîne de télévision n'a pu transmettre en direct l'événement et cela notamment pour des raisons politiques liées à la guerre froide. Ce manque de présence de caméras est ainsi compensé par une pseudo mise en scène du direct de l'époque, un imaginaire du direct, et cela en aval et par images de synthèse, comme le montre l'exemple sur la chaîne française France 3,

reconstituant l'explosion de 1986 (cf. image 4). Les mémoires collectives sont ainsi réactivées par des images d'archives, mais c'est également l'imaginaire collectif du passé qui entre ici en jeu.



Image 2
(France 2, 9-4-1996, source : INA)



Image 3
(France 3, 21-4-2006, source : INA)

Image 4



(France 3, 21-4-2006, source : INA)

Parallèlement, et de manière récurrente, les mémoires collectives liées à Tchernobyl sont ravivées par les retransmissions des cérémonies commémoratives et par d'autres émissions. La date anniversaire devient ainsi une accroche médiatique pour revenir sur l'accident et ses conséquences jugées dramatiques. Au-delà de l'aspect purement informatif, les images montrées sont chargées d'émotion par leur caractère sombre et par le montage mis en place. Ainsi, les chaînes mettent moins souvent en exergue l'accident nucléaire que le traumatisme des victimes et la tragédie humaine. Le recueillement de ces dernières et de leurs proches occupe le devant de l'écran et le spectre de la mort est omniprésent (bougies, stèles, monument commémoratif associés à des prières récitées, des sanglots, etc.). À cela vient s'ajouter progressivement, dans les débats et les reportages, la parole profane, voix qui trouve son expression dans le *témoignage* ; les mémoires collectives sont alors ranimées *via* le souvenir individuel s'insérant dans celui d'un groupe, voire d'une nation. Les émissions de *Temps Présent* (télévision suisse) sont illustratives de ce type de retour sur l'événement. Celle datant de 2006 revient sur Tchernobyl *via* le témoignage de Vera, une ukrainienne qui habitait Pripiat et travaillait à la centrale à l'époque de l'explosion. Le récit de la vie de Vera n'est pas linéaire ; il est un aller-retour constant entre le présent (2006) et certaines périodes du passé (1986, 1996, 2000) qui correspondent à des moments-clé de l'histoire de la centrale (accident, anniversaire et fermeture de la centrale nucléaire). Aux images d'archives de la centrale viennent s'ajouter les photos de famille de Vera, produisant un fort effet de relation entre l'évolution de l'histoire de Tchernobyl et celle de Vera. Celle-ci joue le rôle du témoin qui assiste, impuissante, aux conséquences de l'explosion et à la destruction progressive de sa famille par les effets de la radioactivité. Dans ce reportage, le souvenir collectif est incarné par une victime du drame, victime qui termine d'ailleurs son discours en soulignant l'importance du 'devoir de mémoire' (Ricœur, 2000, p.105), comme remède à la répétition inéluctable de l'histoire. Ce genre de procédé télévisuel renvoie à ce que Soulages nomme une 'monstration narrative scénarisée'

mettant en avant des individus, des acteurs, des personnages, et en ce sens l'expérience vécue de l'un de ses protagonistes (1999, p.126).

Fukushima et l'incertitude discursive et audiovisuelle

La comparaison entre les deux événements (Tchernobyl et Fukushima) est parfois directe, comme par exemple la superposition des images de Tchernobyl à celles de Fukushima et elle relève, la plupart du temps, d'un mode de suggestion indirect. Au niveau du discours, Fukushima est désigné selon les mêmes mots que l'explosion de 1986, à savoir en termes de catastrophe, même si Tchernobyl demeure le *pire* scénario. Quant aux images, elles sont très similaires, à tel point qu'il nous semble envisageable de parler d'une analogie formelle à ce propos: survols de la centrale avec réacteur en fumée, pompiers tenant des lances à eau, réacteur détruit, hommes portant des masques et des combinaisons censés les protéger des radiations. Souvent, on peut constater que le lien qui se tisse entre les deux événements se passe également au niveau de l'accompagnement musical et minimaliste des images. Ce dernier crée régulièrement une impression quasi cinématographique, soulignant le caractère catastrophique des deux événements en les unifiant, par montage, sous le même tapis sonore. Fukushima *montre et dit* Tchernobyl et *vice-versa*, le présent illustre et fait revivre le passé sous une forme d'actualisation. Ce phénomène de mise en scène de l'événement japonais est renforcé par la désignation de Fukushima comme *d'un deuxième Tchernobyl*. Par le recours à ce que S. Moirand appelle un ‘mot-événement’ (2006, p.48) et à l'intertextualité en général, Fukushima est donc présenté par les médias comme une catastrophe dont l'ampleur correspond ou, du moins, pourrait correspondre à celle de l'accident ukrainien. Les images (télévisuelles ou mentales par un vocabulaire spécifique) de Tchernobyl, sont utilisées et deviennent, selon la mise en scène médiatique de l'événement, applicables à Fukushima. En revanche, les journalistes de 2011 se servent des procédés spécifiques de mise en scène, comme de l'animation 3D, pour expliquer scientifiquement le déroulement du travail de secours autour de la centrale de Fukushima. La chaîne TF1, dans son émission du 3 avril 2011, essaie ainsi de porter un regard d'expert sur la question tout en essayant d'éduquer son public.

La lecture du présent via le passé : les limites de la comparaison et le risque

Cependant, il demeure une incertitude certaine quant à savoir si Fukushima peut être catégorisé en termes de Tchernobyl. En effet, si les télévisions française et suisse parlent d'embrée d'une *répétition de l'histoire*, même si les experts se montrent réticents *vis-à-vis* d'une telle comparaison. T. Püttgen, spécialiste en énergies et invité sur le plateau d'*Infrarouge*, souligne à ce

sujet que ‘ce débat de revenir sur Tchernobyl n’est pas utile ici’. Quant à savoir si Fukushima est un Tchernobyl ou pas, il y a un fort décalage entre les discours des experts invités à la télévision et les mises en scène télévisuelles qui ne sont pas de l’ordre du débat. Or, l’apparente opposition entre ces deux types de discours, canaux par lesquels se forme et est relayée une partie de l’opinion publique, contribue à générer un effet d’incertitude quant aux risques liés à l’explosion du réacteur de la centrale japonaise. En une phrase⁶, c’est tout un pan de la mémoire collective qui est réactivé et qui convoque l’horreur de la situation passée : la peur liée au danger de la contamination et le danger de la mort dans des conditions horribles (cancers, malformations physiques, etc.). Le risque lié à l’événement présent est éclairé à la lumière des conséquences de l’accident passé. En bref, et ainsi que l’explique H-P. Jeudy, les effets d’une catastrophe nucléaire telle que Fukushima sont fondamentalement incertains, raison pour laquelle le traitement médiatique des ces événements se fait notamment en termes de risque :

Ils [les effets] sont stochastiques. Leur indétermination temporelle et spatiale rend la menace plus sournoise et conforte l’imaginaire social d’un désastre latent qui fait alors figure de risque beaucoup plus grave pour l’avenir. Tchernobyl rend la mémoire collective plutôt projective, comme si ce qui était arrivé pouvait demeurer l’horizon du futur. (Jeudy, 2006, p.207)

La scénarisation de l’événement de Fukushima prend donc forme dans une mise en tension entre le passé (mémoire de l’accident de Tchernobyl) et le futur (projection du risque lié aux conséquences de l’accident de Fukushima), tension en partie sous-tendue par ce que G. Leblanc appelle un ‘scénario catastrophe’ (Leblanc 1997, p.32) et cela malgré l’intervention de certains experts soulignant la différence entre ces deux événements. Le jeu entre le passé, le présent et l’avenir, semble se trouver à son apothéose aujourd’hui. Les avancées technologiques permettent désormais d’utiliser les images prises entre 1986 et aujourd’hui pour en proposer des zappings sur le web⁷ ou tout simplement pour partager un grand nombre de vidéos d’information sur une plateforme dont l’analyse reste ici en suspens. Les prolongations télévisuelles sur le web mériteraient une réflexion profonde au vu de l’importance de l’événement de Fukushima. De telle sorte, le changement discursif au sujet du nucléaire comme danger se modifie depuis cet événement récent (les comportements des citoyens etc.). Cependant, pour pouvoir discuter dans une perspective historico-médiatique la question des métamorphoses audiovisuelles, il faudra encore patienter quelques années en attendant les mesures politiques et juridiques du futur.

⁶ ‘Fukushima, un deuxième Tchernobyl...’

⁷ Comme le montre l’exemple de TV5monde, URL : http://www.youtube.com/watch?v=AqC_iF8bqbg (dernière consultation : 1^{er} octobre 2011).

Bibliographie

- Beck, U. (2001). *La société du risque*. Paris : Flammarion.
- Bertho, R. (2008). ‘Retour sur les lieux de l’événement : l’image “en creux”, *Images Re-vues* [en ligne], 5. URL : <http://imagesrevues.revues.org/336> (consulté le 20 sept. 2011)
- Bourdon, J. (1997). ‘Le direct : Une politique de la voix’, *Réseaux* [en ligne], 81. Paris : CENT. URL : www.ensib/fr/autres-sites/reseaux-cnet/81/04-bourd.pdf (consulté le 12 août 2011)
- Couegnas, N. et Halary, M-P. (2002). ‘Signification et communication du risque : le cas du nucléaire’, *Quaderni*, 48 : 89-99.
- Deleuze, G. (1983). *L’image-mouvement*. Paris : Les Éditions de Minuit.
- Dupont, Y. (2007). *Dictionnaire des risques*. 2^e éd. Paris : Broché.
- Gilbert, C. (2003). ‘La fabrique des risques’, *Cahiers internationaux de sociologie*, 114 (1) : 55-72.
- Halbwachs, M. (1997). *La mémoire collective*. Paris : Albin Michel.
- Jeudy, H-P. (2006). ‘Au miroir des catastrophes’, in : Ackerman, G. (ed.), *Les silences de Tchernobyl*, pp. 204-209, Autrement « Frontières ».
- Lagadec, P. (1991). *La gestion des crises*. Paris : Ediscience international.
- Leblanc, G. (1997). *Scénarios du réel*. Tome 2. Paris : L’Harmattan.
- Engell, L. (1999). ‘Regarder la télévision avec Gilles Deleuze’, in : Fahle, O. et Engell, L. (eds.) *Der Film bei Deleuze – Le cinéma selon Deleuze*. Weimar : Verlag der Bauhaus-Universität Weimar/Presses de la Sorbonne Nouvelle.
- Moirand, S. (2006). ‘Entre discours et mémoire : le dialogisme à l’épreuve de la presse ordinaire’, *Travaux neuchâtelois de linguistique*, 44 : 39-55.
- Mouchon, J ; Gingras, A-M. et Mekhantar, J. (2005). *Les mutations de l'espace public*. Paris : Esprit du livre.
- Niemeyer, K. (2011). *De la chute du mur de Berlin au 11 septembre 2001 - Le journal télévisé, les mémoires collectives et l'écriture de l'histoire*. Lausanne : Antipodes.
- Ricœur, P. (2000). *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris : Éditions du Seuil.
- Soulages, J-C. (1999). *Les mises en scènes visuelles de l'information – Etude comparée France, Espagne, Etats-Unis*. Paris : Nathan et INA.
- Teer-Tomaselli, R. (2006) ‘Memory and markers: collective memory and newsworthiness’, in : Volkmer, I. (ed.) *News in Public Memory an international Study of Media Memories across Generations*, pp. 225-249. New York : Peter Lang.

