



HAL
open science

Identité et mémoire en Afrique subsaharienne

Abel Kouvouama

► **To cite this version:**

| Abel Kouvouama. Identité et mémoire en Afrique subsaharienne. 2019. hal-03234108

HAL Id: hal-03234108

<https://hal.science/hal-03234108>

Submitted on 25 May 2021

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.



Identité et mémoire en Afrique subsaharienne

Pr. Abel KOUVOUAMA

E2S/Université de Pau et des Pays de l'Adour

Collège S.S.H.

Laboratoire ITEM

Introduction

Il existe une pluralité de regards anthropologiques sur les sociétés d'Europe, d'Afrique, des Amériques et d'Asie. Ceux-ci s'effectuent aussi bien à l'intérieur qu'à l'extérieur de ces continents en appréhendant les différents « régimes d'historicité ». Or, le regard anthropologique fécond que l'on peut porter sereinement sur les sociétés contemporaines à la fois singulières et identiques doit relever de nombreux défis. Il doit s'enrichir par-delà les clichés et les préjugés, des analyses transversales et interdisciplinaires aussi bien sur les questions relatives à l'identité, à la culture et à l'espace. On commencera par avancer les préalables épistémologiques, ensuite, on examinera dans une approche interdisciplinaire les principales théories de l'identité, de mémoire et de patrimoine culturel immatériel. Enfin, on analysera, à partir des données théoriques et des travaux empiriques de chercheurs, les modalités d'appréhension des espaces habités et représentés par différents acteurs sociaux des sociétés européennes et africaines.

1)- Préalables épistémologiques

Comment les sciences sociales et humaines, particulièrement l'anthropologie abordent-elles les questions de l'espace, de la culture et de l'identité? En ce qui concerne l'espace, cette question, naguère incongrue, s'impose de plus en plus aujourd'hui, depuis que non seulement l'anthropologie mais aussi les autres sciences sociales et humaines s'emparent du concept de l'espace pour faire avancer leurs interrogations sur leur perception de l'espace par les individus et les sociétés humaines. C'est ce que Soja (1989) appelle le " spatial turn " et Gauchet (1996) et Lévy (1999) le " tournant géographique " dans les sciences sociales. En France, la revue TIGR (Travaux de l'Institut de Géographie de Reims) publie depuis quelques années des articles

théorico-empiriques et épistémologiques sur les dimensions spatiales des sociétés humaines. Certes bien longtemps dans l'antiquité occidentale notamment, le philosophe s'interrogeait sur les relations entre l'espace et le temps en rapport avec la place de l'humain dans le cosmos. La sensation et la perception de l'idée d'étendue qu'éprouve le sujet ont conduit par exemple le philosophe Emmanuel Kant à les considérer comme les cadres a priori de la sensibilité ; l'espace étant sa dimension externe et le temps sa dimension interne.¹ Dans le domaine de la sociologie, une sociologie de l'espace émerge aujourd'hui qui s'appuie sur l'héritage et la critique de Georg Simmel, Marcel Mauss, Maurice Halbwachs, l'école de Chicago, Erving Goffman. Elle pose la question de la constitution sociale de l'espace (Martina Löw) et/ou la façon dont l'espace intervient dans le social (Anthony Giddens) ainsi que la sociologie de la ville (Raymond Ledrut, Henri Lefebvre, Jean Rémy). Dans le domaine de l'anthropologie, une anthropologie de l'espace reconnaît non seulement l'importance de la dimension spatiale des identités individuelles et collectives, mais également la manière de différentes sociétés à faire avec l'espace, différentes " cultures spatiales ".

2)- Quelques précisions de notions et de concepts

1)- A propos de l'anthropologie

L'anthropologie, science de l'homme et de la société, est l'étude de l'humain en général. Elle se livre d'une part, à l'étude de l'homme sous son aspect biologique, c'est que l'on désigne par l'anthropologie biologique ; elle se livre d'autre part, dans sa dimension d'anthropologie sociale et culturelle, à l'étude des modes d'organisation politique, économique, sociale et religieuse de la vie collective du passé et du présent, du lointain et du proche ; ainsi qu'à l'étude des langues et des systèmes de représentations. La première démarche réside dans le travail ethnographique ; celle-ci consiste en la collecte des matériaux sur le terrain de la recherche anthropologique (ou recueil de données) *données matérielles* comme vêtements, ustensiles de cuisine et d'autres cultures matérielles) ou *données immatérielles* comme les contes, les mythes, la musique, etc. Après cette démarche ethnographique, la démarche anthropologique se livre à *un travail ethnologique* (au sens littéral, l'ethnologie c'est la science des ethnies). Le travail ethnologique consiste en la réalisation d'une analyse comparée des cultures, des croyances, des pratiques sociales et symboliques des différents groupes humains étudiés. Enfin, *l'anthropologie* réalise la synthèse des données ethnographiques et ethnologiques afin de dégager les lois générales de l'humanité en tenant compte de la diversité des cultures, des croyances et des pratiques. Signalons que du point de vue historique, l'anthropologie comme réflexion critique sur l'homme date de l'antiquité. En effet, les réflexions des penseurs grecs, chinois, arabes, etc. sur les rapports humains, sur la mobilité de l'homme, sur les croyances, les mentalités, sur les manières de parler et de produire des documents sonores sont à inscrire dans la démarche anthropologique.

¹ Lire notamment Emmanuel Kant, *La critique de la raison pure*, Paris, PUF, 1975.

L'anthropologie, l'histoire, l'histoire de l'art, la sociologie et la géographie, etc., font partie des sciences sociales et humaines appelées aussi les sciences de l'homme et de la société. Selon l'anthropologue Maurice Godelier, la tâche des sciences de l'homme et de la société consiste à « *analyser les conditions de production et de transformation sociale de l'humanité sous ses formes collectives et individuelles* »². C'est pour cela que l'anthropologie étudie dans un mouvement de confrontations permanentes, aussi bien les formes de parenté, les systèmes politiques que le langage, les croyances, les représentations religieuses et l'habitat. Cette étude critique concerne non seulement les sociétés anciennes, mais également les sociétés modernes et contemporaines. Alors, il me paraît opportun de dire, premièrement, que la science anthropologique est à apprécier aussi bien dans sa dimension théorique et critique que dans sa dimension professionnelle, car elle analyse le vécu et les croyances des individus dans le monde social, tant dans de petites unités sociales que dans les grandes. Deuxièmement, l'anthropologie se renouvelle en permanence, tout en renouvelant sa démarche et ses méthodes d'analyse; l'anthropologue s'emploie à réaliser cette entreprise féconde de *conversion du regard anthropologique* sur le monde urbain *d'ailleurs, du lointain* à la fois identique et différent du monde *urbain d'ici, du proche*. Troisièmement, du fait même de la pluralité des objets étudiés qui imposent un pluralisme des postures anthropologiques, l'anthropologue est sans cesse conduit à réviser ses grilles de lecture du social en fonction des terrains et des objets d'étude sans sacrifier son autonomie réflexive de pensée et d'engagement social. Et comme le souligne parfaitement Marc Augé dans son ouvrage de synthèse intitulé, *Le métier d'anthropologue* (2006), « s'interroger aujourd'hui sur le métier d'anthropologue, c'est s'interroger sur le monde actuel (...) Le premier (itinéraire) passe par un réexamen de ce qu'est le monde actuel – plus divers, peut-être, que ne l'imaginent les idéologues de la globalisation. Le second passe par un réexamen de ce qu'est l'anthropologie – dont la finalité est peut-être plus subtile et plus ambitieuse que l'imaginent les nostalgies des paradis perdus »³.

3)- A propos du concept d'espace

Celui-ci articule le physique et le social, et est à géométrie variable (multiscale). On peut distinguer le local, le national et le mondial, puis faire des distinctions beaucoup plus fines à chacun de ces niveaux. L'espace de référence peut être celui de la résidence ou celui (plus ou moins mythique) des origines, ce qui l'associe au temps. Chez Pierre Bourdieu, par exemple, la notion d'espace, enferme, par soi, le principe d'une appréhension relationnelle du monde social : elle affirme en effet que toute la "réalité" qu'elle désigne réside dans l'extériorité mutuelle des éléments qui la composent. Les êtres apparents, directement visibles, qu'il s'agisse d'individus ou de groupes, existent et subsistent dans et par la différence, c'est-à-dire en tant qu'ils occupent des positions relatives dans un espace de relations qui, quoique invisible et toujours

²Maurice Godelier, *Les sciences de l'homme et de la société en France, analyse et propositions pour une politique nouvelle*, Paris, La Documentation française, 1982, p.21.

³ Marc Augé, *Le métier d'anthropologue. Sens et liberté*, Paris, Galilée, 2006, p.9.

difficile à manier empiriquement, est la réalité la plus réelle (l'ens realissimum, comme disait la scolastique) et le principe réel des comportements des individus et des groupes"⁴. La sociologie se présente, selon lui, comme une topologie sociale ; elle permet , dit-il, de représenter le monde social sous la forme d'un espace à plusieurs dimensions construit sur la base des principes de différenciation ou de distribution constitués par l'ensemble des propriétés agissantes dans l'univers social considéré. Les agents et les groupes d'agents sont ainsi définis par leurs positions relatives dans cet espace.⁵ La science sociale doit, selon lui, construire non des classes, mais des "espaces sociaux à l'intérieur desquels peuvent être découpées des classes, mais qui n'existent que sur le papier. Elle doit en chaque cas *construire et découvrir* (au-delà de l'opposition entre le constructivisme et le réalisme) le principe de différenciation qui permet, dit-il, de ré-engendrer théoriquement l'espace social empiriquement observé. Aussi, précise-t-il, "*à l'exception des sociétés les moins différenciées (qui présentent encore des différences, moins faciles à mesurer, selon le capital symbolique), toutes les sociétés se présentent comme des espaces sociaux, c'est-à-dire des structures de différences que l'on ne peut comprendre véritablement qu'à condition de construire le principe générateur qui fonde ces différences dans l'objectivité.* Principe qui n'est autre que la structure de la distribution des formes de pouvoir ou des espèces de capital qui sont efficaces dans l'univers social considéré - et qui varie selon les lieux et les moments. Et la topologie qui décrit un état de positions sociales permet à Pierre Bourdieu de "fonder une analyse dynamique de la conservation et de la transformation de la structure de la distribution des propriétés agissantes et, par là, de l'espace social global qu'il décrit comme un *champ*, c'est-à-dire à la fois comme un champ de forces, dont la nécessité s'impose aux agents qui s'y trouvent engagés, et comme un champ de luttes à l'intérieur duquel les agents s'affrontent, avec des moyens et des fins différenciées selon leur position dans la structure du champ de forces, contribuant ainsi à en conserver ou à en transformer la structure".⁶

La définition du territoire est souple et très large ; elle peut faire référence à l'Etat, à la région, à l'agglomération ou peut désigner les « pays ». Le territoire est un espace approprié support d'une identité collective. Pour Guy di Meo le territoire « *témoigne d'une appropriation à la fois économique, idéologique et politique de l'espace par des groupes qui se donnent une représentation particulière d'eux-mêmes, de leur histoire, de leur singularité* » mais souligne aussi que la géographie sociale s'intéresse aussi aux « territorialités relationnelles, multidimensionnelles ». Il induit l'exclusion sinon les disparités. Cette approche ne fige pas le territoire dans des bornes définitives. Il est en permanence défini par rapport à une extériorité. C'est aussi une construction provisoire. Nous pouvons considérer que les réseaux forment territoire et qu'il peut donc être sans limites. On ne peut donc prendre en compte sa seule dimension politique en en faisant la marque essentielle de l'Etat et de ses institutions. (Cf. Di

⁴ Pierre Bourdieu, *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Paris, Seuil, 1994, p.53.

