



HAL
open science

Violences extrêmes, morts collectives et mémorialisation

Valérie Robin Azevedo

► **To cite this version:**

Valérie Robin Azevedo. Violences extrêmes, morts collectives et mémorialisation. *cArgo - Revue internationale d'anthropologie culturelle et sociale*, 2017, 6-7, pp.7-17. hal-02969097

HAL Id: hal-02969097

<https://hal.science/hal-02969097v1>

Submitted on 21 Oct 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

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

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

Introduction

Violences extrêmes, morts collectives et mémorialisation

Valérie Robin Azevedo,
université Paris Descartes/CANTHEL

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

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

Espaces de (re)présentation des crimes du passé

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

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

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

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

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

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

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

Violence extrême et tourisme mémoriel

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

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

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

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

Transmission des mémoires de la violence et postmémoire.

De la parole au corps

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

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

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

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

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

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

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

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

La religion pour mémoire. Rituauté et souvenir des morts

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

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

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

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

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

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

Références bibliographiques

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

Guglielmucci A.,

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

Guillou A. et Vignato S.,

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

Halbwachs M.,

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

Hartog F.,

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

Hirsch M.,

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

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

Lavabre M.-C.,

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

Le Goff J.,

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

Lenclud G.,

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

Molinié A. (dir.),

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

Naef P. J.,

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

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

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

Pollak M.,

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

Schepper-Hugues N.,

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

Scott J.,

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

Seaton A.V.,

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

Traverso E.,

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