Volkmer, I. (2006). *News in Public Memory – an international Study of Media Memories across Generations*. New York : Peter Lang.

Wolton, D. (1997). *Penser la communication*. Paris : Flammarion.

Wolton, D. (1993). ‘A la recherche du public’, *Hermès*. Paris : CNRS.

Émissions analysées

Arte Reportage, ‘Sécurité nucléaire, un enjeu mondial’, production : ARTE GEIE / Scientifilms, 9 avril 2011, durée : 26 minutes, URL : <http://www.arte.tv/fr/Comprendre-le-monde/arte-reportage/3821160.html> (consulté le 30 septembre 2011).

Infrarouge (débat), ‘Japon : après le tsunami, la menace nucléaire’, production : Télévision Suisse romande, 16 mars 2011, durée : 1h.

Journal télévisé, sujet : ‘Tchernobyl : un journaliste français sur place’, production : France 3, 9 mai 1986, durée : 1m30.

Journal télévisé, sujet : ‘Bilan Tchernobyl’, production : France 2, 9 avril 1996, durée : 2 min.

Journal télévisé, sujet : ‘L’isolement du réacteur N°4 de Tchernobyl’, production : France 3, 23 avril 2006, durée : 3 minutes.

Journal télévisé, sujet : ‘Tchernobyl, 20 ans après’, production : France 3, 21 avril 2006, durée : 4 min.

Journal télévisé, sujet : ‘Fukushima et le risque de catastrophe nucléaire’, production : TF1, 3 avril 2011, durée : 3 min.

Table Ouverte (débat), ‘Tchernobyl : 10 ans après : des questions inquiétantes’, production : Télévision Suisse romande, 28 avril 1996, 1h12.

Journal télévisé, sujet : ‘Kiev après Tchernobyl’, production : Télévision Suisse romande, 8 juin 1986, durée : 3 min.

Journal télévisé, sujet : ‘commémoration de l’accident de Tchernobyl à Slavoutitch’, production : Télévision Suisse romande, 26 avril 2006, durée : 2 min.

Télescope, Le Magazine de la science, ‘Après Tchernobyl’, production : Télévision Suisse romande, 17 septembre 1986, durée : 1h10.

Journal télévisé, sujet : ‘Fukushima même degré de gravité que Tchernobyl’, production Télévision Suisse romande, 12 avril 2011, durée : 2 min.

Temps Présent (magazine d’information), ‘Tchernobyl, ma centrale bien-aimée’, production : Télévision Suisse romande, 25 avril 1996, durée : 1h12.

Temps Présent, ‘La malédiction de Tchernobyl’, production : Télévision Suisse romande, 27 avril 2006, durée : 1h.

L'ethnographie d'une mémoire sociale. A propos d'un film sur l'histoire coloniale au sénégal.

Martin Mourre

doctorant en anthropologie, EHESS (CEAF)/Université de Montréal.

Résumé

Cet article s'intéresse à la mémoire sociale au Sénégal à partir d'un évènement de l'histoire coloniale, la répression de tirailleurs sénégalaïs survenue en 1944 au camp de Thiaroye à proximité de Dakar. À partir de la diffusion dans deux lycées d'un film retraçant ce drame et d'une ethnographie participante, il s'agit de comprendre comment l'ethnographie peut développer des outils rendant compte des phénomènes mémoriaux. Cette méthodologie permet d'informer sur l'homogénéité des représentations du passé et les constructions identitaires de la jeunesse sénégalaise scolarisée.

Mots clefs : colonisation- Sénégal-mémoire sociale-ethnographie

Abstract

This article focuses on social memory in Senegal from an event of colonial history, the repression of Senegalese soldiers occurred in 1944 at Camp Thiaroye near Dakar. From the distribution of two high schools in a movie about this incident and a participant ethnography, it is to understand how ethnography can develop tools reflecting the phenomena memorials. This methodology provides information on the homogeneity of representations of the past and identity constructions of educated Senegalese youth.

Key words : Colonization- Sénégal- social memory- ethnography

Introduction

Le 1^{er} décembre 1944, au moins trente-cinq soldats africains sont tués sur ordre de l'administration coloniale française au camp militaire de Thiaroye à proximité de Dakar au Sénégal¹. Ces tirailleurs sénégalaïs² qui revenaient du front européen, et dont la plupart avaient été

¹ Ce travail ethnologique n'aurait pu voir le jour sans l'aide de Pape Samba Diop et Dien Diouf, respectivement professeurs d'histoire-géographie aux lycées de Thiaroye-sur-gare et de Fimela ainsi que leurs élèves qu'ils ont mis à ma « disposition ». Je tiens aussi à remercier particulièrement Babacar Diop, directeur du lycée Seydou Nourou Tall de Pikine. Enfin, je remercie également pour leurs précieux commentaires les organisateurs du colloque « la mémoire dans la pratique sociologique », Deniz Güncü Demirhisar, Ilan Lew et Marina Repezza qui m'ont permis d'exprimer une première version de ce travail, ainsi que le lecteur anonyme de la revue New Cultural Frontiers.

² Appellation générique qui désigne de fait tous les combattants de l'Afrique subsaharienne de l'Empire colonial français.

prisonniers de guerre en France, avaient pour seul tort de réclamer une rétribution égale à leurs frères d'armes blancs. Au moment de leur payer leur solde de guerre – comprenant une prime de démobilisation, le paiement d'une indemnité de combat et une prime de maintien sous les drapeaux après la durée légale équivalente à la prime de réengagement –, l'administration tergiverse et propose des taux d'échange inférieurs à ce qui avait alors cours sur le marché des changes. Les tirailleurs protestent et retiennent « en otage », pendant quelques heures, le général Dagnan venu à Thiaroye pour tenter d'apaiser les anciens combattants (Mabon, 2002). Celui-ci promet de régulariser la situation et il est libéré. Le surlendemain, à l'aube, les tirailleurs sont exécutés au sortir de leur baraquement. La tuerie fera officiellement 35 tués, 24 blessés et plus de 34 tirailleurs traduits devant un tribunal militaire et condamnés à des peines allant de un à dix ans de prison – notons que le chiffre des victimes reste contesté, certains auteurs l'estimant à presque 200 (Gueye, 1995). Au-delà du nombre de morts qui ne sera probablement jamais connu (Echenberg, 1978), le drame de Thiaroye 44 s'inscrit dans un contexte plus large, celui de l'histoire ambiguë des tirailleurs sénégalais (Echenberg, 1991)³ et celui d'une répression généralisée des tentatives d'émancipation qui ont alors lieu dans différents points du continent africain sous domination française : Sétif en 1945, répression au Cameroun à partir de 1946, Madagascar en 1947... (Benot, 1994). Au Sénégal, de 1944 jusqu'à aujourd'hui, ce drame a régulièrement été mobilisé dans l'espace public tant à travers diverses œuvres d'art que par des militants politiques, au point que ces représentations de l'événement l'ont progressivement inscrit comme un « lieu de mémoire » pour la nation sénégalaise.

La place du souvenir de Thiaroye 44 aujourd'hui peut s'expliquer par la trajectoire sénégalaise qui apparaît singulière en Afrique subsaharienne francophone. En effet, il s'agit de l'espace où historiquement les relations entre colons et colonisés furent les plus étroites et les plus complexes (Dozon, 2003) : l'île de Gorée représente la figure tutélaire de l'infamie esclavagiste, la question des pensions des anciens combattants est un sujet épineux entre Paris et Dakar et les politiques migratoires françaises sont abondamment commentées. À travers cet ensemble de faits et d'imaginaires sociaux, ce que Bayart nomme « la concaténation du colonial au postcolonial » (Bayart, 2007, p.204), s'est construit l'État sénégalais postcolonial (Cruise O'brien *et al.* 2002). Dans cette perspective, les mobilisations autour de l'évènement Thiaroye 44 peuvent être perçues comme un des paradigmes de la mémoire coloniale au Sénégal. Interroger alors ces pratiques publiques de la mémoire permet de mettre en lumière certains processus de constructions identitaires, politique, mais aussi moraux (Cole, 1998).

³ Ainsi, si les tirailleurs ont participé activement à la défense du monde libre durant les deux guerres mondiales, ils n'en furent pas moins les bras armés de l'Empire colonial français dès le 19^{ème} siècle et ce jusqu'aux débuts des années 1960, en Algérie notamment.

Les études sur la mémoire prennent souvent celles-ci comme « squelette de la vie sociale » (Sabourin, 1997, p.140), le succès du concept résidant dans son efficience conceptuelle à comprendre la continuité (Berliner, 2005), tant dans la longue durée (Roediger et Wertsch, 2008 ; Assmann, 2003) que pour les groupes sociaux (Halbwachs, 1994 [1925] ; 1997 [1950]) ou la nation (Nora, 1984). La perspective ici développée entend s'intéresser au contraire au phénomène de la remémoration comme élément de rupture dans les trajectoires des acteurs. Dans la suite de cet article, nous nous intéressons aux représentations qu'une partie de la jeunesse sénégalaise, la jeunesse scolarisée, attache aux évènements de Thiaroye. À partir d'un dispositif d'observation participante, la diffusion du film *Camp de Thiaroye* dans deux lycées sénégalais, il s'agissait d'aborder empiriquement la formation de représentations historiques. Nous évoquerons d'abord le contexte général du souvenir de Thiaroye 44 aujourd'hui au Sénégal, à travers les modalités par lesquelles l'État organise ce souvenir puis à travers l'institution scolaire – des entretiens avec des professeurs de lycée indiquaient ainsi quelles connaissances les élèves avaient de l'évènement Thiaroye avant la diffusion du film. Puis, nous nous intéresserons à la mise en place d'un dispositif ethnographique permettant de rendre compte de la formation de ces mémoires. Enfin, le recueil et l'analyse de la parole des élèves – sur le moment, mais aussi un an après dans un des deux lycées –, nous a permis d'envisager une certaine homogénéité de cette mémoire tant générationnellement que socialement.

