

UNE EXPÉRIENCE D'ANTHROPOLOGIE ENGAGÉE AUPRES DES POÈTES DE LA RASD

ENTRETIEN AVEC JUAN CARLOS GIMENO MARTÍN¹

Juan Carlos GIMENO MARTÍN, Francisco FREIRE & Sébastien BOULAY²

Résumé

Dans cet entretien, Juan Carlos Gimeno Martín évoque une décennie de collaboration avec les poètes nationalistes sahraouis des camps de réfugiés de Tindouf et avec le gouvernement de la RASD. Il aborde l'histoire de ce projet de conservation de la poésie sahraouie engagée, sa philosophie, ses enjeux mémoriels et bien sûr politiques. Il revient également sur la place qu'a occupée cette collaboration dans l'anthropologie « en action » qu'il a tenté de mettre en œuvre aux côtés de poètes sahraouis hispanophones de la diaspora et sur la possibilité / nécessité qu'il y a de concilier militance et recherche lorsque l'on s'intéresse au combat que mènent les réfugiés sahraouis de Tindouf pour retrouver leur terre.

Mots clés

Anthropologie engagée, poésie, collaboration, recherche, réfugiés, mémoire, Tindouf, diaspora

Depuis une dizaine d'années, Juan Carlos Gimeno Martín mène un programme de recherche-action aux côtés du gouvernement de la RASD sur la poésie sahraouie en *hassaniyya* et sa conservation. Nous avons souhaité l'interviewer sur la philosophie de ce projet, sur ses résultats, enfin sur les possibilités et difficultés d'une anthropologie engagée au Sahara Occidental.

Francisco Freire & Sébastien Boulay : Comment est née l'idée de ce projet avec les poètes sahraouis ? Quels étaient vos objectifs de départ ?

Juan Carlos Gimeno Martín : Le projet est centré sur la conservation de la poésie orale en *hassanya*, dialecte de l'arabe parlé au Sahara Occidental comme en Mauritanie. C'est dans cette langue que la population sahraouie s'exprime depuis toujours et jusqu'à aujourd'hui. La poésie occupe un rôle central dans la reproduction culturelle des sociétés sahraouie et mauritanienne, malgré certaines différences non négligeables. Le projet est né de la nécessité qu'avaient la société et le peuple sahraoui de renforcer une identité culturelle qui était menacée

¹ Ce texte a été traduit de l'espagnol par Mick Gewinner, à qui nous adressons nos chaleureux remerciements.

² Juan Carlos Gimeno Martín, Université Autonome de Madrid ; Francisco Freire, CRIA, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa ; Sébastien Boulay, Université Paris Descartes-Faculté des sciences humaines et sociales de la Sorbonne.

par une situation difficile : une partie en effet de la société sahraouie vit dans les campements de réfugiés, tandis qu'une autre partie se trouve dans les territoires occupés par le Maroc. Cette nécessité pourrait se discuter dans le contexte actuel où nous autres, en tant que spécialistes des sciences sociales, privilégions en général une vision radicalement anti-essentialiste et considérons la déstabilisation des identités comme une voie d'émancipation ; et ceci dans la mesure où l'on a exagéré le pouvoir des identités à produire du sens par elles-mêmes, en imposant des valeurs et des conceptions collectives sanctionnées par certaines traditions, au-dessus de l'individu qui finit par étouffer sous leur poids. Mais ici, dans un lieu comme le Sahara Occidental où les identités ont été niées, infériorisées, dévaluées dans leur condition de population occupée, de population réfugiée, ou en exil, en même temps que persécutées, et que les personnes qui s'identifient comme sahraouies subissent des violences dans les territoires occupés, le renforcement des identités est une manière de dire : « nous sommes ici, nous existons, malgré votre indifférence et malgré votre violence permanente qui nous opprime ». Au Sahara Occidental, renforcer l'identité, comme dans d'autres lieux du monde où les gens sont persécutés pour être ce qu'ils sont, est un passage obligé pour devenir des sujets et être reconnus par les autres comme tels.

F.F. & S.B. : Comment avez-vous choisi les poètes avec lesquels vous avez décidé de travailler dans le cadre de ce projet ?