⁵ Pierre Bourdieu, Espace social et genèse des classes, in *Acte de la recherche en sciences sociales*, Vol. 52-53, 1984, p.3.

⁶ Pierre Bourdieu, op. cit. pp.54-55.

Meo Guy, *Géographie sociale et territoire*, Coll Fac, Nathan, 1998). Le territoire est à la conjonction de l'espace où s'exerce une souveraineté, de l'espace social défini comme l'imbrication des lieux et des rapports sociaux, et de l'espace vécu (issu du rapport entre la représentation d'une réalité spatiale et des pratiques quotidiennes). Pour certains auteurs, l'espace géographique peut être défini comme « l'ensemble des lieux et de leurs relations » ; il est le produit des sociétés humaines et forcément en relation avec d'autres espaces. Il est antérieur au territoire. Les territoires sont ainsi définis par les mises en réseaux des villes et des systèmes de villes ; la « métropolisation » étant la traduction spatiale de la polarisation opérée par ces réseaux. Le territoire peut être appréhendé comme un espace produit, peuplé et aménagé.

4)- A propos du concept d'identité dans les sciences sociales

Concept à la mode dans les sciences humaines et sociales, l'identité en tant que pratique est de plus en plus au centre de toutes les revendications individuelles et collectives comme pour signifier au travers des mutations sociales, l'importance des appartenances et la place de l'individu, de sa vie et de son existence dans différents groupes ou sociétés. Comment alors les individus s'emploient-ils dans le quotidien à utiliser les flux symboliques et politiques pour construire de nouvelles identités, de nouvelles croyances et inventer de nouvelles modalités de rapport à l'Autre, à la société ?

Jean-Claude Kaufman souligne à juste titre la difficulté analytique qu'il y a à cerner la place de l'identité dans l'articulation entre la part subjective et la part objective. Il y formule entre autre cinq propositions suggestives que je résume pour le présent travail : premièrement, l'identité est une construction subjective ; deuxièmement, l'identité en tant que construction par le sujet ne peut ignorer le donné, l'objectif et le naturel qui constituent une assignation inéluctable ; troisièmement, l'identité est une fermeture et une fixation du sens de la vie, aux formes et aux modalités multiples. Elle est aussi une toute simple et indéfinissable sensation d'exister, réactivant les strates du cerveau les plus archaïques ; quatrièmement, les identités collectives, y compris celles qui puisent leur inspiration dans l'histoire la plus ancienne ou dans les religions ne sont aucunement des produits du passé. Elles procèdent au contraire d'une fabrication nouvelle, impulsée par la modernité. Elles ne sont ni des données stables, ni des entités composées en dehors des individus, mais résultent très concrètement d'une dynamique de groupe continue ; cinquièmement, le travail de malaxage par le sujet de ses identités se mène sous le regard d'autrui qui infirme ou certifie les identités proposées ; il s'agit par conséquent de distinguer non seulement la notion d'individu de celle d'identité, mais également d'inscrire le phénomène dans l'histoire. Par ailleurs, reconnaît-il ce fait, chaque individu articule deux processus : d'une part, celui d'être le stock de la mémoire sociale incorporée de manière

contradictoire ; d'autre part, celui qui élabore un système de fermeture subjective conférant le sens d'une totalité évidente.⁷

Pierre Tap dégage, quant à lui, six paradoxes caractéristiques de l'identité⁸ et qui sont les suivantes : le paradoxe de la ressemblance/différence ou de la catégorisation/singularisation ; le paradoxe centration sur soi/ décentration vers les autres ou du narcissisme/altruisme ; le paradoxe constance/changement alliant les dimensions structurales et les dimensions temporelles ; le paradoxe idéalisation ontologique/identification pragmatique ; le paradoxe monodimensionnalité/ multidimensionnalité ; enfin, le paradoxe identités/identifications. Ainsi les fonctions défensives et constructives de l'identification permettent de mieux cerner les rapports entre l'identité comme structure et l'identification comme processus. Ce qui l'amène à identifier, en fonction des rapports pouvoir/valeurs, reconnaissance/légitimité, les rôles et les fonctions assumées par les individus, selon les différents registres d'appartenance de l'identité professionnelle, de l'identité culturelle et de l'identité sexuée.

Pour ma part, j'inscris cette réflexion dans une démarche constructiviste en adoptant la posture épistémologique qui consiste à privilégier l'importance des agents sociaux dans la construction des identités et à évacuer toute approche essentialiste de l'identité. L'identité est alors perçue, à la fois sous ses dimensions collectives et individuelles, comme un processus de construction sociale historiquement marqué par l'articulation paradoxale de la mise en scène individuelle de soi et de l'établissement de la relation à l'Autre, à autrui. C'est pourquoi, on peut retenir une première phase de construction sociale de l'identité qui est cette mise en scène de soi dans une démarche analytique qui tient compte des éléments issus des structures objectives et subjectives. Cette mise en scène de soi se traduit dans des pratiques et représentations individuelles au sein de plusieurs institutions comme la famille, l'école, l'université, l'Etat, la nation, etc., qui sont des lieux de socialisation et d'identification de l'individu. Ensuite, on peut dire dans une seconde phase, que ces identifications se traduisent et s'expriment au sein de la sphère du politique, à travers des débats comme ceux liés à l'identité citoyenne et à l'identité nationale⁹. De manière générale, je peux dire que l'identité est multiforme ; cependant, elle se donne surtout à comprendre sous les deux versants principaux : un versant interne individuel de nature psychologique et un versant externe de nature sociale et collective.

Ainsi, à travers les cultures, les récits, les rituels et cérémonies de commémoration d'événements, les individus construisent leurs identités sociales, politiques et symboliques, inscrivent en permanence leurs actions et leurs imaginaires dans le corps social et politique. Le

⁷ Jean-Claude Kaufman, *L'invention de soi. Une théorie de l'identité*, Paris, Armand Colin, 2004, pp.89-141.

⁸ Pierre Tap, *Dynamiques identitaires et pratiques sociales*, texte du Séminaire thématique de master 2 « Identités et gouvernance » dirigé par Abel Kouvouama, Université de Pau et des Pays de l'Adour, 2 décembre 2005, document inédit, 62 p.

⁹ Anne-Marie Thiesse, *La création des identités nationales. Europe XVIIIe - XXe siècle*, Paris, Seuil, 1999.

soi se met en scène dans une relation d'altérité à l'autre, et l'identité apparaît alors comme une construction sociale. C'est le rapport de soi à l'autre, c'est-à-dire le rapport entre soi et l'autre, entre l'autonomie et l'hétéronomie qui donne par exemple une identité à l'individu par rapport à son groupe social ou politique d'appartenance. Il y a une production existentielle et singulière de l'identité liée à l'affirmation de son individualité et de sa subjectivité ; tout comme il y a une production collective de l'identité en rapport avec les différentes appartenances politiques, économiques, associatives, syndicales, professionnelles, culturelles, religieuses, sportives, des individus. A une identité singulière de l'individu se lie pacifiquement ou de manière conflictuelle et violente¹⁰, une identité collective de plusieurs individus qui ne forment qu'un socialement, soit idéologiquement, soit politiquement au sein du corps social d'agents sociaux ou d'acteurs aux intérêts considérés par eux comme communs et spécifiques.

L'identité se construit alors le plus souvent et selon un jeu d'échelles sur un ou plusieurs territoires, dans la *dialectique de l'identité et de l'altérité ou de la différence*. Cette construction territoriale de l'identité s'accompagne dans la sphère publique, de la quête ou de la détention du pouvoir de transformer et d'adapter l'espace du territoire ; c'est-à-dire de se l'approprier juridiquement de manière pacifique ou violente. Or, toute appropriation de l'espace prend en compte, non seulement l'espace d'expérimentation de pratiques des acteurs où se matérialise une multiplicité de relations inter-individuelles à caractère humain, social, politique, éthique et économique ; mais également les modes spécifiques d'aménagement de l'espace habité en vue d'un développement durable, matériel et spirituel. Et la territorialisation des identités est coextensive de l'échelle de représentations de chaque territoire auquel chaque individu fait référence ou bien auquel il se rattache, et sans que ces identités soient toujours exclusives ou inclusives les unes des autres. Ainsi, l'idée que j'avance ici est celle d'un « d'enchevêtrement des identités » familiales, locales, (communales, départementales, régionales) et globales (nationales, continentales et internationales) permet aussi d'avancer l'idée d'enchâssement de cercles identitaires évolutifs pouvant servir de répertoires d'actions pour les individus dans la mobilisation, non seulement des ressources politiques, économiques, culturelles, sociales, religieuses et symboliques, mais également des richesses. Cela incline à faire un rapprochement entre *l'identité et la singularité* où leur mise en perspective épistémologique concourt à en cerner les enjeux sociaux entre les différentes catégories d'acteurs institutionnels, associatifs et individuels. De telle sorte que l'on peut, dans la variabilité et la permutation de ces deux notions, retenir les deux catégories communes d'appartenance sous lesquelles elles peuvent être utilisées, à savoir en tant que catégorie d'analyse théorique et en tant que catégorie de

¹⁰ Lire notamment, Amin Maalouf, *Les identités meurtrières*, Paris, Grasset, 1998 ; François Laplantine, *Je, nous et les autres. Etre humain au-delà des appartenances*, Paris, Le Pommier, 1999 ; Ernesto Laclau, *La guerre des identités. Grammaire de l'émancipation* / traduit de l'anglais par Claude Orsoni, Paris, La découverte, 2000.

pratique sociale des acteurs historiquement identifiés¹¹. Ce qui me conduit à dire que du point de vue anthropologique, les notions d'identité et de singularité sont à la fois, des catégories de pratique d'acteurs et des catégories distinctives d'analyse, de catégorisations des personnes, de classification des choses et des territoires auxquelles chaque individu recourt pour catégoriser ; c'est-à-dire opérer des classements sociaux, soit de façon subjective, soit de manière objective selon sa perception, ses représentations sociales ou sa vision du monde social. Mais la singularité, c'est également une catégorie distinctive de pratique, c'est-à-dire une sorte de réservoir d'expériences accumulées qui nous servent à chacun de répertoires d'action et de dispositions éthiques dans la conduite en société.