1. L'ENCADREMENT D'UNE MÉMOIRE

1.1. Une histoire d'État

Depuis 2004, les mémoires éparses de Thiaroye 44⁴ ont connu une certaine régénération avec la mise en place par l'État d'une journée de commémoration, appelée « Journée du tirailleur »⁵. Le souvenir de Thiaroye y occupant une place de choix. Thème privilégié des études sur la mémoire (Andrieu, 2006), parce qu'un des plus visibles, les commémorations permettent de mieux cerner l'évolution des politiques symboliques attachées au passé comme socle de la communauté. La tenue de cette journée souligne la mise en forme du passé colonial par l'État sénégalais (Dramé, 2006 ; De Jong, 2008), mais elle est aussi liée à certains enjeux politiques contemporains. Cette

⁴ Citons parmi les groupes sociaux qui ont mobilisé le souvenir de Thiaroye 44 dans l'espace public, les militants du PAI (Parti Africain de l'Indépendance) dans leur combat pour l'indépendance, la génération des « soixante-huitards » dans leur opposition au président Senghor dont la politique était jugée trop proche de l'ancienne métropole française, ou aujourd'hui les rappeurs qui mobilisent le souvenir de la répression dans leurs textes.

⁵ Par un décret de septembre 2004, le gouvernement sénégalais instituait une journée annuelle commémorative rendant hommage aux tirailleurs sénégalais. La journée n'eut cependant pas lieu en 2007, 2010 et 2011, vraisemblablement par suite de problèmes d'organisation.

journée de commémoration en 2004 – à un moment où les dynamiques qui ont portées Abdoulaye Wade au pouvoir en 2000 s’effritent – apparaissant comme un moyen pour occuper l'espace médiatique au détriment d'autres problématiques et légitime le chef de l'État comme défenseur des anciens combattants, ferment de la cohésion nationale. La journée fut marquée par des défilés militaires, des célébrations officielles dans plusieurs lieux avec des discours du président Wade, des débats et conférences rendant hommage aux combattants de l'Afrique noire ayant servi dans les rangs de l'armée française et le dépôt d'une gerbe de fleurs au cimetière de Thiaroye. Mais, les commémorations ne sont pas le seul outil permettant à l'État sénégalais d'assurer la construction d'une mémoire officielle. Ainsi, lors des grandes fêtes nationales – voeux à la nation, fête de l'indépendance – les discours du président Wade ne manquaient pas de saluer le courage des tirailleurs sénégalais en insistant sur leur participation aux deux guerres mondiales, voire en les présentant comme les précurseurs des futures luttes pour l'indépendance. Le discours du nouveau président de la république, Macky Sall, lors de la fête de l'indépendance du 4 avril 2012 reprenait ces axiomes moraux autour de la figure du tirailleur et indiquait une continuité avec le précédent gouvernement dans l'élaboration des représentations publiques du passé⁶.

Cette mémoire officielle normée, en insistant sur tout un ensemble de valeurs tels la force, le courage, la bravoure, mobilise les tirailleurs sénégalais comme des exemples sur lesquels la communauté nationale, et en particulier la jeunesse, se doit de prendre appui. Plus que toutes les autres générations sénégalaises depuis l'indépendance – selon une définition classique il faut entendre ici la génération, et à fortiori la génération politique, comme une classe d'âge liée à un contexte socio-historique (Boumaza, 2009) –, les moins de vingt ans ont donc grandi avec cette mémoire d'État. Dans ce contexte, il s'agit de voir maintenant comment l'institution scolaire tente elle aussi de socialiser la mémoire de Thiaroye et des tirailleurs.

Dans la plupart des pays africains depuis les indépendances, différentes réformes furent entreprises pour modifier le contenu des programmes d'histoire. Ces réformes visaient à mettre l'accent sur une histoire panafricaine – grands ensembles politiques de l'Afrique précoloniale, traite négrière⁷ – et une histoire nationale – intégrant notamment les périodes de la colonisation et les luttes pour l'indépendance (Kipré, 2005). Le Sénégal a ainsi adopté diverses réformes, dont la dernière en 1998 fut renforcée en 2004. Les programmes d'histoire du secondaire insistent sur les réalités africaines dans la longue durée tandis que la période contemporaine commence plus explicitement en fin de classe de 4^{ème}. Dans ce cadre, l'événement Thiaroye s'intègre dans les

⁶ Le discours de Macky Sall et ceux d'Abdoulaye Wade sont consultables sur le site du gouvernement sénégalais : <http://www.gouv.sn>

⁷ La visite de la Maison des esclaves, ou une activité renforcée concernant Gorée et la traite négrière, est d'ailleurs au programme pour tous les collégiens sénégalais.

programmes de 3^{ème} et de Terminale où est abordée la seconde guerre mondiale – en classe de 3^{ème} une leçon « renforcée » prend pour objet plus spécifiquement le corps des tirailleurs sénégalais⁸. Cependant, comme le confie André Sarr, professeur d'histoire-géographie au lycée de Fimela, l'événement « *Thiaroye n'est pas évoqué plus que ça, peut-être deux lignes en passant ...* » (entretien, juillet 2007). Plusieurs raisons expliquent que la répression ne soit pas plus approfondie par les enseignants. Outre des programmes déjà très chargés, et un déficit historiographique concernant le déroulement précis de la répression⁹, Pierre Kipré note que la plupart des pays d'Afrique francophones – dont le Sénégal – participent peu à l'édition de manuels scolaires accentuant « de la sorte le décalage entre manuels et programmes » (Kipré, 2005, p. 171)¹⁰. À l'intérieur d'un cadre national où l'État exhume ostensiblement le passé « glorieux » des tirailleurs et le massacre de Thiaroye, les connaissances des élèves sur le drame avant la diffusion du film étaient donc parcellaires. Tous avaient déjà entendu parler de l'événement (entretien en focus groupe lors des projections du film à Fimela et à Pikine, mars 2011), mais pour la plupart il s'agissait des représentations de la mémoire dominante plus que des connaissances fournies par l'institution scolaire.

⁸ Pour un aperçu plus complet des programme d'Histoire-Géographie au Sénégal, on consultera le site de l'Inspection Générale de l'Éducation : <http://igen.education.sn>

⁹ Sur les zones d'ombres de Thiaroye 44, et les idéologies qui sous-tendent l'écriture de cet événement, on se reportera à Mourre (à paraître).

¹⁰ Cet auteur note d'ailleurs que le désengagement des États de l'édition scolaire intervient au début des années 1990, essentiellement sur l'injonction des organisations financières internationales.

1.2. Le film *Camp de Thiaroye*

Un des jalons de la connaissance publique des évènements de Thiaroye, et donc de la diffusion de cette mémoire, se fit à travers le film *Camp de Thiaroye* dès 1988¹¹. Le film fut couronné à la Mostra de Venise et obtint aussi un prix au FESPACO¹² en 1989. Alors que jusqu'ici la mémoire des événements était essentiellement véhiculée par une certaine intelligentsia littéraire et utilisée de manière très idéologique, avec *Camp de Thiaroye* cet événement historique devient, par sa diffusion, un patrimoine commun pour la nation sénégalaise et plus généralement pour le public africain. Dans un sens, la mémoire des événements se démocratise (Mourre, 2012). C'est par la sortie et la distribution de *Camp de Thiaroye*, hier en salle, aujourd'hui par le biais du secteur informel et des DVD « pirates », que la mémoire de l'événement historique Thiaroye acquiert une nouvelle postérité. L'œuvre de Sembène et de Sow marque une rupture sociale dans l'appropriation de cette mémoire, plus par sa diffusion et l'audience qu'elle acquit que par son contenu narratif. Cependant, si la figure de Sembène est relativement connue au Sénégal – peut-être vu d'ailleurs aujourd'hui par une partie de la jeunesse comme un des pères rebelles de l'indépendance en opposition à celle de Senghor (Havard, 2009) –, peu d'élèves avaient effectivement vu le film : « *moi, par exemple, quand je suis devant une classe de quarante peut-être seulement cinq l'ont regardé* » dit Tamsir Sylla, professeur d'histoire-géographie au lycée Abdoulaye Sadji de Rufisque (entretien, juillet 2007). Diffuser alors le film en classe était aussi un moyen d'aborder plus précisément l'œuvre de ce cinéaste.

Bien que romancé, le film offre quelques éléments par rapport à l'enchaînement des événements – tel que l'échange des billets ou la « prise en otage » du Général Dagnan, il reste par contre plus flou sur le déroulement précis de la tuerie qui n'occupe que quelques minutes à la fin du film. Les limites de cet article sont bien trop étroites pour analyser toutes les figures présentes dans *Camp de Thiaroye* et plus généralement la place de l'histoire dans l'œuvre du réalisateur sénégalais – mais aussi écrivain, après avoir été docker, tirailleur, militant communiste –, Ousmane Sembène (Barlet et Dia 2009 ; Murphy, 2000). Notons qu'au-delà de la reconstitution d'un épisode tragique de la colonisation, le film est surtout un portrait de différents groupes sociaux présents au Sénégal à la fin de la seconde guerre mondiale. Le film décrit bien sûr les tirailleurs – ceux rentrant d'Europe,

¹¹ Les possibilités d'énonciation du récit de Thiaroye à la fin des années quatre-vingt-dix doivent beaucoup aux tensions entre les figures du pouvoir sénégalais ; en effet, un des objectifs de la mandature d'Abdou Diouf, président du Sénégal au moment de la réalisation du film, est de sortir de l'ombre senghorienne, notamment au niveau culturel. Un des moyens fut alors d'encourager le travail de « l'ainé des anciens », Ousmane Sembène, opposant farouche de l'ancien président Senghor.

¹² Il s'agit du Festival Panafricain du Cinéma de Ouagadougou, se tenant tous les deux ans et considéré comme le « Cannes » africain.

comme ceux restés en Afrique –, leur rapports avec les officiers blancs – ceux ayant combattu à leurs côtés comme les « planqués » – et, plus généralement, la société dakaroise – notamment la présence des troupes américaines – incluant aussi certains pans de populations villageoises. La mise en scène des relations entre ces différents groupes permet aux réalisateurs de dépeindre un contexte social en pleine mutation. Avant d'aborder la réception du film par les élèves, il convient de revenir sur la mise en place du dispositif d'observation participante qui a entouré la projection.