J.C.G.M. : Les poètes avec lesquels nous travaillons sur ce projet sont ceux que les institutions et la société sahraouie considèrent comme des poètes « nationaux », des personnes dont le travail poétique est en relation avec les institutions du peuple sahraoui, qui participent aux événements commémoratifs et qui produisent une poésie orientée vers la défense et la revendication d'un territoire national commun, inscrit dans les limites de l'ancien Sahara espagnol, bases des frontières du Sahara Occidental tel qu'il est réclamé aujourd'hui par les Sahraouis pour leur référendum d'autodétermination. Ces poètes exercent, entre autres, une fonction pédagogique et expriment les sentiments du peuple sahraoui, avec des mots qui vont au-delà de ce que les gens peuvent exprimer, des mots dans lesquels la société sahraouie se reconnaît. Le poète Zaim Alal nous décrit ainsi « la fonction du poème et de la poésie : quand la société a besoin de pleurer, mais ne le peut pas, les vers du poète arrivent et le font à sa place. Quand la société veut montrer sa joie avec un grand Azgharit (le cri d'encouragement produit par les femmes sahraouies), mais ne peut unir toutes les langues pour le faire, arrive le poème du poète qui parle pour elle avec sa langue de poète. Quand tristesse et amertume font souffrir

la société, alors arrive le poème ; et ce dont souffre la société et ce dont elle voudrait parler sans trouver la manière de le dire, le poème alors s'en charge et l'exprime, pour la société ».

Le projet de compilation de la poésie a commencé avec la production de cinq poètes jouissant d'une reconnaissance sociale incontestée : Badi, Beibuh, Sidi Brahim Salama, Bachir Ali et Husein Moulud ; on a élargi ensuite à huit, douze, et finalement nous sommes arrivés à dix-sept poètes. Parmi eux, on trouve Ahmed Mahmud Omar qui est mort depuis peu, Bonana Busseif, Zaim Alal, son père Alal Daf, El Hassin Brahim, Mustafa Al Bar et Mohamed Lamin. S'est ajoutée à cette compilation la production de deux femmes, El Jadra mint Mabrouk et Jadijetou Aleyat³. En tout dernier, nous avons inclus aussi la poésie de trois poètes décédés depuis déjà quelques années : ce sont le martyr El Heiba Bolah, mort au combat contre l'envahisseur, le Maroc, et deux autres poètes de Dakhla, Ould Lebid Amadou Kouri et Mohamed Saleck Ould Buzeid. Incorporer ces derniers poètes est une façon de reconnaître les liens entre la poésie de maintenant et la production de poètes déjà morts mais qui vivent encore dans la mémoire des gens.

Un proverbe sahraoui dit que « les jeunes chameaux suivent les vieux » et ce dicton s'applique fort bien à la poésie qui dialogue entre les générations de poètes, morts comme vivants.

Quand je parle de « notre travail » de compilation de la poésie orale en *hassanya*, je veux souligner le fait qu'il est réalisé avec des chercheurs sahraouis, et sous la direction de Mohamed Ali Laman, au sein du ministère de la Culture sahraoui. Pourquoi ce projet n'a-t-il cessé de se développer pour impliquer un nombre croissant de poètes ? A cause de la dimension orale de la poésie et la nature historiquement collective de sa production, renforcée durant cette période de lutte. Bien entendu, même ainsi, nous avons reçu de nombreuses critiques de la part de femmes et d'hommes sahraouis nous signalant qu'il y avait de nombreux autres poètes dont la poésie méritait d'être recueillie dans un travail de ce genre. Comme je le disais auparavant, la société sahraouie est une société de poètes, et le peuple sahraoui est uni contre le Maroc qui occupe son territoire, ce qui explique pourquoi, d'une façon ou d'une autre, tous les poètes sahraouis sont aussi des poètes nationaux.

F.F. & S.B. : Comment expliquez-vous le fait que dans le bloc initial de poètes il n'y ait aucune femme ?

³ La graphie des noms sahraouis a été laissée volontairement dans la transcription espagnole, considérant que la graphie « française » est vécue par les Sahraouis comme une marocanisation de leurs noms. Par exemple, le prénom transcrit Mokhtar en transcription « française », est transcrit Mojtar en transcription « espagnole ».

J.C.G.M. : Non, effectivement, dans le bloc initial de poètes il n'y avait aucune femme ; et le constat de la seule présence de deux femmes parmi les dix-sept poètes publiés confirme bien que dans la société sahraouie la poésie est principalement associée à une production masculine. Cela peut s'expliquer par le fait que la poésie a été liée à des activités que nous pouvons qualifier de publiques, dirigées par des hommes, comme dans la plupart des sociétés du monde : une poésie associée aux déplacements sur le territoire, à l'orientation géographique qui rend possibles les déplacements des troupeaux et qui enregistre sa géographie et la situation botanique de chaque région ; une poésie épique qui rend compte des affrontements entre des clans tribaux de la société sahraouie et qui s'orientera plus tard majoritairement vers la résistance commune anticoloniale ; une poésie pédagogique où des aînés au prestige social reconnu rappellent les valeurs de la société sahraouie et les enseignements de l'islam. Comme nous le savons grâce aux analyses féministes (Yuval-Davis, 1997), la relation entre le concept de nation et celui de genre masculin s'est renforcée. Néanmoins, la plupart des poètes reconnaissent que leur passion pour la poésie est venue de leur mère. Les mères sont les protagonistes essentiels dans la transmission de la poésie, dans la mesure où elles récitent les poèmes à leurs enfants et à leurs petits-enfants, dans leur tente. Cela est dû aussi à la nature compétitive de la production poétique dans la société sahraouie, et à l'importance du respect dans les relations entre parents et enfants. Par respect pour l'âge, il n'est pas bien vu, dans la tradition, que s'affrontent pères et fils : d'où le rôle essentiel des femmes dans la transmission de la poésie, tout comme dans d'autres domaines de la reproduction culturelle.