C'est dire qu'au centre de la singularité se posent à la fois la question de l'identité ou des identités et la question de la différence, de l'altérité. En se singularisant, chaque individu cherche à la fois à s'unir et à se différencier de l'autre ou des autres, tout en entretenant en même temps des relations soit pacifiques, soit violentes, selon les contextes et les situations¹². En somme, il s'agit de prendre en compte le contexte mondial actuel dans lequel se construisent les identités individuelles et collectives. Il s'agit d'un monde multipolaire de plus en plus marqué par la mondialisation néo-libérale. Celle-ci suscite de manière visible et insistante, à la fois de l'homogénéisation, de la différenciation, des tendances, des contre-tendances, des ruptures, et dans lesquelles, les sociétés contemporaines, dans leur majorité, se trouvent confrontées à l'accélération de plusieurs phénomènes inédits. Quatre d'entre eux affleurent et guident nos interrogations présentes : premièrement, les transformations des sociétés, soit vers plus de richesse, soit vers plus de pauvreté, se font dans des contextes socio-politiques spécifiques, caractérisés par une urbanisation accélérée, une forte poussée démographique, des rivalités économiques et militaires accrues menaçant chaque jour la paix dans le monde. Deuxièmement, les recompositions des territoires et des identités politiques, économiques, culturelles et religieuses sont marquées pour la plupart, du sceau de guerres inter-étatiques de souveraineté territoriale, de violences guerrières, ainsi que de migrations régionales et internationales forcées ou voulues, du fait des autoritarismes politiques, des injustices et des inégalités sociales au sein des sociétés et des Etats-nations. Tous ces faits sociaux conduisent, dans la plupart des cas, à l'expression non seulement des résistances collectives et de revendications identitaires, mais également à de formes de replis sur soi ; à des tendances régressives suscitées par les idéologies centrifuges d'exclusion portées par les nationalismes et les ethnocentrismes de toutes sortes. Troisièmement, la dislocation de certains Etats-nations sous les effets conjugués des guerres inter-étatiques et des guerres civiles où se dessinent de

¹¹ Lire notamment Rogers Brubaker, *Au-delà de l'identité*, in *Actes de la Recherche en Sciences Sociales n°139. L'exception américaine 2*, Paris, Editions de minuit, septembre 2001, pp.66-85.

¹² Voir à ce sujet Pierre Tap, *Identités collectives et changements sociaux*, Toulouse, Privat, 1986. Abel Kouvouama, *Citoyenneté, ethnicité et ethnocentrisme: les enjeux de la démocratie en Afrique*, in Patrice Yengo, (dir.), *Identités et démocratie*, Paris, L'Harmattan, 1997, pp.268-281.

nouvelles formes de déconstruction violente des espaces territoriaux. Quatrièmement, le développement de nouvelles cultures planétaires portées par le cosmopolitisme et les divers métissages contemporains conduit également à la production de nouvelles identités transnationales, transfrontalières et déterritorialisées que favorisent, entre autres, les migrations transnationales. Cette connexion du local et du mondial¹³ a des incidences sur les constructions identitaires dans le contexte de la mondialisation contemporaine.

Nous pouvons ainsi traiter, dans la longue durée et dans une approche comparée, les modes multiples de mémorielles du territoire et des identités par les différents acteurs sous le double paradigme du local et du global et, en en déclinant les incidences politiques, sociales, culturelles, notamment religieuses sur les dynamiques identitaires ; car comme le souligne Saskia Sassen (SASSEN, 2009), « *étudier le global implique, par conséquent, de se concentrer non seulement sur ce qui est explicitement global en échelle, mais aussi sur des pratiques et des conditions à l'échelle locale qui sont articulées à une dynamique globale* ». De manière plus précise, le questionnement sur les modèles territoriaux identifiés par des études empiriques en France, en Afrique et dans les Amériques, ainsi que par des recherches documentaires devront enrichir les discussions et analyses comparées sur tout un ensemble d'interrogations relatives :

- Aux formes que prend la sédimentation ou l'enchevêtrement des identités sur les territoires, et par les récits mémoriels et transmissions patrimoniales, selon que l'on privilégie le temps long des structures ou le temps court de la conjoncture ; les deux temporalités historiques pouvant aussi être agencées en fonction des contextes socio-économiques et des espaces géographiques précis.

- Aux modalités de la construction territoriale à travers les conflits (conquête, guerre, occupation, colonisation, conflits de voisinage, guerre civile) ; les héritages familiaux, les migrations, les mobilités et processus d'appropriation, ainsi que les frontières ; aux jeux d'échelle territoriaux, aux jeux et enjeux de pouvoirs.

Il existe de nombreux travaux et ouvrages qui traitent des dynamiques identitaires en France, En Europe, En Afrique, dans les Amériques et les Caraïbes. Je vais ici privilégier l'approche constructiviste en adoptant la posture épistémologique qui souligne l'importance des agents sociaux dans la construction des identités. Comme catégorie d'analyse et comme catégorie de pratique (Brubaker, 2001), l'identité se construit, selon un jeu d'échelles, sur un ou plusieurs territoires, dans la dialectique de l'identité et de l'altérité, de la différence. Cette construction territoriale de l'identité s'accompagne dans la sphère publique, de la quête ou de la détention du pouvoir de transformer et d'adapter l'espace du territoire ; c'est-à-dire de se l'approprier juridiquement de manière pacifique ou violente. Or, toute appropriation de l'espace prend en compte, non seulement l'espace d'expérimentation de pratiques des acteurs où se matérialise une multiplicité de relations inter-individuelles à caractère humain, social, politique, éthique et économique ; mais également, les modes spécifiques d'aménagement de l'espace habité en vue

¹³ Lire notamment Jean Copans, *Développement mondial et mutations des sociétés contemporaines* », Paris, Armand Colin, collection 128, 2006.

d'un développement durable, matériel et spirituel. Et la territorialisation des identités est coextensive de l'échelle de représentations de chaque territoire auquel chaque individu fait référence, ou bien auquel il se rattache ; et sans que ces identités soient toujours exclusives ou inclusives les unes des autres. Ainsi, l'idée avancée ici « d'enchevêtrement des identités » familiales, locales, (communales, départementales, régionales) et globales (nationales, continentales et internationales) postule aussi l'idée d'enchâssement de cercles identitaires évolutifs pouvant servir de répertoires d'actions pour les individus dans la mobilisation des ressources politiques, économiques, culturelles, sociales, religieuses et symboliques.

C'est pourquoi, l'étude des identités peut se faire d'une part, dans leur rapport avec le territoire et par leur inscription dans la longue durée. D'autre part, par l'attention accordée aux phénomènes d'urbanité en interrogeant la fabrique de la ville, notamment aux modèles d'urbanisation, de reconfiguration et d'intervention sur les territoires matériels et immatériels à travers les écritures de l'histoire ; aux cheminements mémoriels, aux rapports entre identités locales et globales et la constitution de la mémoire ; aux jeux d'échelle territoriaux et aux enjeux de pouvoirs qui seront identifiés à travers les discours politiques territoriaux (Barraqué) aussi bien en Aquitaine, en Midi-Pyrénées que dans le transfrontalier Voir les travaux de Jean-Pierre Barraqué et de Véronique Lamazou-Duplan, ITEM-UPPA).

On peut retenir une première phase de construction de l'identité, car il s'agit bien d'une construction sociale, *c'est la mise en scène de soi*. Non pas dans une vision interactionniste du monde social, mais dans une démarche dynamiste qui tient compte des éléments issus des structures objectives et subjectives. Cette mise en scène de soi se traduit dans des pratiques et représentations individuelles au sein de plusieurs institutions comme la famille, l'école, l'université, l'Etat, la nation, etc., qui sont des lieux de socialisation et d'identification de l'individu. Ensuite, on peut dire dans une seconde phase, que ces identifications se traduisent et s'expriment au sein de la sphère du politique, à travers des débats comme ceux liés à l'identité citoyenne. De manière générale, je peux dire que l'identité est multiforme, et je dirai qu'il y a plusieurs sortes d'identités, mais que l'on scindera en deux : un versant interne psychologique, individuel, et un versant externe de nature sociale et collective. A travers les cultures, les récits mythiques, les rituels et cérémonies de commémoration d'événements, les individus construisent leurs identités sociales, politiques et symboliques, inscrivent en permanence leurs actions et leurs imaginaires dans le corps social et politique.

J'effectuerai d'abord un nouveau détour par Ricoeur qui, dans son ouvrage intitulé "*Soi-même comme un autre*", a montré l'équivocité du terme identité à partir de ses réflexions sur l'identité personnelle et l'identité narrative en rapport avec la temporalité qui est l'unité articulée de *l'à-venir*, de *l'avoir-été* et du *présenter*. L'intention philosophique inscrite dans le titre de son ouvrage à travers l'usage du terme "même" est de dissocier deux significations majeures de l'identité, selon que l'on entend avec lui par le terme "identique" , l'équivalent de *l'idem* ou de *l'ipse* latin : "*L'identité, au sens d'idem, déploie elle-même une hiérarchie de significations (...) dont la permanence dans le temps constitue le degré le plus élevé, à quoi s'oppose le différent, au sens de changeant, variable(...)* l'identité-ipse met en jeu une dialectique complémentaire de celle de l'ipsité et de la même, à savoir la dialectique du soi et de l'autre

que soi".¹⁴ Paul Ricoeur montre que l'*ipséité de soi-même* implique l'altérité à un degré si intime que l'une ne se laisse pas penser sans l'autre, que l'une passe plutôt dans l'autre. C'est en cela que l'identité personnelle constitue pour Ricoeur le lieu privilégié de la confrontation entre les deux usages majeurs du concept d'identité, à savoir l'identité comme *mêmeté* (du latin : idem) et l'identité comme *ipséité* (du latin : ipse). Ensuite, ce qu'il faut essayer maintenant d'expliquer de manière simple à partir des outils théoriques élaborés par Paul Ricoeur, c'est la manière dont les agents sociaux font coïncider leur propre identité personnelle avec l'identité narrative, leur propre vécu historique avec la réalité sociale; Tout en sachant que dans sa contribution à la constitution du soi, l'identité narrative, soit d'une personne, soit d'une communauté, est appréhendée par Paul Ricoeur comme le lieu recherché de ce chiasme entre histoire et fiction. Ce lieu est aussi celui du discours raconté, c'est-à-dire, du discours mis en intrigue, du *muthos* mis en *logos*. Par ailleurs, si l'on admet avec lui que le terme d'histoire se donne à entendre dans un très grand nombre de langues, à la fois comme "*la totalité du cours des événements et la totalité des récits qui se rapportent à ce cours*",¹⁵ on comprend aisément à travers la notion de "*représentance*" qu'il utilise, comment le passé historique est la fois aboli et préservé dans ses traces. Et l'importance de la fonction narrative dans le vécu des agents sociaux consiste alors à refigurer la *condition historique* et de l'élever au rang de *conscience historique*. Si le terme d'histoire, comme le temps désigne aussi selon Ricoeur, un singulier collectif qui englobe les deux processus de totalisation aussi bien au niveau de l'histoire du récit que de l'histoire effective, cette corrélation entre la conscience historique unitaire et la condition historique vécue et racontée permet d'appréhender le sens de la refiguration du temps social des agents sociaux. C'est pourquoi penser la condition historique comme un processus de totalisation revient à dire "*quelle sorte de médiation imparfaite entre le futur, le passé et le présent est susceptible de prendre la place de la médiation totale*"¹⁶ à la manière hégélienne.