2. DISPOSITIF ETHNOGRAPHIQUE ET PERCEPTIONS DE L'HISTOIRE

2.1. Aux lycées

La méthodologie a consisté à projeter *Camp de Thiaroye* à des lycéens sénégalais afin d'analyser la réception de cette représentation historique, ce qui constituait en quelque sorte une mise en abyme de l'histoire. Cette démarche – travailler avec des adolescents – répond à une réalité démographique, les derniers chiffres consultables font ainsi état de plus de 50% de la population sénégalaise âgée de moins de 20 ans, même si seulement 24% de la tranche d'âge des 10-19 ans est scolarisée¹³. La constitution d'un échantillon de plusieurs dizaines d'adolescents lors des deux projections permet ainsi d'envisager le contenu d'une mémoire à l'échelle nationale – du moins pour cette tranche d'âge et pour les jeunes possédant ce capital scolaire. Le choix du public fut celui de deux lycées : une école dans une zone rurale et une autre dans la banlieue dakaroise. Cela correspondait, à priori, à deux milieux de mémoire distincts. Par milieu de mémoire nous entendons, à la suite de Pierre Nora, des communautés à échelles réduites, ou des entités sociales plus vastes disposant de types de référents communs objectifs, tels les capitaux économiques ou culturels (Nora, 1984). Après l'analyse des données, cette distinction entre une mémoire de la jeunesse urbaine et une de la jeunesse rurale n'apparaît finalement pas opératoire. Cela permet peut-être d'envisager une certaine homogénéité des représentations de Thiaroye 44, au moins générationnelle, au-delà des stricts capitaux socio-économiques. Les séances cinématographiques se sont déroulées grâce à la collaboration d'un professeur d'histoire-géographie du secondaire au lycée de Thiaroye-sur-gare¹⁴, Pape Samba Diop, auteur d'un mémoire de maîtrise en 1993 sur les

¹³ Voir Agence National de la Statistique et de la Démographie du Sénégal et les chiffres de l'UNICEF : <http://www.anasd.sn> et <http://www.unicef.org>

¹⁴ Il faut distinguer les communes de Thiaroye-sur-gare et Thiaroye-sur-mer, séparées par la route nationale qui quitte Dakar. Toutes deux sont situées dans le département de Pikine. La première est une commune qui connaît une forte expansion démographique dans les années soixante-dix avec des migrations de l'intérieur de pays et du centre ville dakarois, tandis que la seconde abrite majoritairement une population léboue, l'éthnie caractérisée comme celle des premiers occupants de l'agglomération dakaroise. Si les deux communes sont différentes socialement, les difficultés économiques qui y règnent sont assez semblables.

événements de Thiaroye et qui est également professeur dans un lycée privé, le lycée Seydou Nourou Tall à Pikine – à quelques centaines de mètres du camp militaire et du lieu du massacre. C'est là qu'eut lieu une des séances, l'autre se déroulant à Fimela, commune située dans la région de Fatick, à une centaine de kilomètres au sud de Dakar¹⁵. Impliqué dans une association militant pour la reconnaissance de Thiaroye 44, Pape Samba Diop apparaît comme un véritable « entrepreneur de mémoire » (Schwartz et Schuman, 2005 ; Armstrong et Crage 2006). Alors que mon objectif était de créer les conditions d'une observation des processus de remémoration de Thiaroye 44, en offrant la possibilité de diffuser le film en classe, le but de sa démarche était de sensibiliser les élèves à l'événement historique. Comme le note Erik Lassiter, la collaboration stratégique devient alors une nouvelle base du terrain de recherche ethnographique ; les acteurs apparaissent plus comme des partenaires que comme des informateurs (Lassiter, 2005).

La méthode ethnographique ici présentée impose aussi une certaine réflexivité de la part du chercheur. Ce sont les élèves qui d'ailleurs imposèrent cette réflexivité. Ainsi, une des questions fut : « *moi, je voudrais savoir, toi Martin en tant que français, ce que tu penses de cet évènement et quel est le sens de ta démarche ?* ». Les adolescents, malgré mes explications préalables, semblaient n'avoir qu'une faible représentation de l'objet de mon travail – établir une sociographie de la mémoire de l'événement et, de fait, les considérer en tant que jeunes scolarisés, porteur d'un certain capital mémoriel – et me considéraient plus comme français que comme chercheur – on m'a ainsi demandé si j'étais envoyé par Jacques Chirac. C'est mon identité nationale, avec l'historicité qu'elle suppose, qui m'était assignée : « *Il y a des exceptions comme toi, mais quand même, l'histoire retiendra l'injustice. Dans un premier temps des tirailleurs sénégalais viennent en soutenant l'armée française pendant la seconde guerre mondiale et, après la victoire, la France vient au Sénégal les bombarder. Les tirailleurs sénégalais ont tout sacrifié, ils étaient même considérés comme français* ». Un autre rôle m'était aussi dévolu, celui de passeur de mémoire : « *il faut que vous fassiez connaître cette histoire à la France, parce que je crois vraiment que cette histoire n'est connu qu'en Afrique, il faut faire des reportages, des documentaires, pour qu'on puisse connaître cet épisode colonial...* ».

Les objectifs lors des deux séances étaient multiples. D'un point de vue didactique, il s'agissait principalement de donner de l'information autour de l'évènement et de restituer la démarche et les aléas de l'entreprise historienne – notamment les apories auxquelles sont

¹⁵ Le choix des deux lycées s'est essentiellement opéré grâce à des contacts établis depuis plusieurs années, et en fonction des possibilités logistiques du moment.

confrontées les historiens travaillant sur Thiaroye 44¹⁶. Plusieurs autres sources furent ainsi mobilisées et présentées aux adolescents, l'ensemble formant une sorte de dispositif muséographique liant l'histoire et la mémoire de l'événement : des rapports militaires écrits par l'armée française après le drame, des témoignages recueillis auprès d'anciens combattants présents au moment des faits, des poèmes – notamment celui écrit par l'ancien président-poète, Léopold Sédar Senghor – ou bien des chansons. Cette présentation de certaines sources primaires et secondaires permit d'aborder des questions d'ordre méthodologique et épistémologique quant à la relation entre l'histoire et la mémoire. Cette expérience d'histoire publique¹⁷ face à des acteurs encore en phase de socialisation autorise à mieux comprendre, *in situ*, la sédimentation des représentations historiques. La méthode ethnographique qui, comme le notait déjà François Laplantine, « suppose une activité d'éveil qui mobilise la sensibilité de l'ethnologue, plus particulièrement la vue, et plus précisément encore (...) le regard » (Laplantine, 2000, p.7) représente une source d'analyse féconde pour cerner ces mémoires à l'œuvre. Outre l'analyse des paroles de ces adolescents, l'observation comprenait des données non uniquement discursives mais qui s'exprimaient dans les attitudes et comportements pendant la diffusion du film : rires, moues, sursauts, chuchotements durant certaines scènes, ou attention soutenue pendant d'autres, rythmèrent la projection. Le changement de méthode – observation participante et focus groupe plus que des entretiens individuels – permet alors de s'approcher au plus près de la formation des représentations sociale, de déceler un moment individuel où la mémoire s'acte. La formation de ces mémoires est donc tributaire des circonstances qui encadrent l'expérience ; la mémoire sociale apparaissant alors indissociable d'une sociologie des émotions (Turner et Stets, 2006).

B. Le contenu de ces jeunes mémoires

Le débat qui s'engagea à la fin de la projection tourna autant autour du film *Camp de Thiaroye* que du contexte général de la seconde guerre mondiale. De vives discussions eurent lieu quant à la place qu'accordent aujourd'hui les gouvernements français et sénégalais aux tirailleurs. Les remarques et questions portèrent d'abord sur les causes de cet évènement : « *pourquoi le commandant n'a pas respecté ses engagements auprès des tirailleurs et a refusé de payer ce qu'il leur devait ?* » ; « *moi, je voudrais savoir pourquoi les noirs ont accepté d'aider les blancs ?* » ; «

¹⁶ Au-delà du nombre de morts incertain, on ignore où sont enterrés les tirailleurs, dans une fosse commune à l'intérieur du camp ou au cimetière militaire situé dans la commune de Thiaroye-sur-mer ; on ignore également qui a effectivement ouvert le feu : uniquement les officiers et sous-officiers français présent ou d'autres troupes de tirailleurs.

¹⁷ Né à la fin des années 1970, principalement en Amérique du Nord, le courant de la *Public History* vise à mieux rendre compte du travail de l'historien et de son usage dans la sphère sociale, cette démarche est particulièrement présente dans la muséographie.

le bombardement¹⁸ de Thiaroye est-il vraiment une surprise alors qu'il y avait déjà eu la traite négrière et l'esclavage ? Est-ce que les tirailleurs ne pouvaient pas se douter de ce qu'il allait leur arriver ? ». Ces questions, dont certaines sont encore débattues par les chercheurs, démontrent une certaine appréhension historienne de la répression. La première concerne la situation économique exsangue de l'état français et pose la question de savoir si la tuerie est imputable uniquement aux mentalités racistes des officiers, plus généralement elle aborde la question de l'explicitation en histoire¹⁹. La deuxième question aborde les différents niveaux de conscription des soldats africains, processus divers suivant les régions de l'Afrique Occidentale Française et les époques. La troisième question, plus délicate, se demande si l'on peut lire l'avenir dans le passé, et partant s'il y a un sens dans l'histoire. La mémoire ainsi produite sur les causes de l'évènement s'enracine dans des perceptions déjà établies et ayant trait avant tout à une histoire africaine. Comme le notait déjà Halbwachs, les mémoires individuelles ne sont pas le pur reflet du groupe auquel appartient l'individu, elles comprennent différentes mémoires correspondantes aux différents groupes qui se côtoient et se superposent dans l'espace social (Halbwachs, 1997 [1950], p.51-96). Ici, ce qui apparaît, moins qu'une histoire sociale relative au groupe des tirailleurs, c'est une mémoire historique, à la fois nationale et continentale. Les deux dernières questions relèvent ainsi d'une propension à « chromatiser » l'histoire. Ce terme est employé par l'historien Ibrahima Thioub qui l'emploie à propos d'une certaine tendance de l'historiographie africaine relative à l'esclavage, historiographie qui en privilégiant les facteurs externes de la traite atlantique au détriment des répertoires autochtones de la servilité, antérieurs à traite, participe à la construction hégémonique de passés rendant inaudible d'autres lectures et d'autres légitimités des dynamiques sociales (Thioub, 2009, p.26).