Les fonctions traditionnelles de la poésie se sont renforcées et adaptées tout d'abord au nouveau contexte surgi de la Révolution des années 1970, puis dans la lutte contre l'invasion mauritano-marocaine. Les deux femmes, El Jadra Mint Mabrouk et Jadijetou Aleyat ont été intégrées au projet parce que les autres poètes nationaux et les responsables du Ministère de la Culture ont jugé qu'elles produisaient une poésie importante, en accord avec les critères retenus pour faire partie de cette sélection de poètes. El Jadra mint Mabrouk, une femme de 80 ans, est connue comme « la poétesse de la révolution ». Elle est reconnue pour ses poèmes qui exaltent le sentiment du peuple sahraoui et célèbrent la vaillance de ses enfants et le sacrifice des martyrs. Quant à Jadijetou Aleyat, une jeune femme arrivée il y a peu de temps des territoires occupés, fuyant violence et répression marocaines, elle aussi est unanimement reconnue pour avoir encouragé le peuple sahraoui dans ce contexte nouveau : l'Intifada pacifique de la population sahraouie dans les territoires occupés par le Maroc, la dénonciation de la violence de cette occupation et l'appel à une prise de conscience de la part du monde extérieur qui

s'arrange pour ne rien voir de cette violence.

F.F. & S.B. : Ce projet consacré à la sauvegarde de la poésie en langue *hassaniyya* a-t-il été élargi à la poésie sahraouie en langue espagnole ?

J.C.G.M. : Le travail dans lequel nous sommes engagés porte uniquement sur la conservation de la poésie en *hassanya*. Le *hassanya* est la langue parlée par les Sahraouis au quotidien, même si aujourd'hui on enseigne l'arabe à l'école. Il y a aussi une poésie écrite en arabe classique dans les campements, poésie tenue en grande estime par la société sahraouie. C'est une poésie de grande qualité, comme celle de la poétesse Nana Rachid ou du poète Mohamed Sidati, pour ne nommer que ces deux auteurs ; mais cette poésie en arabe n'a pas été l'objet de ce travail, qui se veut concerné uniquement par une poésie d'ordre national, étroitement connectée avec le sentiment populaire, et produite dans sa langue vernaculaire, le *hassanya*. Plus récemment a surgi une génération de jeunes poètes qui se sont formés à Cuba principalement où des milliers de garçons et de filles sahraouis firent leurs études secondaires et poursuivirent ensuite leur formation dans les universités cubaines. Quelques-uns de ces jeunes gens, hommes et femmes, écrivent en espagnol et ont constitué un groupe qu'ils ont appelé « Génération de l'Amitié » sahraouie, en hommage à la génération espagnole de l'exil de 1939 à la fin de la Guerre civile espagnole, connue sous le nom de « Génération du 27 », et à sa connexion avec la poésie latino-américaine. Ce faisant, ils se sont inscrits dans la grande tradition de la poésie en espagnol, mais strictement espagnole. La participation des membres de ce groupe est très importante dans le projet de récupération de la poésie en *hassanya*, car ce sont eux qui sont en train de traduire ou, mieux encore, de recréer poétiquement en espagnol la poésie en *hassanya* ; l'espagnol étant la seconde langue officielle de la RASD.

Je voudrais insister sur la valeur de ce type de traduction comme recreation/reconstruction, pour mettre l'accent sur les enjeux et sur l'importance des résultats obtenus. La poésie que nous offrent ces poètes avec leurs traductions, établit un dialogue avec la poésie *hassaniya* sahraouie, dialogue entre les générations et entre les langues.

F.F. & S.B. : Au point où vous en êtes arrivés dans vos recherches, parvenez-vous à distinguer clairement, dans cette poésie sahraouie, des genres poétiques ?

J.C.G.M. : Il s'agit d'une poésie composée librement, toujours en relation avec une trame déterminée, à l'intérieur d'une diversité de modes musicaux, que les poètes appellent des

« mers ». Il y a donc une série de règles réputées fondamentales dans la production poétique, mais qui établissent principalement ce qui ne peut pas se faire, plutôt que d'ordonner ce qui se fait. Il y a un dicton sahraoui qui régit la poésie : « si ce n'est pas défendu, tout peut se faire. »