5) - A propos de l'identité citoyenne

La réflexion sur la citoyenneté telle qu'elle est restituée dans l'espace européen, en premier lieu par la tradition grecque retient la seconde moitié du V^e siècle avant J.C. comme point de départ d'une longue et interminable discussion autour de la notion. Celle-ci l'arbore à partir de la notion elle aussi complexe de "politea" qui, dans un sens se laisse déchiffrer comme équivalent à celui de constitution; alors que l'historien Ed. Will lui donne plutôt le sens de "droit de cité" ou de "citoyenneté". La "politea" désignait également d'une part, l'ensemble du corps civique qui jouit de la citoyenneté par la participation aux institutions politiques, religieuses, militaires et judiciaires; il désignait d'autre part, le système des institutions de la polis et la manière de les faire exister.¹⁷ Mais la naissance était la principale voie d'accès à la citoyenneté. "*Deux termes en grec désignaient le citoyen, astos et politès. Astos était employé au*

¹⁴ Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, pp.12-13.

¹⁵ Paul Ricoeur, *Temps et récit, 3. Le temps raconté*, tome III, Paris, Seuil, 3^e édition, 1985, p.185.

¹⁶ Paul Ricoeur, op. cit. p.186.

¹⁷ Will Ed. , *Le monde grec et l'Orient*, t. 1, *Le V^e siècle*, Paris, PUF, 3^e édition, 1988, p.419

féminin, astè, pour désigner la femme de naissance athénienne, tandis que politès désignait l'athénien en tant qu'il était impliqué dans l'activité politique (...) Dans la cité grecque antique, être citoyen ne signifiait pas seulement faire partie d'une entité "nationale", mais aussi participer à une vie commune. Cette vie commune se manifestait sur un triple plan : le plan politique d'abord, c'est-à-dire la prise de décision impliquant la communauté tout entière; le plan militaire ensuite, c'est-à-dire la défense de cette même communauté contre toute attaque venue de l'extérieur; le plan religieux enfin, à travers la relation entre les membres de la communauté et les dieux dont ils attendaient bienfaits et protection. La participation des citoyens à ces trois plans de leur vie commune était soumise à des critères qui variaient d'une cité à l'autre, cependant que les femmes, si elles étaient exclues de la vie politique et militaire, participaient en revanche à la vie religieuse".¹⁸ En second lieu, les traditions américaine et française issues des Déclarations de 1776 et de la Révolution de 1789 ont insisté dans les attributs de la citoyenneté, sur l'affirmation des droits naturels inaliénables des individus dans une nation unifiée que sont la liberté et l'indépendance, ainsi que sur les limites de l'Etat.

La citoyenneté et la démocratie comme notions connaissent divers usages et fortunes depuis l'antiquité. Mais qu'il s'agisse de la période antique ou de la période moderne, une trame commune qui les relie : c'est la recherche d'une meilleure organisation du vivre-ensemble susceptible de garantir la vie et les biens collectifs et individuels. Cependant, l'esprit démocratique et l'esprit citoyen sont paradoxalement une conquête permanente du citoyen-individu contre lui-même et contre la société politique. On peut y dégager trois principales dimensions de la citoyenneté, à travers lesquelles le citoyen-individu se définit comme telle : *la dimension politique de la citoyenneté* qui donne le droit à l'individu de prendre part à la vie politique, c'est-à-dire à l'organisation de la cité, tantôt comme candidat, tantôt comme électeur; *la citoyenneté civile* fait de tout individu un sujet de droit disposant de droits civils et politiques, dont les libertés fondamentales: liberté d'association, d'opinion, de mouvement, d'action, de culte, etc.; *la citoyenneté sociale* par laquelle tout sujet dispose de droits-créances vis-à-vis de l'Etat. La citoyenneté suppose aussi la permanence de la civilité. Dans un sens premier dérivé du latin *civilis, civilitas*, la civilité renvoie à tout ce qui est relatif au *civis*, au citoyen, à la vie politique et à l'Etat. Le premier emploi du mot en langue française date du 14^e siècle avec Nicolas Oresme qui, dans son ouvrage intitulé "Ethiques" définit la civilité comme "*manière, ordonnance et gouvernement d'une cité ou communauté*". La notion d'incivilité se donne à entendre comme le non-respect des relations civiles dans la civilisation des moeurs; elle est parfois synonyme d'acte de délinquance mineure lorsqu'elle se déployait dans l'espace public de manière violente par des vols, des viols, des bris de vitres ou de voitures appartenant à autrui. C'est une remise en cause de l'ordre public, dont l'autorité relève de l'Etat. Entre ce qui est relatif à la vie politique, - politique conçue à la fois comme genre de savoir et comme genre d'action- et ce qui est manière, ordonnance et gouvernement d'une communauté, se déclinent aussi bien un sens rationnel qu'un sens moral. Il y a dans la notion de civilité, une prise en compte de la qualité du lien social et des relations interindividuelles et collectives qui sont au

¹⁸ Mossé C. , *Le citoyen dans la Grèce antique*, Paris, Nathan Université, 1993, pp.40 et 49.

principe du politique et de la citoyenneté. En d'autres termes, dans la civilité, le vouloir-vivre ensemble se traduit dans la vie quotidienne des individus par le respect des règles de la vie commune, l'observation de la politesse et des manières de vivre et de faire indispensables au gouvernement de toute communauté politique au sens aristotélicien du terme. Or, la notion d'identité fait souvent référence à la mémoire conservée à travers l'histoire individuelle et collective, à travers le lien social.

6) -L'identité au travail

Comment se construit l'identité au travail de l'individu par rapport à l'autre et comment ? Comment se construit la personnalité à travers l'expérience sociale et comment le lien social de travail peut-il construire la conscience de soi ? Ces questions traversent l'œuvre de Renaud Sainsaulieu. Ce qui se dégage dans sa démarche, c'est en premier lieu le souci de la clarté, de la rigueur, de la méthode et de la précision. Il veut scruter dans les détails ce qu'il étudie. C'est ainsi que dans le chapitre 8 de son ouvrage « *L'identité au travail* » et consacré à l'analyse des identités collectives et la reconnaissance de soi dans le travail, Renaud Sainsaulieu a cherché à comprendre, à travers les processus complexes du façonnement social des identités collectives, les interdépendances possibles entre le monde des identités collectives observables dans les rapports sociaux et celui des identités individuelles qui affleurent dans l'univers des relations interpersonnelles ; à explorer les processus de constitution des logiques d'acteurs au travail en s'appuyant, d'une part sur une problématique sociale des moyens d'accès à la reconnaissance de soi dans les rapports de travail ; d'autre part, sur une problématique plus psychologique de mise en cause des identités individuelles par les contraintes sociales. Le repérage des logiques identiques d'acteurs dans les positions sociales qu'occupent les individus en interrelation l'a conduit à cette postuler l'idée fondamentale selon laquelle « *la satisfaction des motivations individuelles est profondément affectée et transformée par l'expérience des conflits et tensions psychologiques se développant autour des ambiguïtés de rôles et des rapports de pouvoir qui en découlent.*, et que *l'entreprise en général est ainsi désignée comme un lieu privilégié d'accès à soi-même par les tensions et investissements psychologiques, dont on fait l'expérience quasi obligée dans les relations avec les collègues et les chefs* ». ¹⁹La question de l'identité en entreprise qui irrigue pour une bonne part l'œuvre de Renaud Sainsaulieu m'interpelle également dans mes interrogations sur les productions politiques et religieuses de l'identité et

¹⁹ Renaud Sainsaulieu, *L'identité au travail*, Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1977, pp.302-303.

de la modernité, ainsi que sur les rapports entre identité urbaine, identité rurale et mémoire dans les sociétés africaines subsahariennes, notamment celles d'Afrique centrale.

7)- Le concept de mémoire

Dès à présent, nous allons examiner maintenant la question de la mémoire qui est au coeur du lien social, au coeur du rapport entre l'individu et la société. Dans cette démarche de l'anthropologie critique que j'envisage sous le mode critique de d'appréhension de l'unité de l'homme dans la diversité des cultures, des civilisations, des croyances et des pratiques, il s'agit aussi d'intégrer l'étude des faits sociaux à travers la temporalité historique. Ainsi, le passé, le présent et l'à-venir sont évoqués pour analyser la question de la mémoire. On abordera de manière synthétique les approches de Maurice Halbwachs, de Ricoeur et de Pierre Nora et d'autres chercheurs. Mais au préalable, je vais questionner de façon très brève ce que c'est que la mémoire.

Du latin *memoria*, qui signifie souvenir, la mémoire désigne en son *sens ordinaire*, la faculté du sujet de conserver les traces du passé et de s'y référer. Dans sa *dimension psychologique*, la mémoire est l'ensemble des fonctions par lesquelles le sujet, tout en les situant dans le passé, conserve et organise ses souvenirs; alors que dans sa *dimension biologique*, elle est, en tant que fonction générale du système nerveux, la capacité pour un sujet, non seulement de conserver les traces du passé, mais également de modifier son attitude en fonction des expériences accumulées. La question est de savoir si l'homme peut vivre sans conscience du passé ? Parce qu'à l'instant même où je me mets à réfléchir, ce qui est présent perd dans la seconde qui suit son caractère actuel et devient par la même occasion un fait passé dont la restitution dans le présent ou la présentification relève précisément de la mémoire. Le propre de la mémoire, nous dit Georges Gusdorf dans son ouvrage, "*Mémoire et personne*", tome 1, est d'apporter dans notre expérience le sens du passé. La notion d'un décalage temporel paraît ici essentielle. L'actualité de notre expérience temporelle se situe dans le présent. Mais dès que s'est amorti le caractère d'actualité, le présent devient un passé. Ensuite, Gusdorf établit une distinction entre d'une part, la *mémoire-habitude* ou mémoire sensori-motrice, qui est un ensemble de mécanismes moteurs qui permettent l'organisation d'une action à partir de la répétition d'une situation. Pour Jean Delay (dans *Les Dissolutions de la mémoire*), c'est cette mémoire sensori-motrice purement mécanique qui commande surtout notre conduite corporelle; d'autre part, la *mémoire-souvenir* ou mémoire vraie qui est la prise de conscience et la reconnaissance du passé comme tel, à travers le vécu d'une histoire ou d'un événement que le sujet ressuscite, ou d'un fragment de la temporalité qu'il fait revivre. Je dirai que c'est bien dans cette capacité et dans cette volonté de convocation du passé que l'individu réalise de manière sélective la synthèse des différentes séquences de sa vie et les articule dans une unité parfaite en leur donnant du sens. Je confère ici au mot sens, un contenu précis, comme l'ensemble des systèmes pratiques et symboliques par lesquels l'individu structure ses rapports à l'Autre, à la nature et à la société.