D'autres interrogations portèrent sur les suites de l'événement. Le fait historique est alors envisagé à l'aune de son futur : « *quelles furent les conséquences pour les français ?* »; « *quelle a été la réaction des autres pays africains ?* » enfin, « *penses-tu que l'Afrique va pardonner ?* »²⁰. Une vision politique du passé et de son usage est alors engagée, cette vision souligne le destin lié entre l'ancienne métropole et les pays africains. Ces questions abordent indirectement la question de « la dette du sang » des anciens combattants – reliée notamment aux problèmes des pensions que Paris doit à ses anciens soldats africains. Pour Gregory Mann, cette « dette de sang » est un des

¹⁸ Même si le déroulement précis de la répression reste encore un peu flou – à priori encerclement du camp puis ordre d'exécution des tirailleurs au sortir de leurs baraquements –, il ne s'agit pas d'un bombardement, ce que le film ne montre d'ailleurs à aucun moment.

¹⁹ Certes en oblitérant la spécificité de l'institution militaire pour qui il s'agit aussi de rétablir l'ordre dans ses rangs dans une période de guerre. Plus généralement sur le lien causal et l'écriture du récit en histoire on se référera à Paul Veyne (1996) [1970].

²⁰ Lors du Forum Social Mondial qui s'est tenu en février 2011 à Dakar, soit quelques semaines avant que nous ne projections le film, des avocats sénégalais posaient la question de savoir si la France ne devait pas procéder à une compensation financière pour la répression de Thiaroye.

idiomes politiques contemporains des sociétés ouest-africaines anciennement sous domination française, partagé à la fois par les gouvernements et par la population, notamment parmi la jeunesse (Mann, 2006). Des entretiens avec d'autres franges de la jeunesse, moins scolarisées et plus confrontées aux problématiques de la migration informelle, mettaient en avant que ce langage de « la dette du sang » concernait principalement l'obtention de visas²¹. Ici – sans que cette problématique migratoire soit absente – ce qui est d'abord souligné par les adolescents c'est les obligations, au moins sur le plan symbolique, que la France doit à ses anciens combattants : « *jusqu'à maintenant les tirailleurs n'ont pas eu la reconnaissance qu'ils devaient avoir, la France doit avoir un minimum de reconnaissance parce qu'il y a beaucoup de choses qu'elle devait faire pour eux et qu'elle n'a pas fait, la France doit respecter les tirailleurs* ». La deuxième question aborde la spécificité sénégalaise mais aussi la possible convergence d'intérêts de pays liés par une histoire coloniale commune²². Ce faisant, c'est la question de lieux de mémoire transnationaux qui est posée. La dernière question montre que l'histoire de Thiaroye est abordée sous l'angle de la trahison et que la victime de cette trahison est le continent noir en entier. D'autres valeurs antonymes associées à la trahison sont aussi mobilisées, elles concernent le souvenir positif que l'on attache aux tirailleurs : « *Moi vraiment je veux souligner leur bravoure, parce que vraiment ils étaient braves, ils ont lutté, ils ont fait preuve de bravoure, quand j'ai suivi le film j'étais ébahi, parce que vraiment le fait de voir des gens se battre pour quelque chose, j'étais fière d'eux, leur bravoure m'a vraiment marqué...* ».

Le retour, un an plus tard, au lycée de Pikine a laissé apparaître un certain étiolement du contenu de l'œuvre de Sembène et de Sow, au profit d'images et de sentiments liés autant à l'affectivité qu'aux sens à accorder aux événements de Thiaroye 44 aujourd'hui : « *quand j'ai vu le film j'étais triste, franchement j'avais de la haine parce que c'était quelque chose d'évident, les tirailleurs ne méritaient pas ça, d'être tués, maltraités comme ça. Je me suis senti très triste et dégouté...* » ou : « *je me suis dit ça c'est de la barbarie, parce que tuer des gens comme ça et les laisser pourrir à l'air libre, ça je trouve que ce n'est pas humain, vraiment j'avais de la haine, (...) mais maintenant, ça va j'ai pardonné* ». Au-delà de l'injustice et de la colère, une réflexion est engagée sur la place des tirailleurs dans l'espace social. C'est alors l'éducation nationale qui est mobilisé : « *Thiaroye doit s'intégrer dans les programmes scolaires pour mieux faire comprendre aux élèves cette histoire. Moi, c'est juste cette année en terminale, que j'ai pu approfondir mes études sur Thiaroye. ...* » ou plus largement l'État : « *Le camp de Thiaroye devrait être un lieu*

²¹ Entretiens réalisés dans le cadre d'un thèse d'anthropologie en cours : *Comment on écrit la mémoire. Culture politique et narration des événements de Thiaroye 44*.

²² D'ailleurs, c'était le but initial de la journée de commémoration qui selon les vœux du président Wade devait se dérouler chaque année dans un pays différent. Il n'en fut rien.

historique où les hommes viennent pour prier au nom de nos anciens combattants, mais actuellement si vous allez à Thiaroye, où le massacre a eu lieu, vous voyez que le lieu est complètement dégradé, on fait du n'importe quoi. Ça je le déplore. Pour moi, le gouvernement sénégalais en est responsable, le camp de Thiaroye doit être un lieu de mémorandum, un monument pour toute la jeunesse, cette histoire doit être gravée dans la mémoire des générations et des générations à venir ». La grammaire de l'exemplarité que prône le gouvernement sénégalais – quant à l'aventure des tirailleurs – est ainsi reprise dans le langage de la jeunesse. Mais, le partage d'un vocabulaire commun ne signifie pas pour autant cette jeunesse se dispensent de critiques à l'égard des politiques mémoriales étatiques.

Conclusion

La compréhension des phénomènes mémoriaux permet de mieux saisir les dynamiques identitaires collectives. En reprenant Lavabre (1994), il s'agissait de montrer en quoi la mémoire sociale de Thiaroye 44 se situe au confluent d'une norme mémorielle officielle et des représentations individuelles des membres de la collectivité. Pourtant, comme le note Kansteiner, il existe souvent une confusion méthodologique entre les outils rendant compte de la mémoire individuelle – ceux des neurosciences, de la psychologie ou de la psychanalyse – et les dynamiques internes à la mémoire collective (Kansteiner, 2002, p.186), entre « des mémoires collectées et une mémoire collective » (Ollick, 1999, p.337). Étudier la mémoire grâce à des dispositifs ethnographiques ou par des entretiens en focus groupe – ce qui était plus le cas lors de mon retour à Pikine où 8 élèves ont participé à l'entretien – permet de se placer au centre des interactions qui déterminent l'acquisition et la formation de nouvelles représentations historiques. Cela impose également de porter un intérêt aux formes qui médiatisent la mémoire historique entre le groupe et l'individu. Le dispositif ethnographique présenté, dans lequel le film *Camp de Thiaroye* était la pièce maîtresse, a ainsi permis un retravail de mémoires existantes. Si les objets – et en particulier le film, que celui-ci soit de fiction ou documentaire – sont, nonobstant les témoignages oraux, l'outil idéal pour aborder les processus de transmission de la mémoire historique (Kansteiner, 2002), il convient de les appréhender en amont, suivant leurs processus d'encodage/décodage (Hall, 1994).

Comme le note le sociologue Stuart Hall, ce processus doit être appréhendé dans l'articulation entre représentations dominantes et perceptions identitaires, comme « une structure produite et entretenue par l'articulation de moments liés entre eux, mais distincts – production, circulation, distribution/consommation, reproduction » (Hall, 1994, p.29). Pointer les différents *tempo*s où la mémoire historique s'acte – le film, le dispositif ethnographique et l'observation

participante, les entretiens un an plus tard – ne signifie pas que le contenu de ces mémoires opère une révocation des images dominantes. Les représentations que les élèves ont attachées à l'événement Thiaroye, en y associant des notions telles que l'honneur et le courage – du côté des tirailleurs – opposées à la trahison et à la couardise – du côté du gouvernement français –, sont celles portées l'État sénégalais. Pourtant, s'il ne s'agissait pas ici d'appréhender le souvenir de Thiaroye 44 dans sa diachronie, ni même d'en établir une sociographie, localiser une certaine mémoire de Thiaroye a permis d'aborder ce jeu « des forces de la mémoire » (Werbner, 1998, p.2). En complément d'autres outils analytiques – ceux de l'histoire, de la sociologie ou des études littéraires notamment –, la démarche ethnographique, parce qu'elle restitue les diverses étapes intersubjectives du processus de remémoration sociale, aide à comprendre les modalités par lesquelles l'événement Thiaroye 44 – et plus largement l'usage d'un certain passé colonial – apparaissent aujourd'hui comme un des *topoi* des constructions identitaires de la jeunesse sénégalaise.

Bibliographie :

- Amstrong, A. et Crage, S. (2006) « Movements and Memory : The Making of the Stonewall Myth », *American Sociological Review*, 71 (5) : 724-751.
- Andrieu, C. (2006) La commémoration des dernières guerres françaises : l'élaboration de politiques symboliques, 1945-2003, dans : Andrieu, C.; Lavabre, M-C. et Tartakowsky, D. (Eds.) *Politiques du passé*, pp.39-46. Marseille : Publication de l'Université de Provence.
- Assmann, J. (2003) *Moïse l'Égyptien : un essai d'histoire de la mémoire*. Paris : Flammarion
- Barlet, O. et Dia, T. (Eds.) (2009) Sembène Ousmane (1923-2007), *Africultures*, 76. Paris : l'Harmattan.
- Berliner, D. (2005) « Social Thought & Commentary : The Abuses of Memory : Reflections on the Memory Boom in Anthropology », *Anthropological Quarterly*, 78 (1) : 197-211.
- Bastide, R. (1970) « Mémoire collective et sociologie du bricolage », *L'Année Sociologique*, 21 : 65-108.
- Bayart, J-F. (2007) « Les chemins de traverses de l'hégémonie coloniale en Afrique de l'Ouest francophone », *Politique africaine*, 105 : 201-240.
- Benot, Y. (1994) *Massacres coloniaux*. Paris : La Découverte.
- Bonnet, V. (Ed.) (2004) *Conflits de mémoire*. Paris : Karthala.
- Boumaza, M. (2009) « Les générations politiques au prisme de la comparaison : quelques propositions théoriques et méthodologiques », *Revue internationale de politique comparée*, 16 (2) : 189-203.
- Candau, J. (2005) *Anthropologie de la mémoire*. Paris : Armand Colin.
- Cole, J. (1998) The use of Defeat : Memory and Political Morality in East Madagascar, dans : Werbner, R. (1998) (Ed.), *Memory and the Postcolony*, pp. 105-125. New York : Zed Books,