Historiquement, la poésie a surgi pour matérialiser l'expression du sentiment et de la sensation d'appartenir à cette société bédouine, dans toutes ses nuances. Il y avait la poésie épique, chanson de geste exaltant les exploits, l'honneur, car la société sahraouie était constituée de différentes tribus vivant ensemble sur un territoire où elles se disputaient parfois l'eau, la nourriture et les routes du commerce. Une autre partie de la poésie en *hassanya* s'attachait passionnément aux femmes, dont les poètes chantaient la beauté, mais en se fondant sur l'aspect moral plus que sentimental de cette beauté, suivant les normes, coutumes et traditions de la société sahraouie. Avec la révolution et la lutte pour la libération, naquit une poésie du peuple sahraoui mise au service d'un combat : à cause de l'urgence de la lutte collective face à un ennemi commun, les poètes ont remplacé, adapté ou reformulé les manières de composer d'autrefois ; et la production poétique aux accents plus personnels se trouva reléguée au second plan.

Ce que nous – et quand je dis « nous » je parle d'un groupe d'anthropologues, professeurs et étudiants de l'Université Autonome de Madrid – nous avons fait, c'est de travailler avec les chercheurs du ministère de la Culture, avec chacun des poètes ou avec les membres de leurs familles dans le cas de poètes décédés ; nous avons retenu les catégories de classification de leur poésie qu'ils nous ont tour à tour proposées. Comme le travail est encore en chantier, nous n'avons pas l'ensemble des poèmes collectés ni toutes ces classifications, mais nous pourrions dire basiquement que les poèmes ont à voir avec : la lutte du peuple sahraoui, la guerre, mais aussi tout ce qui est critique de la diplomatie internationale et de la stagnation du processus dans cette situation du « ni guerre ni paix ». Il y a aussi des poèmes qui dénoncent la violence de l'occupation marocaine et célèbrent la volonté d'autodétermination et l'Intifada dans les territoires occupés ; il y a également des poèmes pédagogiques, pour la société, poèmes qui offrent une vision du territoire, en relation avec la construction d'une géographie nationale et la description du territoire à partir des itinéraires nomades traditionnels. Ces routes constituent la mémoire d'un usage du territoire, et de ce qui lui donne du sens, la vie particulière des nomades. Chaque poète sahraoui, comme tous les autres sahraouis, est né dans un lieu concret, et sa vie a consisté en un déplacement continu à la recherche de pâturages et d'eau. Ici le territoire n'est jamais une carte, une représentation de l'espace, mais plutôt un territoire vécu, et maintenant remémoré, qui se raconte pour transmettre aux jeunes générations qui ne le connaissent pas.

La poésie est un instrument pour la mémoire, elle sert à se souvenir. Ils sont très beaux ces poèmes qui égrènent la nostalgie du territoire impossible à habiter aujourd'hui : quasiment tous les poètes en ont écrit dans leur jeunesse, comme leurs ancêtres avant eux. La connexion des Sahraouis avec leurs ancêtres est très forte. Un vers de Badi, né en 1936, dans un poème dédié à la culture sahraouie, dit ceci : « *Nous cherchons les tombes des morts pour orienter les vivants* ». Dans cette société, le passé s'amplifie dans le dialogue avec le présent, et pour connaître le futur il faut regarder le passé.

Avec le colonialisme, les morts dont les tombes orientent la société sont les guerriers anticoloniaux, qui sont tombés au cours des luttes de résistance face aux colons européens d'abord, dans la lutte contre l'envahisseur mauritano-marocain ensuite ; ce sont les tombes des martyrs morts sur le champ de bataille qui orientent les vivants, et à présent les sépulcres des nouveaux martyrs tombés dans l'Intifada dans les territoires occupés. Ces sacrifices ne sont pas le produit de la décision personnelle de donner sa vie à une cause, mais plutôt un sacrifice collectif. Chaque famille a sacrifié enfants, frères, pères, depuis 1884. Cette pluralité d'histoires, avec la richesse de ses souvenirs d'un territoire vécu, acquiert un sens nouveau en se réinscrivant, comme perdue, dans les relations entre « le long et difficile chemin » de la lutte pour récupérer « un territoire propre », qui fut défendu historiquement, puis envahi, occupé, volé. Le long chemin exige qu'on se souvienne du sacrifice collectif (« dans chaque colline, il y a un martyr ») : sans vouloir les nommer (car comment nommer les uns sans nommer aussi les autres ?), la poésie restitue leur présence en les tirant vers le présent pour qu'ils fassent partie de la mémoire des jeunes générations, pour qu'ils fassent partie du futur.