On retiendra la réflexion très instructive de Maurice Halbwachs sur la mémoire collective. En effet, celle-ci s'est inscrite dans une démarche analytique rigoureuse de compréhension de la notion de "*continuité sociale*", c'est-à-dire de l'inscription temporelle d'un ensemble de faits sociaux lesquels, dans chaque société, conditionnent les individus et participent du progrès. Analysant dans son ouvrage intitulé "*Les cadres sociaux de la mémoire*", les conditions sociales du fonctionnement de l'esprit humain, il montre comment la mémoire dépend de l'environnement social; comment la mémoire ne fait pas seulement vivre le passé, mais qu'elle le reconstruit, et comment les cadres de la pensée sociale permettent de reconstituer les souvenirs. L'analyse de la mémoire collective de la famille et de la mémoire collective religieuse lui permet de poser les bases d'une théorie sociologique de la mémoire, en établissant une corrélation dynamique entre la mémoire du groupe et les mémoires individuelles. L'exemple qu'il donne d'un enfant de 9 ou 10 ans possédant de nombreux souvenirs récents et anciens, et qui transporté dans un autre pays et parlant une autre langue perd inévitablement la faculté de se souvenir. Mais cette faculté ne peut revenir en lui dans cette société autre dans laquelle il se trouve en ce moment que lorsqu'on lui reconstitue au moyen des images, le milieu et le groupe dans lequel il vivait auparavant. Maurice Halbwachs dégage plusieurs enseignements utiles, et nous en évoquerons quelques-uns pour notre présente réflexion.

Premièrement, l'individu n'acquiert ses souvenirs, ne se les rappelle, ne les reconnaît et ne les localise que dans la société. Deuxièmement, l'individu ne se souvient véritablement que lorsque d'autres individus l'incitent à se souvenir, que leur mémoire vient en quelque sorte au secours de la sienne, et qu'à son tour, sa mémoire s'appuie sur celle des autres. Et c'est en ce sens qu'il existerait "*une mémoire collective et les 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*". Que les cadres collectifs de la mémoire sont précisément "*les instruments dont la mémoire collective se sert pour recomposer une image du passé qui s'accorde à chaque époque avec les pensées dominantes de la société (...)* L'individu se souvient en se plaçant au point de vue du groupe et que la mémoire du groupe se réalise et se manifeste dans les mémoires individuelles".²⁰ C'est dans un autre ouvrage intitulé "*La mémoire collective*" que Maurice Halbwachs développe son analyse des rapports entre la mémoire individuelle et la mémoire collective; entre la mémoire collective et la mémoire historique, ensuite entre la mémoire collective et le temps; puis entre la mémoire collective et l'espace. A travers la cohérence d'une signification commune et de la résonance subjective de certains événements²¹, on perçoit bien le travail de reconstruction du passé avec le concours des autres et de la société; car "*Pour que la mémoire des autres vienne ainsi renforcer et compléter la nôtre, il faut aussi, disions-nous, que les souvenirs de ces groupes ne soient point sans rapport avec les événements qui constituent mon passé*".²²

²⁰ Maurice Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire*, notes de l'avant-propos, Paris, Albin Michel, 1994, pp.VI-VIII.

²¹ Geneviève Herberich-Marx et Freddy Raphaël, Fondements et limites du travail de la mémoire, in *Tumultes n°14*, Paris, Editions Kimé, 1994, pp.35-47.

²² Maurice Halbwachs, *La mémoire collective*, étude critique établie par Gérard Namer, Paris, Albin Michel, 1997, p.128.

C'est dire que l'on ne saurait attribuer aux monuments historiques qui portent les empreintes du passé, encore moins aux machines électroniques restituant des données "mises en mémoire", une quelconque fonction agissante sans la présence de l'individu seul capable par un acte réfléchi de faire de restitution et de reconstitution, d'une image, d'un événement ou d'un fait passé ou absent. C'est en cela que réside le *travail de mémoire*, cette activité sélective qui consiste non seulement à faire le deuil sur ce qui ne mérite pas d'être retenu, et c'est cela *l'oubli volontaire*, mais également à faire acte d'obligation, de fidélité et de respect du passé par un *devoir de mémoire vis-à-vis de l'humanité*; *devoir de mémoire* compris comme un acte rationnel de portée juridique et morale par lequel les individus pris collectivement ou individuellement font dans l'impartialité, signe de fidélité au passé à travers un geste de condamnation morale et de repentance; c'est-à-dire, qui fait intervenir l'expérience douloureuse de la mémoire réconciliée à travers les opérations de production de la culpabilité, du pardon et de la punition. En ce sens que, c'est contre l'oubli définitif, assignable à un effacement des traces et vécu comme une menace, d'après Paul Ricoeur, que "*nous faisons oeuvre de mémoire, afin d'en ralentir le cours, voire de le tenir en échec*"²³. Ainsi, une anthropologie historique de la mémoire conduit inévitablement à faire une anthropologie historique de l'événement au centre duquel se trouve le témoignage qui, d'après Ricoeur "*nous conduit d'un bond des conditions formelles au contenu des "choses passées"(praeterita), des conditions de possibilité au procès effectif de l'opération historiographique. avec le témoignage s'ouvre un procès épistémologique qui part de la mémoire déclarée, passe par l'archive et les documents, et s'achève sur la preuve documentaire*".²⁴

7-1)- Identité, mémoire, temps et histoire : le point de vue de Paul Ricoeur

L'ouvrage principal de Paul Ricoeur qui nous servira de point d'appui pour notre réflexion s'intitule, "*La Mémoire, l'histoire et l'oubli*", paru aux Editions du Seuil en septembre 2000. Le livre dense de 668 pages se compose de trois parties et d'un épilogue. La première partie de l'ouvrage est consacrée à l'analyse de la question de la mémoire et de la réminiscence, c'est-à-dire du souvenir (pp.3-162). Il s'agit d'une approche phénoménologique de la mémoire, dans le sillage de la pensée du philosophe allemand Edmond Husserl, et à partir de deux interrogations centrales : *de quoi y-a-t-il souvenir ? Et de qui est la mémoire ?* Le mot souvenir est considéré ici dans la tradition grecque sous ses deux acceptions, à savoir comme *mnêmê* et comme *anamnêsis*; dans le premier sens, il renvoie, dans son approche cognitive, à ce qui vient passivement à l'esprit de manière affective par sa simple présence en tant que *pathos*. Dans son second sens, il désigne, dans une approche pragmatique, ce qui est l'objet d'une quête ordinairement dénommée *rappel, recollection*. Autrement dit, c'est l'acte de rappel, de recollection d'un fait passé.

²³ Paul Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 2000, pp.552-553.

²⁴ Paul Ricoeur, *Op. cit*, p.201.

La seconde partie de l'ouvrage est une réflexion sur l'épistémologie de la connaissance historique. Paul Ricoeur utilisera le plus souvent l'expression "*opération historique*" ou "*historiographie*" qu'il emprunte à Michel de Certeau à partir de son texte "*L'écriture de l'histoire*" que ce dernier a rédigé pour l'ouvrage collectif "*Faire de l'histoire*" coordonné par Jacques Le Goff et Pierre Nora. C'est dans la seconde partie de l'ouvrage que Paul Ricoeur y retient les trois phases principales de l'opération historique : la phase documentaire, la phase explicative/compréhensive et la phase représentative. Et c'est dans cette dernière phase représentative de l'opération historique qu'intervient la mémoire, à la fois comme représentation du passé et comme acte de rappel, de recollection. Enfin, la troisième partie de l'ouvrage traite de la question de la condition historique et de celle de l'oubli et du pardon. En précisant le contenu des trois phases de l'opération historique, Paul Ricoeur donne à comprendre.

1 - La *phase documentaire* qui se déroule de la déclaration des témoins oculaires à la constitution des archives dont la finalité épistémologique est l'établissement de la preuve documentaire. La phase documentaire, d'après Ricoeur, constitue pour l'historien le premier moment de la *mémoire archivée*. Il part de la notion d'espace habité pour mettre en relief l'idée des *marques extérieures* adoptées comme appuis et relais pour le *travail de la mémoire*. C'est pourquoi, souligne-t-il, les mutations ou changements qui affectent l'espace et le temps dans la mémoire des individus et des groupes sont à considérer par l'historien comme le premier *geste d'archivation*. Les archives constituent, selon lui, un ensemble, un corps organisé de document, d'enregistrement. Elles sont le fonds documentaire d'une institution.

La mémoire fait place au souvenir, et l'évocation du souvenir renvoie à l'existence d'une *spatialité corporelle* (des personnes présentes) et *environnementale* (le lieu du souvenir). Paul Ricoeur cite comme exemples, le souvenir d'avoir habité dans telle maison de telle ville; ou celui d'avoir voyagé dans telle partie du monde. Il se tisse alors entre les individus présents en ces lieux précis, à la fois, une *mémoire intime* et une *mémoire partagée* entre proches. Dans ces souvenirs types, dit-il, l'espace corporel est immédiatement relié à l'espace de l'environnement. de la mémoire partagée, on passe par degrés à la *mémoire collective* et aux *commémorations* attachées à des *lieux* consacrés par la *tradition*. Et c'est précisément à l'occasion de ces commémorations et des rencontres répétées entre les personnes intimes que l'on a introduit dans la réflexion historique, la notion de *lieux de mémoire*.