- De Jong, F. (2008) « Recycling Recognition. The Monument as Objet Trouvé of the Postcolony », *Journal of Material Culture*, 13 : 195-214.
- Cruise O'brien, D. ; Diop, M-C. et Diouf, M. (2002) *La construction de l'État au Sénégal*. Paris : Karthala.
- Diop, P.S. (1993) « 'Thiaroye 1944', massacre de tirailleurs, ex-prisonniers de guerre », mémoire de maitrise, Université Cheikh Anta Diop.
- Diop, B. B. (1981) *Thiaroye terre rouge*, précédé de *Le Temps de Tamango*. Paris : L'Harmattan.
- Dozon, J-P. (2003) *Frères et sujets. La France et l'Afrique en perspective*. Paris : Flammarion.
- Dramé, P. (2006) « La journée du tirailleur sénégalais : une commémoration paradoxale », *revue en ligne Africulture.com*, 67. URL: <http://www.africultures.com> (Accès : 11 sept. 2012)
- Echenberg, M. (1978) « The Senegalese Soldiers' Uprising of 1944 » dans Cohen, R. ; Copans, J. et Gutkind, P. (Eds.) *African Labor History*, pp. 109-128. Beverly Hills and London : Sage.
- Echenberg, M. (1991) *Colonial Conscripts. The tirailleurs sénégalais in French West African, 1857-1960*. London : James Currey.
- Faye, C. F. (2005) *Aube de sang*. Paris : L'Harmattan.
- Fouéré, M.-A. (2010) « La mémoire au prisme du politique », *Cahiers d'études africaines*, 197 : 5-24.
- Gueye, M. (1995) « Le 1^{er} décembre 1944 à Thiaroye, ou le massacre des tirailleurs sénégalais anciens prisonniers de guerre », *Revue sénégalaise d'histoire*, 1 : 3-23.
- Halbwachs, M. (1994) [1925] *Les cadres sociaux de la mémoire*. Paris : Albin Michel.
- Halbwachs, M. (1997) [1950] *La mémoire collective*. Paris : Albin Michel.
- Hall, S. (1994) « Codage/Décodage », *Réseaux*, 12 (68) : 27-39.
- Hartog, F. (2003) *Régime d'historicité : présentisme et expériences du temps*, Paris, Seuil.
- Havard, J.-F. (2009) « Tuer les 'Pères des indépendances' ? Comparaison de deux générations politiques postindépendances au Sénégal et en Côte-d'Ivoire », *Revue internationale de politique comparée*, 16 (2) : 315-333.
- Kansteiner, W. (2002) « Finding Meaning in Memory : A Methodological Critique of Collective Memory Studies », *History and Theory*, 41 (2) : 179-197.
- Kipré, P. (2005) « Repenser l'Afrique », *Outre-Terre*, 12 (3) : pp.167-174
- Lassiter, E. (2005) *The Chicago Guide to Collaborative Ethnography*. Chicago and London : University of Chicago Press.
- Laplantine, F. (2000) [1996] *La description ethnographique*. Paris : Nathan.
- Lavabre, M.-C. (1994) *Le fil rouge. Sociologie de la mémoire communiste*. Paris : Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques.
- Mabon, A. (2002) « La tragédie de Thiaroye, symbole du déni d'égalité », *Hommes et Migrations*, 1235 : 86-95.
- Mann, G. (2006) *Native Sons : West African Veterans and France in the Twentieth Century*. Durham and London : Duke University Press.

- Mbembe, A. (2000) *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine.* Paris : Karthala.
- Mourre, M. (2012) Les ressacs de la mémoire collective. Étude de cas à partir de la répression de Thiaroye 44 au Sénégal, dans : Gomez-Perez M. et Leblanc, M-N. (Eds.) *L'Afrique d'une génération à l'autre*, pp. 401-437. Paris : Karthala.
- Mourre, M. (à paraître) Comment on écrit l'histoire de Thiaroye 44. Perspectives méthodologiques et épistémologiques sur un évènement de l'histoire coloniale, dans Ndao M. (Ed.) *Mélanges offerts au professeur Iba Der Thiam*. Dakar : Annales de la faculté des lettres et sciences humaines de l'Université Cheikh Anta Diop de Dakar.
- Murphy, D. (2000) *Sembène. Imagining Alternatives in Film and Fiction*. Oxford : James Currey.
- Ndiaye, P., (2011) « Le massacre de Thiaroye 44 s'invite au Forum social mondial : Le Sénégal doit-il poursuivre la France », *Walf Fadjri*, Dakar, 14 février 2011.
- Nora, P. (1984) Entre histoire et mémoire la problématique des lieux, dans : Nora P. (Ed.), *Les lieux de mémoire*, I. *La république*, pp. XVII-XLII. Gallimard : Paris.
- Olick, J. (1999) « Collective Memory : The Two Cultures », *Sociological Theory*, 17 (3) : 333-348.
- Ricoeur, P. (2000) *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris : Seuil.
- Roediger, H. et Wertsch, J. (2008) « Creating a new discipline of memory studies », *Memory Studies*, 1 (9) : 9-22
- Sabourin, P. (1997) « Perspective sur la mémoire sociale de Maurice Halbwachs », *Sociologie et Société*, XXIV (2) : 139-161.
- Schwartz, B. et Schuman, H. (2005) « History, Commemoration, and Beliefs : Abraham Lincoln in American Memory, 1945-2001 », *American Sociological Review*, 70 (2) : 183-203.
- Senghor, L. S. (1990) [1948] « Tyaroye » in *Oeuvre poétique*, pp.90-91. Paris : Seuil
- Thioub, I. (2009) « Regard critique sur les lectures africaines de l'esclavage et de la traite atlantique », *Historiens Géographes du Sénégal*, 8 : 15-28.
- Turner J. et Stets J. (2006) « Theories of Human Emotions », *Annual Review of Sociology*, 32 : 25-52.
- Veyne, P. (1996) [1970] *Comment on écrit l'histoire*. Paris : Éditions du Seuil.
- Werbner, R. (1998) (Ed.), *Memory and the Postcolony*. New York : Zed Books.

Le « Mouvement du renouveau juif en Pologne », à partir des films de l'artiste israélienne Yael Bartana et de la mobilisation qu'ils ont suscité.

Zofia Waślicka

Doctorante à l'ISP, Paris X et l'ISS, Université de Varsovie

Le « Mouvement du renouveau juif en Pologne » est né de l'initiative d'une artiste israélienne : Yael Bartana. Cette initiative est intéressante à plusieurs égards, et deux aspects de cette oeuvre et de ses conséquences me semblent relever d'une importance particulière. Le premier concerne le travail sur la mémoire, la tentative de redéfinir la mémoire des Polonais sur les Juifs et la mémoire juive (principalement israélienne) à l'égard la Pologne. « La trilogie polonaise » de Yael Bartana s'avère également être une discussion avec le sionisme et une critique de la politique de son pays. On voit dans les films qui la composent comment le passé et le présent s'entremêlent. Les personnages du dernier film disent dans leur manifeste : « Nous puisons dans le passé, dans le monde des migrations, des mouvements géopolitiques, dans celui de la destruction de la réalité que nous connaissons, pour projeter un nouvel avenir ».

Le deuxième aspect concerne les relations qu'entretient l'art avec la réalité et l'utilisation politique de l'art. Sous ce sigle d'« art engagé » on retrouve le plus souvent aujourd'hui une simple représentation des problèmes politiques, sans qu'en soit offerte de prise de position foncièrement élaborée, ni que l'on tente d'aucune manière de les résoudre. Yael Bartana pense, au contraire, que l'art peut provoquer de réels changements sur la réalité. Elle a donc décidé de lancer véritablement le « Mouvement du renouveau juif en Pologne » qui a tenu son premier congrès en mai 2012 à Berlin.

Face aux réactions d'incrédulité, qu'elle a souvent rencontré en évoquant ses projets, Yael Bartana évoque l'exemple de Joseph Beuys, un des fondateurs du parti des Verts allemands, qui utilisait dans son action politique sa popularité en tant qu'artiste. Il semble que son projet aille plus loin. Né dans les films, le « Mouvement du renouveau juif en Pologne » qui connaît une existence *de facto*, peut être considéré non seulement comme un passage entre l'art et la réalité mais peut également servir d'exemple qu'aucun véritable clivage ne sépare ces deux champs. Cette transposition a déjà été rendue visible au moment où le ministre polonais de la Culture a décidé que la Pologne soit représentée dans son pavillon national à la Biennale de Venise par Yael Bartana,

artiste israélienne. Cette décision et le drapeau orné d'une étoile de David imbriquée dans l'aigle – symbole de la Pologne - sur le pavillon polonais, ce n'est plus uniquement de « l'art » mais de l'ordre du fait réel.

Le premier « film polonais » de Yael Bartana, « Mary Koszmary (Les cauchemars) » a été réalisé en 2007. On y voit un homme qui crie face à un stade vide :

« Juifs ! Compatriotes ! Vous pensez que cette vieille femme qui continue à dormir sous la couette de Ryfka ne veut plus entendre parler de vous ? Qu'elle vous a oublié ? Vous vous trompez. Elle rêve de vous toutes les nuits. Elle rêve et tremble. Depuis cette nuit où vous avez disparu, et que sa mère a tendu la main pour attraper la couette, elle fait des cauchemars. Vous êtes les seuls à pouvoir les chasser. Que les trois millions de Juifs qui manquent en Pologne viennent à son chevet et chassent enfin ses cauchemars. Retournez en Pologne. Dans votre et notre pays. [...] Nous nous réjouissions en cachette lorsque vous étiez partis. Nous nous répétions : enfin nous sommes seuls dans notre pays. Un Polonais polonais en Pologne qui n'est plus dérangé par personne. Mais comme nous n'étions toujours pas heureux, nous arrivions à trouver encore un Juif et à le chasser de notre pays. Même, lorsqu'on savait déjà, qu'il n'y avait plus personne d'entre vous, il y avait toujours quelqu'un pour encore vous chasser. Et alors ? Aujourd'hui, nous regardons avec ennui nos visages qui se ressemblent. Dans les grandes villes nous cherchons les étrangers et écoutons attentivement leur paroles. Oui, aujourd'hui, nous savons que nous ne pouvons pas vivre seuls. Nous avons besoin d'un étranger, et il n'y en pas d'autres qui nous soient plus proches que vous ! Venez ! Les mêmes mais transformés. Habitons ensemble.¹ »

L'homme qui joue le rôle de l'orateur est Slawomir Sierakowski, fondateur de la « Krytyka polityczna (*La critique politique*) », la revue du milieu politique de la nouvelle gauche polonaise. C'est lui qui a co-écrit ce discours avec l'écrivaine Kinga Dunin, sociologue et critique littéraire. Aussi, dans le troisième film de la série, lors de la cérémonie d'enterrement factice du leader du Mouvement du renouveau juif en Pologne, Bartana rend la parole aux personnes réelles, qui présentent leurs opinions sur le Mouvement. Cette cérémonie deviendra donc l'occasion d'une véritable discussion, où les opinions sont prononcées de façon directe et franche. Le premier film est plus poétique et ambigu. On ne sait pas véritablement à qui s'adresse l'invitation : aux Juifs d'aujourd'hui en Israël, à ceux de la diaspora, ou peut-être aux fantômes du passé ? Sierakowski

¹ Toutes les citations de propos provenant des films de Yael Bartana sont de ma traduction.

parle des moments douloureux dans l'histoire polono-juive et présente une vision utopique dans laquelle les Juifs et les Polonais « réaliseront ce dont les philosophes n'ont pas osé rêver ». Cette assertion qui relève d'un désir pour le moins hâtif de consolation et de réconciliation est affaiblie par une remarque ironique : « Si vous voulez, nous partirons pour la lune ensemble ».