Comme je vous le disais, la poésie sahraouie a une dimension collective fondamentale, en tant qu'elle émane d'un peuple en lutte, ce qui fait que l'intérêt individuel lui reste subordonné. Il y a un genre poétique dans lequel les poètes, à l'approche de la mort, expriment le remords, voire le repentir ; cet espace de production poétique est resté en marge de la subordination du personnel au collectif. Ici les poètes se dépouillent de toute vanité humaine pour affronter la réalité fondamentale de la mort, et ils le font en tant que personnes, en tant que musulmans. Par exemple, dans ces vers de Badi⁴ : « *Pardonne-moi mes péchés le jour où l'humanité rassemblée /, où toutes les créatures se trouveront dans la plaine du jugement dernier / le jour où tout ce qui est écrit pendra à nos cous / le jour dont on ne peut s'échapper, ni se cacher / le jour où, sans la moindre goutte d'eau, les bouches crissent sèches / face au jugement, face à la condamnation, face à l'investigation / et le jour où chacun cherche, à droite*

⁴ Initialement traduits du **hassaniyya** vers l'espagnol par le jeune poète sahraoui Ebnu.

et à gauche, le livre de sa vie. / Le jour où triomphent la justice et la vérité / O Dieu Très Haut et Tout-puissant / Eloigne-moi de l'enfer avec un rideau de verdure / de cette vêtue verte des jardins du paradis / un brocart brodé d'innocence / et fais que je puisse boire à mes verres débordant / de l'eau fraîche de l'Alcazar / et pardonne-moi si je suis encore dans la tombe / sauve-moi de sa forme étroite et solitaire / libère-moi des ténèbres et des souffrances. / Que dans mon sépulcre il n'y ait ni dureté, ni peines, ni méchanceté. / Donne-moi la joie dans mes derniers jours de vie, ô Seigneur, / Dans la mort, devant le vide, je ne suis que pécheur et ton humble serviteur. »

La collecte de cette poésie nous a placés devant une série de défis très intéressants liés à sa nature orale, et aussi à la fonction de la poésie dans le contexte actuel. Beibuh, par exemple, refuse de réciter des vers qu'il a composés avant la Révolution : pour lui, c'est une période sur laquelle on ne doit pas s'arrêter, que l'important c'est l'effort collectif dans la lutte actuelle de libération nationale. D'autre part, il considère que sa poésie ne lui appartient pas, qu'elle est à tous, et ne se préoccupe pas d'apparaître comme l'auteur d'un poème, même s'il désire que sa poésie puisse être entendue partout dans le monde et qu'il nous est infiniment reconnaissant de la traduire en espagnol.

D'autres difficultés dans la collecte proviennent de cette subordination du personnel au collectif que nous avons déjà signalée. Les poètes refusent de réciter les poèmes lyriques ou les poèmes amoureux. Le recueil de ce genre de poésie exigerait un travail de collecte parmi les gens, en particulier entre les femmes qui continuent de la réciter dans l'intimité des tentes.

F.F. & S.B. : La production poétique que vous êtes en train de recueillir a donc un rôle politique très important pour la nation sahraouie ?

J.C.G.M. : Les Sahraouis disent qu'il y a une poésie d'avant la Révolution et une autre de l'après. La poésie nationale est une poésie qui naît avec la Révolution. Comme le dit la poétesse El Jadra Mint Mabrouk, « la Révolution a fait de tous les Sahraouis des poètes ». Et elle ajoute que sa poésie naît de ses entrailles.

Les poètes nationaux obtiennent une reconnaissance sociale très importante au sein de la société sahraouie et aussi dans les institutions nationales ; ils participent aux événements commémoratifs à certaines dates centrales de l'histoire récente de l'Etat sahraoui depuis 1976. Par exemple : le 27 février qui commémore la proclamation de la RASD en 1976 ; le 10 mai qui commémore la création du Polisario, en 1973 ; le 20 mai qui cultive le souvenir de la première action armée, en 1973 ; le 17 juin où eut lieu la première manifestation pour réclamer

que le Sahara revienne aux Sahraouis, en 1970 (avec la répression de l'armée espagnole et la disparition ensuite de son leader Mohamed Sidi Basiri) ; le 12 octobre rappelle le moment où, en 1975, les notables des tribus sahraouis cédèrent à Uad Ben Tili l'hégémonie sur la direction politique de la société sahraouie, du peuple sahraoui, aux jeunes gens du Polisario. A l'occasion de ces dates et de quelques autres, on crée des espaces commémoratifs de cette revendication collective et les poètes y jouent un rôle majeur, avec des poèmes qui leur sont dédiés. En plus de cela, les poètes participent aux rencontres culturelles qui ont pour objectif tout autant de réaffirmer l'identité sahraouie que de donner de la visibilité au conflit saharien à l'extérieur : c'est le cas par exemple des rencontres Internationales de l'Art et des Droits de l'Homme du Sahara Occidental, ARTIFARITI, ou bien du Festival International du Sahara, FISAHARA. Dans ces lieux, les poètes, chaque année, jouent un rôle de représentation du peuple sahraoui et de sa lutte dans le contexte culturel.

F.F. & S.B. : Comment parvenez-vous à concilier une anthropologie sociale de qualité et un engagement politique dans un contexte aussi sensible ?