2 - La *phase explicative/compréhensive* qui concerne les usages multiples du connecteur, parce que répondant à la question, *pourquoi les choses se sont-elles passées ainsi et non autrement ?*

3 - La *phase représentative* qui est celle de la mise en forme littéraire ou scripturaire du discours porté à la connaissance des lecteurs d'histoire. En d'autres termes, il s'agit d'écrire l'histoire selon l'intention historique de tel ou tel sujet qui veut représenter le passé tel qu'il se produit, quel que soit le sens assigné à cette "expression *tel que*". Et c'est au cours de cette troisième phase de l'opération historique que le travail de la mémoire fait surface sous le

double signe de la représentation d'un événement absent survenu auparavant et d'une pratique scientifique de rappel, de reconstitution du passé. Paul Ricoeur précise par ailleurs que ces trois phases de l'opération historique sont des "*moments méthodologiques imbriqués les uns dans les autres (...) Nul, dit-il, ne consulte une archive sans projet d'explication, sans hypothèse de compréhension; et nul ne s'emploie à expliquer un cours d'événement sans recourir à une mise en forme littéraire expresse de caractère narratif, rhétorique ou imaginatif*"(p.170). C'est par l'écriture, selon Ricoeur, que la connaissance historique effectue le triple travail de l'archivage, de l'explication et de la représentation." *L'histoire, dit-il encore, est de bout en bout écriture. A cet égard, les archives constituent la première écriture à laquelle l'histoire est confrontée, avant de s'achever elle-même en écriture sur le mode littéraire de la scripturalité. L'explication/compréhension se trouve ainsi encadrée par deux écritures, une écriture d'amont et une écriture d'aval*"(p.171).

Paul Ricoeur souligne aussi les usages multiples du témoignage comme mémoire archivée : il y a d'abord, sans que cela soit pour lui un ordre de classement, la pratique du témoignage dans la vie quotidienne avec parallèlement son usage judiciaire sanctionnée par la sentence d'un tribunal. Il y a l'archivage (moment temporel d'entrée en écriture de l'opération historiographique) établie en vue de la consultation par des historiens. Puis survient le témoignage par sous forme de récit, de discours et de mise en images par des atrocités de masse. On prendra les exemples de récits sur le génocide, sur l'esclavage, le nazisme, etc... Le sociologue Auguste Comte ne dit-il pas dans une formule paradoxale que l'humanité est faite de plus de morts que de vivants ? Ceci pour dire que l'humanité ne saurait s'assumer pleinement dans le présent et pour le futur sans la prise en compte de ses morts. Comme on peut le voir, il y a dans l'acte de mémorisation, une volonté de choix et une prise de responsabilité de l'individu vis-à-vis de lui-même et vis-à-vis des autres et de toute la société dans laquelle il vit. C'est pourquoi dans le travail de la mémoire collective et/ou individuelle, il convient d'associer à la mise en archive du passé, les opérations d'explication, de compréhension et de représentation historique, processus au cours duquel s'élabore la conscience historique; c'est-à-dire l'élévation de la condition historique vécue par des agents sociaux, en tant que singulier collectif constitué en sujet de l'histoire, à la dimension de la réflexivité et de la praxis sociale et politique. C'est dire que l'on ne saurait attribuer aux monuments historiques qui portent les empreintes du passé, encore moins aux machines électroniques restituant des données "mises en mémoire", une quelconque fonction agissante sans la présence de l'individu seul capable par un acte réfléchi de faire de restitution et de reconstitution, d'une image, d'un événement ou d'un fait passé ou absent.

C'est en cela que réside le *travail de mémoire*, cette activité sélective qui consiste non seulement à faire le deuil sur ce qui ne mérite pas d'être retenu, et c'est cela *l'oubli volontaire*, mais également à faire acte d'obligation, de fidélité et de respect du passé par un *devoir de mémoire* vis-à-vis de l'humanité; *devoir de mémoire* compris comme un acte rationnel de portée juridique et morale par lequel les individus pris collectivement ou individuellement font dans l'impartialité, signe de fidélité au passé à travers un geste de condamnation morale et de

repentance; c'est-à-dire, qui fait intervenir l'expérience douloureuse de la mémoire réconciliée à travers les opérations de production de la culpabilité, du pardon et de la punition. En ce sens, Paul Ricoeur précise bien dans son récent ouvrage, *La mémoire, l'histoire et l'oubli* que c'est contre l'oubli définitif, assignable à un effacement des traces et vécu comme une menace que "*nous faisons oeuvre de mémoire, afin d'en ralentir le cours, voire de le tenir en échec*"²⁵. Auguste Comte ne dit-il pas dans une formule paradoxale que l'humanité est faite de plus de morts que de vivants ? Ceci pour dire que l'humanité ne saurait s'assumer pleinement dans le présent et pour le futur sans la prise en compte de ses morts. Comme on peut le voir, il y a dans l'acte de mémorisation, une volonté de choix et une prise de responsabilité de l'individu vis-à-vis de lui-même et vis-à-vis des autres et de toute la société dans laquelle il vit.

On évoquera aussi avec Paul Ricoeur les rapports entre *temps et mémoire* qui interviennent également dans l'opération historique dans les liens entre *le temps de la mémoire* et le *temps historique*. L'idée que sous-tend la notion de temps de la mémoire est que la *datation*, en tant que phénomène d'inscription, est liée à la capacité et à la datation des individus qui est elle-même relative à la databilité originaire au cours de laquelle ceux-ci ont vécu des expériences vives. A la dialectique de l'espace vécu, de l'espace géométrique et de l'espace habité, Paul Ricoeur fait correspondre une dialectique semblable du temps vécu, du temps cosmique et du temps historique. L'auteur a déjà développé la question du temps historique dans un précédent ouvrage intitulé, "*Temps et récit 3. Le temps raconté*".²⁶ Il y développait des idées pertinentes que l'on peut résumer rapidement :

- Premièrement, l'histoire refigure le temps en inventant et en utilisant certains instruments de la pensée tels que le calendrier, l'idée de suite de générations, l'idée du triple règne des contemporains, précédés par les modernistes et les antiquisants, ainsi que l'idée du recours aux archives, aux documents et aux traces.

- Deuxièmement, la pratique historique conçoit le temps calendaire comme situé entre le temps vécu et le temps cosmique. Le temps calendaire est inventé par les hommes, il constitue, selon Paul Ricoeur le *tiers-temps*.

- Troisièmement, il y a trois traits qui sont communs à tous les calendriers, à tous les temps calendaires inventés par les civilisations:

1 - Un *événement fondateur* qui est censé ouvrir une ère nouvelle et déterminer le moment axial à partir duquel tous les événements sont datés : exemples, la naissance du Christ ou du Bouddha, l'hégérie, l'avènement d'un souverain, etc.

2 - La division du *temps chronique* et la *datation* de tous les événements selon un axe de référence comportant deux directions, celle du passé vers le présent et celle du présent vers le passé.

²⁵ Paul Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 2000, pp.552-553.

²⁶ Paul Ricoeur, *Temps et récit 3. Le temps raconté*, Paris, Seuil, 1985, pp.189-230.

3 - La fixation d'un *répertoire d'unités de mesure* servant à dénommer les intervalles constants entre les récurrences de phénomènes cosmiques. Ces intervalles constants sont déterminés par les hommes au moyen de *l'astronomie*; par exemple, le jour est déterminé sur la base d'une mesure de l'intervalle existant entre le lever et le coucher du soleil; l'année est déterminée en fonction de l'intervalle défini par une révolution complète du soleil et des saisons; enfin, le mois est conçu comme l'intervalle entre deux conjonctions de la lune et du soleil.

Je vais par ailleurs insister un peu plus dans le travail de la mémoire évoqué par les historiens, sur l'auto-représentation du sujet collectif ou des agents sociaux travers l'idée de "sujet de l'histoire" présente. Si l'historien entreprend d'écrire sur l'histoire comme totalité du cours des événements passés et présents, il élabore lui aussi un autre récit sur cette totalité du cours des événements. Se superposent ainsi deux dimensions de l'histoire comme histoire-monde, comme action et comme objet de réflexion, comme opération de sens produit par l'historien pour rendre compte des faits, en établissant sur le plan formel des distinctions entre l'avant et l'après insérés dans les notions de simultanéité et de succession comme le souligne l'historien Jacques Le Goff dans "*Histoire et mémoire*".²⁷

7-2)- La question des "lieux de mémoire": le point de vue de Pierre Nora

Dans le tome 1 de l'ouvrage qu'il a coordonné et intitulé "*Les lieux de mémoire La République*" (Paris, Gallimard, 1984), Pierre Nora postule l'idée de la fin de *l'histoire-mémoire*. Il part pour cela de l'hypothèse suivante : Du fait de l'accélération de l'histoire, c'est-à-dire du basculement de plus en plus rapide dans un passé définitivement mort, il y a eu une rupture d'équilibre entre histoire et mémoire. L'accession de la conscience de soi qui se réalise à travers un sentiment historique de fond a abouti à une disparition de la mémoire et du passé. "*On ne parle, dit-il, tant de mémoire que parce qu'il n'y en a plus*". La conscience de rupture avec le passé se confond en Occident avec le sentiment d'une mémoire déchirée. "*S'il y a des lieux de mémoire, c'est parce qu'il n'y a plus de milieux de mémoire*." Pierre Nora prend comme exemple, la fin des paysans qui est également la période de la fin de la *collectivité-mémoire* ayant coïncidé en Europe avec l'apogée de la croissance industrielle.

De nos jours, l'entrée en mondialisation, la démocratisation des sociétés et la massification de la médiatisation ont pour conséquence l'effondrement central de notre mémoire. De même dans les sociétés de la *périphérie*, ajoute-t-il, la colonisation et l'indépendance des nations ont entraîné celles-ci dans l'historicité en privant les ethnies, les groupes et les familles de leur fort capital mémoriel. Elles ont par contre développé leur faible capital historique. Faisons ici cette remarque, que pour Pierre Nora, c'est seulement à partir des dynamiques provoquées par la colonisation et l'indépendance que les sociétés, naguère

²⁷ Jacques Le Goff, *Histoire et mémoire*, Paris, Gallimard, 1996.

dominées, sont entrées dans l'histoire, tout en perdant les mémoires collectives des ethnies, des groupes et des familles.

Une autre idée émise par Pierre Nora consiste à dire que la fin des *sociétés-mémoires* et des *idéologies mémoires*, assurant un passage régulier du passé à l'avenir, ont substitué à une mémoire rempliée sur l'héritage de sa propre intimité, "*la pellicule éphémère de l'actualité*", c'est-à-dire selon moi, la figure de la modernité, de la subjectivité dans la quête permanente du nouveau et de l'inédit. Dans l'analyse théorique de Pierre Nora, ce que révèle l'accélération de l'histoire, c'est la rupture qui existe dorénavant entre d'une part, "*la mémoire vraie, sociale et 'intouchée'*", selon sa propre expression, donc "pure" des sociétés dites archaïques et primitives, et d'autre part, l'histoire des sociétés contemporaines sans mémoire et condamnées à l'oubli du fait des changements accélérés. Autrement dit, à la *mémoire intégrée, dictatoriale, inconsciente d'elle-même, organisatrice, toute-puissante et spontanément actualisatrice*" des sociétés dites archaïques, primitives, et renvoyant au temps mythique, au temps des ancêtres, au temps des origines, s'opposeraient, selon Pierre Nora, "*l'histoire, la trace et le tri*" des sociétés occidentales présentes; une histoire distanciée dans la modernité par "*l'exigence de droit, de pouvoir et de devoir de changement*". La conséquence de cet *arrachement de mémoire*, note-t-il, sous la poussée conquérante de l'histoire est la rupture d'un "*lien d'identité très ancien entre l'histoire et la mémoire*". L'existence, la reconnaissance et la recherche des lieux de mémoire ne s'expliqueraient que par le fait qu'il n'y a plus de mémoire, parce qu'emportée par l'histoire accélérée, par la généralisation du phénomène de la modernité. C'est pourquoi, Pierre Nora conclut au fait que, "*Dès qu'il y a trace, distance, médiation, on n'est plus dans la mémoire vraie*". Mémoire et histoire s'opposent dorénavant.