Le film a remporté un grand succès, principalement en Pologne où il a été non seulement présenté dans les galeries d'art, mais aussi dans les universités². Il s'est inscrit de façon idéale dans le débat sur le passé polono-juif qui avait cours à ce moment-là dans le pays³. Quelques mois après la présentation du film, paraît la traduction polonaise du livre de Jan Gross « La peur » (Gross, 2010) sur l'antisémitisme en Pologne après la fin de la deuxième guerre mondiale. Gross a d'ailleurs participé à une discussion consacrée au film⁴. Le film a été remarqué non seulement dans la presse artistique mais également quotidienne, comme dans le cas de cet article de Dorota Jarecka pour la *Gazeta Wyborcza*, le quotidien polonais le plus lu :

Une chose est sûre : le film « Mary Koszmary » arrive en plein milieu du débat sur l'antisémitisme polonais réveillé à nouveau par le livre de Jan Tomasz Gross. Même si la convergence de la date de parution polonaise de « La peur » avec la sortie du film de Bartana est un hasard, cela a quand même eu lieu et on ne saurait le détacher du contexte de débat actuel. Je pense d'ailleurs que la comparaison avec le livre de Gross nous rendra conscient de ce que représente ce film et de ce sur quoi il traite. Le film reprend le fil conducteur là où Gross finit son livre, lorsqu'il écrit que les relations d'après-guerre entre les Polonais et les Juifs sont notre « cœur des ténèbres ». Et pour que nous puissions faire face à cet héritage, nous devons nous l'approprier, c'est-à-dire, l'assimiler et le placer dans l'histoire par notre propre narration. (Jarecka, 2008)

Si le film a été bien reçu en Pologne, il n'en pas été de même en Israël. Dans la galerie Sommer Contemporary Art à Tel-Aviv, quelques spectateurs furieux commentaient : « Nous ne voulons pas retourner chez vous. Débrouillez vous tout seuls, pauvres antisémites polonais ! On n'a rien à faire avec votre sentiment de culpabilité. » (Mazur, 2011). Force est de constater que dans les deux pays,

2 Ces présentations et débats commencent après la première de « Mary Koszmary » le 18 janvier 2008 et se sont poursuivis pendant plusieurs mois.

3 Ce débat a commencé en 2001 avec la parution d'un autre livre de Jan Gross (la traduction française : J. T. Gross, « Les Voisins, Un massacre de Juifs en Pologne, 10 juillet 1941 », Editions Fayard, 2002). Depuis, les publications historiques et les séminaires d'études sur ce sujet se sont largement accrus, notamment au Centre de recherche sur la Shoah de l'Institut de philosophie et de sociologie de l'Académie des sciences de Varsovie.

Un aperçu de ces récents travaux vient d'être traduit en français dans le recueil d'articles : Jean-Charles Szurek et Annette Wiewiorka (dir.), « Juifs et Polonais, 1939- 2008 », Paris, Albin Michel, 2009.

4 Le débat a eu lieu le 29 avril 2008 à Poznan. Cf. <http://www.krytykapolityczna.pl/Poznan/KP-na-Zamku-Mary-Koszmary-z-udzialem-Grossa/menu-id-269.html> [12.09.11].

le film a provoqué une vive discussion. Certains spectateurs ont compris littéralement l'invitation au retour des trois millions de Juifs en Pologne, ce qui n'était au départ pas l'intention de l'artiste. Un tournant important s'est alors opéré dans son œuvre, lorsqu'elle a décidé de suivre cette fantaisie et d'imaginer que les Juifs répondaient véritablement à cette invitation.

Le film « Mur i wieża (Le Mur et la tour) » (2009) commence par une scène dans laquelle un groupe de jeunes Juifs habillés à la manière des pionniers d'Israël regarde « Mary Koszmary ». Lors de la scène suivante, aux sons de l'hymne national polonais (qui commence avec les mots : « La Pologne n'est pas encore morte, tant que nous vivons... »), ces derniers arrivent à Varsovie et commencent à construire un kibbutz auprès du monument aux Héros du Ghetto de Varsovie. Bartana s'inspire ici de la méthode Homa u-Migdal (le mur et la tour) utilisée par les colons juifs lors de la révolte arabe dans les années 1936-1939 à l'époque du Mandat Britannique sur la Palestine. Malgré l'interdiction d'annexer de nouveaux territoires, 52 nouvelles colonies ont été alors créées. On les construisait généralement en une seule nuit, car la législation ottomane interdisait la destruction des bâtiments déjà construits. Erigés à la hâte, les kibbutz comprenaient uniquement des éléments basiques – une clôture et une tour, ce n'est qu'après qu'on y ajoutait des habitations et d'autres bâtiments. Dans le film « Le Mur et la tour », cette méthode est utilisée par les membres du Mouvement du renouveau juif en Pologne. Répondant à l'invitation de Sierakowski, ils colonisent une partie de la ville, et se séparent avec un mur de barbelés des voisins. Ils apprennent quelques mots en polonais : « la terre », « la liberté », « la paix », mais ils portent des uniformes et leurs discours sont agressifs. Le kibbutz lui-même rappelle dans la nuit une base militaire. Il ne s'agit pas ici des Juifs polonais d'avant-guerre auxquels on a pensé en regardant « Mary Koszmary ». Ce sont des Israéliens.

Dans le troisième film, le Mouvement du renouveau juif en Pologne a bien évolué. Il est plus important et plus diversifié. Ce ne sont plus uniquement les Juifs qui en font partie, mais « tous ceux, pour lesquels il n'y a plus de place dans leur pays d'origine – les exilés et les persécutés ». Le film « Zamach (L'Assassinat) » (2011) relate de manière fictive l'enterrement du leader du Mouvement, Sierakowski, tué dans la galerie nationale d'art Zachęta à Varsovie, tout comme l'avait été le premier président polonais Gabriel Narutowicz en 1922. Les membres du Mouvement manifestent dans les rues de Varsovie contre le nationalisme. Ryfka, la propriétaire de la couette à qui Sierakowski faisait allusion dans « Mary Koszmary » apparaît dans le film. Nous écoutons des oraisons funèbres. En fait, il s'agit d'une discussion sur le sens même du mouvement. Le premier discours est prononcé par la veuve. Elle se souvient de son départ d'Israël, de son arrivée en

Pologne. Il s'agit là de l'unique personnage fictif parmi ceux qui prononcent les discours. Suit Anda Rottenberg, historienne et commissaire d'art qui évoque l'histoire polonaise soulignant les liens qu'entretiennent le Mouvement avec la tradition polonaise du multiculturalisme de l'époque de Renaissance, celle d'un pays multinational et européen. Après elle, c'est au tour d'Alona Frankel, une écrivaine et dessinatrice israélienne de raconter en polonais comment elle a survécu à l'occupation allemande et a dû quitter, avec toute sa famille, la Pologne après la guerre à cause de l'antisémitisme. Son histoire est poignante et elle est accompagnée d'une véritable requête :

On m'a enlevé ma citoyenneté. Israël était le seul pays prêt à m'accueillir. Je suis là devant vous sur ma terre natale, sur la terre de mes ancêtres depuis des centaines d'années et je réclame : rendez-moi ma citoyenneté, enlevée violemment ! Je n'habiterais pas parmi vous. Ma patrie c'est Israël et je ne souhaite habiter dans aucun autre endroit dans le monde. Mais la restitution de ma citoyenneté, enlevée par la violence sera un acte de justice historique qui m'est nécessaire. J'ai un profond espoir que vous aussi, en ressentiez le besoin.

Dans son discours on peut apercevoir le noyau du programme du Mouvement qui se pose comme but un retour symbolique des Juifs en Pologne et la création des conditions, aussi bien psychologiques que politiques, d'un véritable retour pour ceux qui le souhaiteront.

Les films de Bartana, de par le positionnement politique spécifique de l'artiste israélienne, sous-entendent bien évidemment qu'Israël n'est pas l'endroit unique où les Juifs peuvent vivre, mais plus encore que ce n'est pas le meilleur endroit pour eux. L'artiste utilise le langage visuel et les symboles du sionisme pour convaincre à l'idée du « diasporisme » - le concept du retour des Israéliens à la diaspora créée par Philip Roth dans son roman « Opération Shylock » (Roth, 1995). Cet aspect de l'œuvre a été fortement remarqué en Israël. Il a été renforcé dans les points de vue de par le fait que l'artiste habite depuis des années en Europe, et que la co-curatrice du film Galit Eilat, a démissionné de sa fonction de directrice du Musée d'Art de Tel-Aviv, à la suite de la dernière opération dans la bande de Gaza, et a émigré d'Israël, expliquant sa décision dans la presse⁵.

Un autre orateur, le commentateur israélien Yaron London s'oppose à cette vision des choses. Il s'adresse directement aux membres du mouvement et à son leader assassiné. Je vais citer son discours en entier parce que ses arguments critiques à l'égard du projet que véhicule le film de

5 Elle explique sa décision dans une interview pour le magazine israélien Mouse datée du 14 mars 2010 : http://www.mouse.co.il/CM.articles_item,1023,209,46934,.aspx

Elle en parle aussi dans une conversation avec Artur Żmijewski : « A good drug dealer » dans : Artur Żmijewski, Joanna Warsza (dir.) « Forget Fear », Berlin 2011.

L'interview est aussi accessible ici : http://aprior.schoolofarts.be/images/ap22_Zmijewski_Eilat.pdf

Bartana sont fondamentaux pour comprendre les émotions suscitées par celui-ci.