J.C.G.M. : Nous devrions tout d'abord préciser ce que pourrait être une anthropologie de qualité et sa relation avec le type de travail que nous en sommes venus à réaliser, à la fois ethnographique, convivial et collaboratif. Alban Bensa (2008a, 2008b), dans son travail de terrain en Nouvelle-Calédonie, revendique l'importance de réaliser « un travail ethnographique de longue haleine », moyen d'accéder aux univers du ressenti, des sentiments sociaux et des modalités d'expression des gens avec lesquels nous travaillons, à travers l'activation d'un « regard en proximité ». Je partage la position de Bensa et d'autres anthropologues qui considèrent que l'expérience ethnographique de longue durée revient à « une expérience totale » qui avance dans la compréhension du monde social que le chercheur s'est proposé d'étudier. Le partage fraternel de longue durée permet de déployer un espace dialogique d'investigation qui amènerait l'ethnographe à mobiliser les mêmes arguments que ses amphitryons, lors des discussions sur les événements et les conjonctures.

Cette manière de conduire le travail de terrain peut transformer l'expérience du terrain en une expérience existentielle intense et s'inscrire ainsi dans la vie même du chercheur. Le cas d'Alban Bensa est important aussi pour ma réflexion ici : en effet, son empathie avec les Kanaks, société aux profondes racines historiques, traversée par la colonisation et le colonialisme français, lui permet de partager avec eux une compréhension historique de longue haleine et une position politique qui questionne la pratique ethnographique même. Je crois, pour

ma part, que cela demande une réflexion plus vaste sur l'anthropologie et sa capacité à s'impliquer socialement et politiquement dans la construction d'un monde meilleur.

En anthropologie, nous défendons scientifiquement le fait central que nous, les humains, ne le sommes que de manière relationnelle, en tant que membres de communautés et de peuples, comme le sont le peuple marocain et le peuple sahraoui ; nous soutenons également que la diversité humaine est constitutive de l'Humanité. De plus, en anthropologie, nous maintenons que les cultures ne constituent pas quelque chose de préétabli mais quelque chose qui se crée en se déployant, et nous défendons le droit de chacun d'entre nous, qui provenons de cultures particulières, à devenir des humains suivant le déploiement de nos cultures particulières et non en termes abstraits. Les Sahraouis sont des êtres humains à la manière sahraouie, de même que les Français, les Marocains le sont à leur manière. Cette conception scientifique de la culture et de la diversité culturelle a des conséquences dans notre façon d'entendre les droits de l'homme. Comme le dit Terence Turner (2010) : « les droits de l'homme sont définis comme droits d'arriver à être des humains, et ils doivent compter, au minimum, sur la protection de cette capacité humaine essentielle pour la production, l'objectivation, la réalisation et la transformation d'eux-mêmes et de leurs relations sociales ». Cette capacité ne peut s'acquérir qu'en certains lieux et dans des circonstances historiques particulières. Si nous acceptons cet argument de l'anthropologie, dans le cas du peuple sahraoui, nous devrions nous engager à créer et à maintenir les conditions qui protègent ses capacités à produire et à se transformer comme Sahraouis, et nous devrions le faire envers tous les peuples menacés dans le monde. Cet engagement oblige à connaître de façon critique les menaces qu'affrontent ces peuples (tout comme le fait le peuple sahraoui), à dénoncer les processus qui compromettent son déploiement comme êtres humains particuliers (dans notre cas les Sahraouis), à contribuer à produire des espaces qui nous permettent d'accéder aux représentations des gens sur eux-mêmes, avec leur propre ressenti, avec leurs mots et leurs définitions à eux. C'est justement ce vocabulaire propre aux Sahraouis qui nourrit la poésie sahraouie que nous contribuons à collecter.

Le conflit historique dont nous parlons, résultat de l'occupation par le Maroc du territoire du Sahara Occidental, a provoqué un paradoxe : le fait que dans un monde qui se définit comme post-colonial se produise une « situation coloniale ». Ce paradoxe n'est possible que si la communauté internationale « regarde ailleurs » et prétend ne pas voir ces situations. C'est ce voile, dont Edward Said (2004, 2005) a révélé l'existence, qui permet en son aveuglement que se produise ce type de situation.

Et c'est un défi pour la pratique de l'anthropologie et des sciences sociales, dont la fonction est d'élargir notre connaissance de la réalité, alors que le Sahara Occidental est un

espace caractérisé par les ombres et les silences. Le péril qui guette les sciences sociales et l'anthropologie est de contribuer à obscurcir encore plus les zones d'ombre et à épaissir les silences, quand nous souffrons d'un aveuglement au second degré qui nous empêche de voir ce que nous voyons. Notre fonction devrait être de fournir des comptes-rendus scientifiques sur les situations qui apparaissent dans le monde « réel ». Nos rapports ne peuvent se limiter aux versions que les puissants de ce monde veulent nous offrir ; versions qui légitiment le *statu quo*. La version officielle de l'histoire du Sahara Occidental que nous connaissons se contente de ces derniers arguments.