Aussi, la narration historique est souvent faite dans de termes accompagnés de connotations qui sont soit neutres, soit péjoratives, et que la proclamation tapageuse de la supériorité de la modernité a substitué à l'histoire des représentations, une histoire du temps présent devenue un index d'innovation et de rupture. Or, les historiens nous montrent aussi que les *mémoires collectives* sont, dans la plupart des cas, des reconstructions affectives, partielles, voire partiales et liées aux identités individuelles et collectives. Comme telles, elles sont souvent d'enjeu politique. L'historien Elikia M'bokolo, dans son texte "*Histoire, mémoire et patrimoine : contribution à une politique volontaire de construction de l'Etat de droit*" (1997), invite à la prudence lorsque l'on se trouve confronté dans l'appréhension de la mémoire historique, entre la mémoire d'Etat, la mémoire populaire et la mémoire restituée par les historiens. Il convient dans la mise en oeuvre des politiques de la mémoire, notamment dans les sociétés africaines contemporaines : premièrement, "de libérer le passé du double carcan de merveilleux dans lequel les régimes issus des indépendances l'ont enfermé : le merveilleux inventé par les pouvoirs pour "héroïser" les "Pères de la nation"; le merveilleux forgé par les contre-savoirs émanant de la société et consistant à déifier les morts bannis par les pouvoirs en place. Deuxièmement, de restituer tout le passé collectif, ce qui doit s'entendre comme le pari d'embrasser toutes les dimensions de celui-ci, à savoir : la totalité de la durée et es périodes successives de ce passé en lieu et place de la focalisation sur certains épisodes correspondant

généralement au temps le plus court; la totalité des terroirs et régions de l'espace "national" au lieu de glorifier les lieux réputés "prestigieux" pour avoir soit-disant abrité des structures, des personnages ou des moments "glorieux"; enfin, l'ensemble des groupes sociaux et non plus, comme cela se fait systématiquement aujourd'hui, les "héros" et les "grands hommes", avec lesquels les dirigeants d'aujourd'hui entretiendraient comme des relations de filiation".²⁸ Cependant, au modèle du discours de la rétrospection ou de la seule relecture du passé s'ajoute désormais une lecture du passé immédiat intégré à la restitution anthropologique des faits accomplis par les agents sociaux en de moments temporels déterminés de leur existence quotidienne.

8)- Patrimoine culturel immatériel et identités

Dans cette partie du cours, il s'agit de s'interroger sur les rapports entre l'anthropologie, le patrimoine culturel immatériel et l'identité. En effet, l'anthropologie en tant que science de l'homme et de la société a toujours cherché à dégager les lois générales de la vie en société, à partir d'une réflexion critique sur l'unité de l'homme appréhendé à travers différentes temporalités historiques et sous la diversité des cultures, des croyances et des pratiques. Elle s'efforce de tenir compte de tout (Laplantine, 1987) ; elle entend, dans son projet de connaissance de l'humain, articuler les rapports que les individus entretiennent les uns avec les autres dans le vivre-ensemble, à l'échelle locale comme à l'échelle globale ; elle s'oblige à penser ensemble l'autre et le même sous leurs aspects les plus divers (Kilani, 1992).

Si comme le souligne Jean-Pierre Warnier (1999), langue et culture sont au cœur des phénomènes d'identité, l'identité se définit selon lui, comme l'ensemble des répertoires d'action, de langues et de cultures qui permettent à une personne de reconnaître son appartenance à un certain groupe social et à s'identifier à lui. Dans cette perspective, les individus, les sociétés et les institutions se sont toujours attachés à la sauvegarde de la culture, du patrimoine culturel immatériel de leur pays, de leurs territoires.

C'est en cela que la Convention pour la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel adoptée par l'Unesco en 2003 a souligné notamment, l'importance du patrimoine culturel immatériel²⁹, creuset de la diversité culturelle et garant du développement durable ; l'interdépendance entre le patrimoine culturel immatériel et le patrimoine matériel culturel et naturel ; le rôle important que jouent les communautés, les groupes et les individus dans la

²⁸ Elikia M'bokolo, "Histoire, mémoire et patrimoine : Contribution à une politique volontaire de construction de l'Etat de droit" in, Patrice Yengo (dir.), *Identités et démocratie*, Paris, L'Harmattan et Association Rupture, 1997, p.304.

²⁹ Pour l'Unesco, on entend par "patrimoine culturel immatériel" *les pratiques, représentations, expressions, connaissances et savoir-faire - ainsi que les instruments, objets, artefacts et espaces culturels qui leur sont associés - que les communautés, les groupes et, le cas échéant, les individus reconnaissent comme faisant partie de leur patrimoine culturel. Ce patrimoine culturel immatériel, transmis de génération en génération, est recréé en permanence par les communautés et groupes en fonction de leur milieu, de leur interaction avec la nature et de leur histoire, et leur procure un sentiment d'identité et de continuité, contribuant ainsi à promouvoir le respect de la diversité culturelle et la créativité humaine. Il se manifeste dans les traditions et expressions orales, y compris la langue comme vecteur du patrimoine culturel immatériel ; les arts du spectacle ; les pratiques sociales, rituels et événements festifs. [Convention Unesco du 17/10/2003]*

production, la sauvegarde, l'entretien et la récréation du patrimoine culturel immatériel. Autant d'éléments patrimoniaux qui contribuent ainsi à l'enrichissement de la diversité culturelle et de la créativité humaine.

Les questions que nous pouvons nous poser se déclinent en ces termes : de quelle manière les individus participent-ils collectivement et individuellement à la construction de leurs identités à travers la mise en valeur du patrimoine culturel immatériel ? Qu'est ce qui, d'une période historique à une autre se maintient et se transmet au sein des sociétés américaines, africaines, asiatiques et européennes ? Comment les collectivités territoriales et les acteurs de la société civile s'impliquent-ils dans le développement culturel des territoires ? Qu'en est-il plus spécifiquement dans la région d'Aquitaine ? La conservation du patrimoine culturel immatériel est-elle une régression ou participe-t-elle à la construction de quelque chose de vivant pour les sociétés, les groupes et les individus qui les portent et les revendiquent ? En cela, la culture occupe une place importante dans les pratiques et représentations des individus et des groupes sociaux.

8)- Identité et violence en contexte de guerres civiles

De nombreuses études ont été consacrées à la violence en contexte de guerres civiles où l'instrumentalisation des identités politiques et religieuses et la construction de « l'autochtonie de situation » ont transformé les espaces de vie et espaces de meurtre à grande échelle. Faisons d'abord un détour sur les notions de guerre et d'autochtonie pour voir ce qu'elles recouvrent pour ensuite évoquer les situations de violences armées. Les notions de *guerre* et de *guerre civile* sont employées de manière rigoureuse particulièrement dans les champs de la philosophie politique, de la sociologie politique et de l'anthropologie politique. A la suite de Karl Von Clausewitz, les études de polémologie (science qui s'applique à l'étude du phénomène de la guerre), ont émis l'idée d'après laquelle, *la guerre est la continuation de la politique avec l'emploi d'autres moyens*. Il s'agit ici surtout de la guerre d'Etat à Etat qui met en présence les forces militaires qui s'affrontent. Cependant des distinctions sont aussi faites entre la *polemos*, guerre entre Etats et la *stasis* (discorde à l'intérieur d'un même Etat). Par la suite, d'autres distinctions faites entre « guerres justes » et « guerres injustes » ont prolongé le débat sur la pertinence discutée d'une « justification morale » de la guerre quelle qu'elle soit. On peut ranger les guerres civiles sous la notion de *stasis*, mais l'usage des armes de guerres par les acteurs sociaux à l'intérieur d'un même Etat ou d'un même pays fait passer le conflit du côté de la *polemos*.

Quant à la notion d'*autochtonie*, elle connaît des traitements variés dans le domaine des sciences sociales et humaines. Du point de vue étymologique, le mot « autochtone » fait référence au mot grec *autokhthôn*, lequel implique deux ordres de fait, celui d'être le même (en grec *autós*) et l'appartenance à une terre (*khthôn*). Selon le Dictionnaire de la langue française *Le Petit Robert*, le mot autochtone définit « ce qui est issu du sol même où il habite, qui est

censé n'être pas venu par immigration ou n'être pas que de passage ». ³⁰ Le mot sert alors à désigner un individu né dans le lieu où il vit.

L'anthropologue Françoise Morin montre comment la question autochtone a depuis les trente dernières années, « pris une dimension internationale en devenant une préoccupation onusienne (...) Experts, représentants gouvernementaux et délégués autochtones s'y employèrent et travaillèrent ensemble, pendant plus de vingt ans, sur un projet de déclaration universelle des droits autochtones qui donna lieu à de vifs débats. Ce sont, dit-elle, les Indiens d'Amérique du Nord qui s'identifièrent les premiers comme « indigenous peoples » ou « First Nations ». Face aux politiques assimilationnistes des Etats-Unis et du Canada dans les années 1950-1960, ils refusèrent de disparaître en affichant leur indianité et en revendiquant des droits en tant que « nations indigènes souveraines ». Pour combattre ces politiques gouvernementales, ils s'organisèrent sur un plan interethnique en créant, dans les années 1960, la National Indian Brotherhood au Canada, le National Indian Youth Council, puis l'American Indian Movement aux Etats-Unis. Mais, cette mobilisation nationale ne suffisant pas, il leur fallut s'investir dans la voie internationale ». ³¹

De son côté, Paul Charest, dressant d'abord un tableau sur les occurrences des différents termes d'autochtonie et d'autochtonité utilisés en France et au Québec, souligne que la « prépondérance de l'usage du terme autochtonie en France pourrait être attribuable à une forte présence d'hellenistes réputés comme Marcel Détiéne et Nicole Loraux qui ont étudié très en détail les fondements de l'autochtonie en Grèce à partir des mythes et d'autres récits faisant état de l'origine chtonienne des fondateurs d'Etats comme Athènes ou Thèbes ». ³²

Dans leur article intitulé *Autochtonie, démocratie et citoyenneté en Afrique*, Jean-François Bayart, Peter Geschiere et Francis Nyamnjoh font remarquer que l'une des singularités des idéologies africaines de l'autochtonie consiste en leur teneur ethnique, voire, plus récemment, raciale, quand d'autres mouvements comparables, en Europe notamment, mettent en exergue les clivages culturels, linguistiques, religieux, nationaux ou régionaux. À la gare de Yaoundé, il était clair pour tout un chacun que les victimes « autochtones » étaient beti et les miraculés « allogènes » bamiléké. De même, dans les Grands Lacs, les Tutsi se heurtent à une galaxie ethnique qui se pense « bantoue » et les condamne en tant qu'« Éthiopiens » ou « hamitiques », nonobstant le fait qu'ils parlent la même langue bantoue que les Hutu. Mais cette ethnicisation de l'autochtonie ne doit pas tromper. Elle n'exprime pas des identités « primordiales » antérieures à la colonisation. Ainsi, pour eux, l'ethnicité est un produit de l'État et un mode de partage et d'appropriation de celui-ci, plutôt que sa négation ou sa subversion. Elle est en outre inséparable du processus de territorialisation humaine, politique et économique dont sa formation a été le vecteur depuis un siècle. Il importe donc, selon eux, de bien préciser ce niveau auquel se réfère la revendication d'autochtonie : elle peut être

³⁰ Dictionnaire *Le Petit Robert*, Paris, 1993, p.160.