Cher Slawek, chers Polonais, chers membres du Mouvement du renouveau juif en Pologne. Je n'ai jamais imaginé que ma première visite en Pologne soit pour pleurer un homme qui a tant aimé le peuple juif. Cher Slawek, nous les Israéliens ne sommes plus ces Juifs que vous avez connus. La culture yiddish est morte et rares sont ceux parmi nous qui la regrettent. Les Juifs, victimes d'une histoire sanglante, des massacres, de la Shoah, ne seront plus jamais à la merci des autres. Les Juifs ont vécu en Pologne pendant mille ans. Avant la guerre, ils constituaient un dixième de la population de ce pays, et un cinquième des Juifs dans le monde. Les Allemands vous ont aidé à vous débarrasser de la plupart d'entre eux. De la plupart d'entre nous. Uniquement celui qui ne se rend pas compte du fait qu'Israël est l'unique patrie des Juifs et sans quoi ils seraient impuissants peut consacrer sa vie à une tâche insensée, celle du retour des Juifs en Europe. Pour nous les Juifs, ce n'est pas une promesse pleine d'espoir, mais un cauchemar. On entend dire que le mouvement sioniste est né dans un péché et qu'il n'a plus d'avenir devant lui, qu'il est sur son lit de mort. On dit que l'Holocauste a eu lieu en Europe et que ce sont les Palestiniens qui en payent le prix. Chers membres du Mouvement du renouveau juif en Pologne, avec toute votre bonne volonté, vous devez comprendre un fait incontestable : qu'Israël et son armée sont les seuls garants contre un nouvel Holocauste. La diaspora juive, Mesdames et Messieurs, s'est achevée à Auschwitz.

Nous avons donc déjà présents dans le film des positions qui domineront dans la discussion autour de son œuvre « l'Assassinat ». Bartana est consciente des reproches qui lui sont faits. Elle leur donne la possibilité de s'exprimer, mais elle prend également position face à eux encore dans le film. En écoutant le discours de London, Ryfka sort de la foule, se place devant lui et regarde fixement la caméra, essayant de prouver par sa présence qu'il a tort. A la fin du film, elle lit le manifeste écrit par les membres du Mouvement :

Nous voulons revenir ! Non pas l'Ouganda, l'Argentine ou Madagascar, ni même la Palestine, c'est la Pologne qui nous manque, la terre de nos pères et de nos grands-pères. Nous rêvons de la Pologne. Nous voulons voir de nouveaux quartiers s'ériger sur les squares de Varsovie, de Lodz ou de Cracovie. Auprès des cimetières, nous construirons des écoles et des hôpitaux. Nous allons planter des arbres, construire de nouvelles routes et de nouveaux ponts. Nous voulons guérir vos traumas une fois pour toute. Nous

croyons que notre destinée est d'habiter ici, y fonder des familles, mourir, reposer en terre les cendres de nos proches. Nous faisons revivre la fantasmagorie sioniste. Nous puisions dans le passé, dans le monde des migrations, des mouvements géopolitiques, de la destruction de la réalité que nous connaissons, pour projeter un nouvel avenir. C'est notre proposition pour une époque d'épuisement de la foi, de la crise, de la chute des vieilles utopies. L'optimisme s'éteint. Les paradis promis ont été privatisés. Les pommes et les pastèques des kibbutz ne sont plus aussi belles [...]. Notre appel n'est pas dirigé uniquement aux Juifs. Nous accepterons dans nos rangs tous ceux, pour qui il n'y a plus de place dans leur pays d'origine – les exilés, les persécutés. Il n'y aura pas de discrimination dans notre mouvement. Nous n'allons pas fouiller dans vos biographies, vérifier vos cartes de séjours, vérifier le statut du réfugié. Nous serons fort par notre faiblesse.

Nos frères et sœurs polonais. Nous ne planifions pas une invasion. Il s'agira plutôt d'un cortège de fantômes, du retour des anciens voisins qui hantent vos rêves et que vous n'avez peut-être pas connus. Nous allons parler avec force de toutes ces mauvaises choses qui se sont passées entre Nous et Vous. Nous allons corriger ensemble les cartes de l'Histoire qui ne se sont jamais déroulées comme nous l'avons précisément souhaité. Nous espérons que nous allons ensemble gérer les villes, labourer la terre, élever les enfants dans la paix ! Accueillez-nous les bras ouverts, comme nous vous accueillons ! Une seule religion ne nous permet pas d'écouter. Une seule couleur, ne nous permet pas de voir et avec une seule culture, nous sommes incapables de sentir. Sans Vous, nous sommes incapables de nous rappeler. Venez nous rejoindre, et l'Europe s'étonnera !

Ce manifeste est un résumé de cette trilogie cinématographique avec sa vision poétique et utopique, dans laquelle se mélangent politique et fantômes du passé. Jusque-là, il ne s'agissait que d'« art ». Au moment de la désignation de Yael Bartana comme représentante de la Pologne à la Biennale de Venise, l'art a commencé à se mêler à la réalité. Le choix, approuvé par le ministre de la culture Zdrojewski, d'une artiste qui n'est pas citoyenne polonaise, mais qui parle du retour des Juifs en Pologne, était une reconnaissance symbolique de cette idée. Pendant la cérémonie de la remise de nomination, il soulignait le rôle éducatif de cette entreprise. Il a dit que le projet pourrait servir d'instrument éducatif pour les écoles, car il est l'histoire sur l'accueil de l'étranger, une histoire dont nous avons besoin dans la nouvelle Pologne ouverte sur le multiculturalisme. (Mazur, 2011)

Bien sûr, des voix se sont élevées en Pologne contre le choix d'une artiste israélienne pour représenter le pays, mais en général, des opinions positives dominaient tant par rapport à ce choix,

que par rapport à l'œuvre elle-même. En Israël, on a stigmatisé le caractère « antisioniste » de la trilogie qui renferme une critique de la politique d'Israël vis-à-vis de la Palestine. Une dédicace, à la mémoire de Julian Mer-Khamis, un activiste israélien des mouvements pour la paix renforce cet aspect. Mer-Khamis était acteur. Il jouait dans les films d'Amos Gitai. Il a quitté le cinéma pour travailler avec des jeunes Palestiniens dans le camp de réfugiés à Jenin où il a créé le Théâtre de la Liberté. Il a été assassiné par balles à Jenin au moment du tournage du film « L'Assassinat » à Varsovie. En plaçant une dédicace à sa mémoire à la fin du film, Bartana en a, en quelque sorte, modifié le sens. Le film parle de la Pologne, mais on peut y voir aussi une histoire sur le sentiment de culpabilité des Juifs vis-à-vis des Palestiniens.

Le point le plus fort de la discussion en Israël autour de ce film était sans aucun doute l'interview radio de la ministre israélienne de la Culture, Limor Liwnat, qui a annoncé son boycott du pavillon polonais. Sa décision a été fortement critiquée dans les médias israéliens, et elle l'a finalement annulé. Elle a visité le pavillon polonais, situé tout près de celui d'Israël, une journée après son ouverture officielle, sans journalistes et sans parler à l'artiste. Le président d'Israël n'a pas rendu visite au pavillon polonais pendant sa visite au pavillon israélien.

En quoi consiste le militantisme de Bartana - artiste ? Il est certainement différent d'un militantisme politique habituel. Elle utilise des moyens artistiques - le film, ainsi que les possibilités du monde de l'art : les expositions, les revues, le financement. Cela possède de bons et de mauvais côtés. Sa position est affaiblie par le fait que l'on peut facilement dire « ce n'est que de l'art », « ce n'est pas vrai ». Cela lui offre cependant une certaine force. L'art peut dépasser certaines limites de la politique. Il peut être beaucoup plus imaginatif, en produisant des idées qui ne seraient jamais nées autrement. La politique-fiction de Bartana provoque des discussions également en dehors du monde de l'art. En même temps, du fait qu'elle commence à faire usage de dispositifs politiques au sens propre, tels que le Congrès, qu'elle a organisé dans le cadre de la 7e Biennale de Berlin⁶, elle commence à être prise plus au sérieux. Cela va cependant de pair avec une plus grande responsabilité et les risques qui vont avec.

Les artistes sont d'habitude réticents à renoncer à la liberté et à l'absence de la responsabilité, une sorte d'immunité (faux, comme le montrent les exemples des artistes comme Ai Wei Wei emprisonné en Chine) que leur offre l'art. Cela découle surtout du caractère ambigu de l'art. La responsabilité de la réception d'une œuvre d'art est repoussée sur le spectateur. Mais cette façon de pratiquer l'art ne permet pas aux artistes de produire par un effet de performativité de réels changements. Il semble en revanche qu'avec des tentatives comme celle de Yael Bartana, nous

⁶ Le Congrès s'est déroulé le 11-13 mai 2012 au théâtre Hau à Berlin dans le cadre de la 7e Biennale de Berlin.

observions une redéfinition de l'art.

Bibliographie:

***LES FILMS**

Bartana, Y. (2007) *Mary Koszmary (Les cauchemars)*. Le film est accessible sur le site du Musée d'art moderne de Varsovie: <http://www.artmuseum.pl/filmoteka/?l=0&id=200>

Bartana, Y. (2009) *Mur i wieża (Le Mur et la tour)*. Le film est accessible sur le site du Musée d'art moderne de Varsovie: <http://www.artmuseum.pl/filmoteka/?l=0&id=199>

Bartana, Y. (2011) *Zamach (L'Assassinat)*.

***LES LIVRES**

Gross, J.T. (2002) *Les Voisins. Un massacre de Juifs en Pologne, 10 juillet 1941*. Paris : Fayard.

Gross, J.T. (2010) *La Peur : l'antisémitisme en Pologne après Auschwitz*. Paris : Coédition Mémorial de la Shoah/Calmann-Lévy.

Roth, P., (1995) *Opération Shylock. Une confession*. Paris : Gallimard.

Szurek, J.-C. et Wiewiora A. (dir.) (2009) *Juifs et Polonais, 1939- 2008*. Paris : Albin Michel.

Żmijewski A. et Joanna Warsza (dir.) (2011). *Forget Fear*. Berlin: Berlin Biennale.

***LES ARTICLES DE JOURNAUX**

Jarecka D. « Język polski po Zagładzie », Gazeta Wyborcza, 30.01.2008.

Mazur A. (en conversation avec Sebastian Cichocki), « Nie chciałbym być w skórze Yael Bartany », Dwutygodnik nr 64/2011, <http://www.dwutygodnik.com/artykul/2578-nie-chcialbym-byc-w-skorze-yael-bartany.html> [12.09.11].