F.F. & S.B. : Est-ce là votre définition d'une anthropologie « en action » ?

J.C.G.M. : Je revendique un autre usage des sciences sociales et de l'anthropologie qui apporte une meilleure connaissance de la réalité, qui nous permette d'offrir de meilleures histoires et des analyses plus utiles à propos des contextes contemporains dans toute leur complexité. Au cours des dernières années, l'anthropologie sociale et culturelle, ou du moins un certain type d'anthropologie, questionne les pratiques antérieures qui ignoraient le caractère « situé » de toute production scientifique, comme si les anthropologues, hommes ou femmes, nous ne faisons pas partie d'une société concrète, porteuse de ses propres intérêts. Ces réflexions ont des implications très importantes dans notre travail de collecte de la poésie au Sahara Occidental.

L'anthropologie que nous avons pratiquée dans ce projet est une anthropologie de collaboration avec la société et le peuple sahraoui, entreprise qui cherche à rendre visibles les défis de la société sahraouie dans son ensemble (donc tous ceux qui sont liés au processus de décolonisation non achevé, sur lequel les Sahraouis mettent l'accent) et des groupes qui la composent ; entreprise qui cherche à comprendre les violences qui s'exercent sur la population et sur le peuple sahraoui. Cet usage de l'anthropologie que nous cherchons à mettre en œuvre requiert une éthique de la rencontre avec les autres (en l'occurrence, les Sahraouis), une éthique du faire avec eux, du travailler avec eux, en donnant tout son sens au mot *collaborer* ; et à partir des priorités de leur propre agenda, cette entreprise a pour point de départ la participation conjointe d'une communauté morale qui partage un sens commun, fondé sur le respect du principe d'autodétermination des peuples et des personnes.

Notre travail essaie donc de servir d'accompagnement au processus de sauvegarde de la mémoire orale du peuple sahraoui, travail qui est au cœur du programme des institutions de la RASD : pour elles, cela fait partie de la lutte pour la défense de l'identité d'un peuple auquel

on refuse ses droits, d'un peuple qui a besoin de l'appui des institutions étrangères et de nous autres, chercheurs étrangers, pour la mener à bien. Et c'est bien comme cela que nous entendons notre rôle. Ces derniers temps, dans une même logique de complémentarité et de service, nous avons débuté la traduction de tous ces textes collectés en poésie orale *hassanya*, en commençant par l'espagnol, avec le projet de la diffuser dans d'autres langues et à l'international.

D'un autre côté, pour mieux comprendre notre implication dans le projet en tant qu'anthropologues, il est nécessaire de réfléchir à notre condition de citoyens espagnols et européens qui nous met dans une position très particulière par rapport au conflit du Sahara Occidental. En fin de compte, cette question implique la responsabilité directe de l'État espagnol et des gouvernements successifs espagnols dans la situation actuelle, pour avoir abandonné le territoire du Sahara en 1975 devant l'invasion mauritano-marocaine ; et pour avoir reconnu la division de l'administration du Sahara Occidental par les Accords de Madrid (signés en novembre 1975), qui n'ont aucune validité juridique. Edward Said critiquait l'anthropologie nord-américaine parce qu'elle ne prenait pas en considération le rôle hégémonique des États-Unis dans le monde, et les conséquences de ses politiques à l'égard du Tiers Monde, monde qui est justement l'objet de l'anthropologie sociale. Pour Said, un anthropologue nord-américain n'est pas un observateur quelconque, puisqu'il occupe, qu'il le veuille ou non, une position privilégiée qui le rend complice des effets de la domination impérialiste des États-Unis. De manière similaire, je pense qu'en tant qu'anthropologue européen et espagnol, je me dois de questionner mes privilèges en tant que citoyen appartenant à un espace géopolitique (Europe/Espagne) qui s'est construit tout au long de son histoire sur une relation de domination coloniale des autres territoires.

Après la colonisation espagnole en 1884 et jusqu'à 1976, l'Espagne a utilisé le Sahara Occidental et la Guinée pour se présenter comme une puissance dans le concert des nations européennes ; cela lui octroyait la valeur morale de civiliser une partie de l'Afrique, tout en sachant que la faiblesse espagnole en tant que grande puissance de l'ordre mondial a empêché que, jusqu'à la fin des années 1950, cette mission ne soit accompagnée de mesures d'exploitation économique du territoire (chose que les autres puissances européennes avaient fait durant les décennies antérieures). Les puissances européennes ont abandonné le continent, forcées par la résistance anticoloniale des peuples africains. L'Espagne a abandonné le Sahara Occidental en le partageant entre deux pays voisins, sans tenir compte des revendications du peuple sahraoui. Comment l'Espagne peut-elle se targuer de la gloire de la mission civilisatrice européenne, de la reconnaissance dans l'avancée des savoirs et des droits de l'homme, sans reconnaître la responsabilité acquise lors de ses actions civilisatrices ? Le principal facteur à