³¹ Françoise Morin, L'autochtonie comme processus d'ethnogenèse, in Natacha Gagné, Thibault Martin et Marie Salon (dir.), *Autochtonies Vues de France et du Québec*, Presses universitaires de Laval, 2009, pp.60-62.

³² Paul Charest, Autochtonité et autochtonie : identité et territorialité, in Natacha Gagné, Thibault Martin et Marie Salon (dir.), *Autochtonies Vues de France et du Québec*, Presses universitaires de Laval, 2009, p.98.

indifféremment d'ordre racial, civilisationnel, religieux, ethnique, national, régional, local. L'interaction entre la revendication démocratique, la restauration autoritaire et l'autochtonie demande à être précisée à partir d'une situation concrète si l'on veut mieux en comprendre l'ambivalence et la plasticité.

La plupart des anthropologues qui ont étudié la question de la frontière dans les années 1960, au moment de la décolonisation et des indépendances des Etats d'Afrique notamment, ont cru bon de l'aborder à partir de la question ethnique ou de privilégier dans une approche marxiste la question sociale, la différenciation par classes sociales à l'intérieur des sociétés africaines contemporaines. L'idée qui se dégageait de la plupart des analyses plus critiques et lucides est que le recours à l'ethnie est tout autant une « fabrication coloniale » (Guy Nicolas, 1972) qu'une instrumentalisation des groupes et classes sociales en compétition pour le contrôle ou l'accession au pouvoir d'Etat (E. Mbokolo, J.-L. Amselle). De cela rendent amplement compte René Otayek dans un numéro de la revue *Autrepart* qu'il a coordonné en 1999 sur le thème « Afrique : les identités contre la démocratie ? » ; puis Jocelyne Streiff-Fénart et Philippe Poutignat dans l'ouvrage qu'ils ont consacré aux *Théories de l'ethnicité* (1999). Dans un récent ouvrage de janvier 2012 intitulé *Du point de vue de l'ethnicité. Pratiques françaises*, coordonné par mes collègues anthropologues des universités de Bordeaux, Laurence Kotobi et Chantal Crenn, ces auteures montrent, en s'appuyant sur les travaux de Frederik Barth, comment les frontières ethniques sont soumises à des mouvements internes aux groupes qui les modulent, les déplacent, les transforment ou les renégocient. Aussi nous pouvons voir que la question de la frontière est au cœur des revendications politiques, en tant qu'elle est l'enjeu de constructions tantôt nationales, tantôt ethniques et débouchant sur les conflits de territoires et sur des violences armées et guerrières.

En effet, depuis notamment les années 90 à 2000, les expériences inédites d'invention et/ou de réinvention démocratique dans les sociétés contemporaines d'Afrique subsaharienne (Rwanda, Congo-Kinshasa, Congo-Brazzaville, Libéria, Sierra-Leone, Côte-d'Ivoire, République Centrafricaine, etc.), ont donné lieu au déclenchement de guerres civiles.³³ Des acteurs des partis politiques et autres groupements sociaux à caractère politique se sont dressés les uns contre les autres, se sont affrontés continuellement à l'arme lourde en vue de la « privatisation de l'Etat » ; la conscience nationalitaire et citoyenne s'étiolait faisant place à des idéologies centrifuges. La dissémination de la violence guerrière à pour conséquences immédiates la

³³ A ce sujet, lire notamment : Bayart Jean-François, *L'illusion identitaire*, Paris, Fayard, 1996 ; Détiéne Marcel, *Comment être autochtone ? Du pur Athénien au Français raciné*, Paris, Le Seuil, 2003 ; Kouvouama Abel et al., *Vivre à Brazzaville. Modernité et crise au quotidien* Paris, Karthala, 1998 ; Maalouf Amin, *Les identités meurtrières* Paris : Grasset, 1998 ; Laclau E., *La guerre des identités. Grammaire de l'émancipation* / traduit de l'anglais par Claude Orsoni. Paris / La découverte, 2000 ; Yengo Patrice, *Identités et démocratie*, Paris, L'Harmattan, 1997 ; Yengo Patrice, *La guerre civile du Congo-Brazzaville (1992-2002)*, Paris, Karthala, 2006.

fragmentation de l'espace urbain, les remontées identitaires de type ethnocentrique ; les déplacements forcés des populations avec parfois un repli forcé dans les quartiers "ethniquement homogènes" contrôlés le plus souvent par des milices armées de chefs de guerres; la destruction du cadre vie individuel, la déstructuration des familles. En effet, les revendications démocratiques, les luttes de successions politiques, les dérives ethniques suivies de la radicalisation des rapports intercommunautaires, les conséquences sous-régionales, régionales et internationales des guerres politiques et civiles ont révélé leur impact destructeur sur la vie collective, sur la sécurité des personnes et des biens. Quelles sont les raisons qui ont conduit à des guerres civiles et des guerres sous-régionales ? Le détraquement des mécanismes anciens et modernes d'évitement des violences politiques et guerrières préparées ou induites s'est traduit par les fermetures belligères entre communautés culturelles ethniques cohabitant pourtant depuis de longues années.

D'un point de vue strictement polémologique, deux configurations dessinent ces conflits armés en fonction de leur intensité : conflits internes, violences politiques à caractère religieux, avec un déplacement de la conflictualité, à partir de 1994, de l'Afrique de l'ouest vers l'Afrique centrale où une instabilité politique régionale a été ouverte par le génocide rwandais. D'un point de vue socio-anthropologique, ces conflits ont pris la tournure de guerres civiles à l'intérieur desquelles la fragmentation des territoires et la construction d'une autochtonie de type particulier redessinent non seulement les frontières physiques, mais également les appartenances linguistiques. En effet, l'éclatement et la multiplication accélérée des guerres intra-étatiques ont favorisé également l'apparition d'acteurs individuels et collectifs inédits, tels les milices armées, les enfants-soldats. L'état de guerre a conduit à penser sous un angle nouveau l'anthropologie politique des crises urbaines et de désaffection du lien social. Et sous la fragmentation des territoires et la perte du monopole étatique de la violence légitime, de nouveaux dispositifs sociaux ont fait place à une autre forme visible « d'informalité politique ». En d'autres termes, les productions de la subjectivité et les constructions de l'autochtonie en temps de guerre civile ont transformé les territoires nationaux en un espace d'exclusion aux configurations singulières. La raison principale d'exacerbation des conflits et violences armées entre les différents acteurs politiques peut être appréhendée à travers la représentation que chacun d'eux se fait du pouvoir politique. En effet, lieu principal d'accumulation et d'enrichissement individuel ainsi que de distribution clientéliste des ressources matérielles et financières, l'Etat est enjeu de lutte entre les groupes politiques pour son contrôle exclusif sur fond de rivalités politiques et/ou religieuses.

Ainsi, du fait des guerres civiles et politiques, on a alors assisté à l'émergence de deux formes de subjectivité : l'électeur et le milicien. L'électeur qui doit marquer le passage du militant, adhérent obligatoire ou supposé ou pas à un parti au citoyen dans le cadre "individualisant" de l'isoloir. Le milicien, quant à lui, est le produit du blocage des formes institutionnalisées du jeu démocratique. Il valorise la maîtrise de la violence politique et

apparaît comme la nouvelle figure terrifiante mue par le pouvoir des armes³⁴ et par la violence milicienne. Vu sous l'angle du gouvernement de soi, il s'agit pour le milicien ou l'enfant-soldat d'une forme violente d'expression du pouvoir politique et d'accès aux sources du pouvoir économique et de l'Etat.

En fin de compte, à travers le lien individu/communauté, fondement de tout rapport au politique, au sens de gouvernement de la cité et de « gouvernement de soi et des autres » se pose, par de-là les espaces de tensions et flux des désirs politiques, la question des formes contemporaines du vivre-ensemble dans ces sociétés contemporaines. Cela permet aussi d'être attentif aux multiples registres significatifs des « foyers d'expériences », au sens où l'entend Michel Foucault³⁵, des individus et des groupes en tant qu'ils sont véritablement des *espaces de productions de sens* ; c'est-à-dire de l'ensemble de leurs systèmes pratiques et symboliques qui structurent leurs rapports à l'autre, au monde et à la nature physique. En une formule raccourcie, je dirai que l'anthropologue, c'est aussi celui qui fait de son métier visant à plus d'objectivité et de rigueur scientifique possible, l'observation et l'étude singulière de l'humain, tant des micro-sociétés à l'échelle locale que des macro-sociétés urbaines ou rurales, proches ou lointaines à l'échelle globale ; lesquels individus des sociétés et micro-sociétés sont certes spécifiques, mais qui ont tous pourtant des traits communs dont s'agit de découvrir et de dégager, au moyen des méthodes et techniques précises, les lois universelles qui les identifient tous en tant qu'humains.

³⁴ Rupture-Solidarité, Congo-Brazzaville, dérives politiques, catastrophe humanitaire, désirs de paix, *Revue Rupture* Nouvelle série N°1, 1999, pp.63-92.

³⁵ Michel Foucault précise que : « *Entre ces deux possibilités, entre ces deux thèmes (celui d'une histoire des mentalités et celui d'une histoire des représentations), ce que j'ai essayé de faire, c'est une histoire de la pensée. Et par 'pensée', je voulais dire une analyse de ce qu'on pourrait appeler des foyers d'expérience, où s'articulent les uns sur les autres : premièrement, les formes d'un savoir possible ; deuxièmement, les matrices normatives de comportement pour les individus ; et enfin, des modes d'existence virtuels pour des sujets possibles (...)* Ce sont ces trois choses, ou plutôt c'est l'articulation de ces trois choses que l'on peut appeler, je crois, foyer d'expérience » Cf. M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France.1982-1983*, Paris, Gallimard/Seuil, 2008, p.4.