prendre en compte dans la problématique de l'oubli de la question du Sahara Occidental, de la part de l'Espagne et, par extension, si l'on suit mon argumentation, de l'Europe, est l'existence de victimes. Les dernières années de la présence espagnole au Sahara Occidental ont été particulièrement meurtrières. Les derniers mois de l'année 1975 et les premiers mois de 1976, alors que l'administration espagnole était encore au pouvoir, constituent une période d'extrême violence exercée par les envahisseurs marocains et mauritaniens à l'encontre des Sahraouis. Ceux-ci, depuis cette époque, sont allés la dénoncer auprès des organismes internationaux et de l'opinion publique internationale. Les dimensions et les effets de cette violence, nous les connaissons en détail aujourd'hui, grâce aux travaux de Carlos Martín Beristain et de ses collaborateurs (Martín Beristain & González Hidalgo 2012, Martín Beristain & Etxeberria Gabilondo 2013). Après l'abandon de l'Espagne, la violence marocaine a continué de s'exercer sur le peuple sahraoui, jusqu'à présent, avec une impunité que l'histoire de demain nous rendra impossible à justifier.

J'appartiens quant à moi à une population qui a capitalisé à son profit la rente consécutive à la position colonialiste. Je parle du point de vue d'un descendant d'une société de colonisateurs ; je pense qu'en tant que société nous avons des responsabilités, même si nous n'en avons aucune individuellement. Ces responsabilités, nous en avons hérité, c'est notre patrimoine. Ma contribution à ce projet qui cherche à sauvegarder une mémoire a aussi pour objectif de décharger ma conscience.

F.F. & S.B. : Actuellement, le projet est pratiquement terminé. Y a-t-il quelques résultats déjà acquis que vous souhaiteriez partager ici ?

J.C.G.M. : Le projet sur la poésie orale sahraouie avait trois objectifs. En premier lieu, la création d'archives nationales de poésie où serait conservée la production poétique des poètes et poétesses de la nation. C'est une collecte qui est faite par des chercheurs sahraouis, en collaboration avec de jeunes chercheurs anthropologues espagnols. Cet effort fait partie d'un projet plus vaste de sauvegarde de la mémoire sahraouie, impulsé par la ministre de la Culture Jadjia Hamdi, qui a pour titre « Raconte-moi grand-père ».

Le deuxième objectif est la publication d'anthologies poétiques des poètes nationaux : comme je vous le disais, nous travaillons avec dix-sept d'entre eux. Parmi eux, deux femmes, et quatre poètes décédés dont Hamed Mahmud Omar, âgé de plus de 80 ans et mort récemment, au cours de notre recherche. Le grand âge de la plupart des poètes accentue l'urgence du travail de recueil de cette poésie orale. Le ministère de la Culture, conscient du fait que la mort d'un

poète équivaut à la perte d'une bibliothèque entière, a encouragé avec force ce projet ces dernières années. Notre engagement est de traduire ces anthologies en espagnol et plus tard de chercher des partenaires pour les publier dans d'autres langues, afin que cette poésie, créée par les Sahraouis, mais qui est, comme toute poésie, universelle, puisse être connue partout et puisse dialoguer avec les autres poésies du monde. En ce moment, la collecte est pratiquement terminée ainsi que les versions *hassanya*. Nous avons pu traduire en espagnol cinq des dix-sept anthologies. La traduction est une tâche très complexe ; beaucoup de personnes parmi les Sahraouis bilingues considéraient que c'était impossible à cause des caractéristiques de la poésie orale, de sa composition liée toujours au rythme d'une musique, ou bien parce qu'elle utilise des hémistiches avec des rimes intermédiaires et finales, etc. C'est un travail certes fort compliqué, un défi que nous avons pu relever grâce à la participation de poètes sahraouis de la « Génération de l'Amitié ». Ce sont eux qui sont en train de recréer la poésie sahraouie pour la convertir en espagnol, dans un processus de riche dialogue entre les générations et entre les langues, une espèce d'écologie des savoirs, à l'intérieur de la société sahraouie.

Le troisième et dernier axe de ce projet est le registre audiovisuel dans lequel nous avons réalisé un film documentaire sur la poésie du Sahara Occidental ; le film parcourt le XX^e siècle à partir des voix des poètes et de leurs productions poétiques. Ce documentaire, intitulé *Legna. Habla el verso sahraoui (Leghne. Le vers sahraoui parle)*⁵, a pour objectif de rendre visible le conflit du Sahara à partir des représentations des Sahraouis et, concrètement, celles des poètes sur l'histoire du Sahara Occidental. Le documentaire a obtenu le premier prix au festival FISAHARA en 2014. Maintenant nous le présentons dans diverses compétitions internationales, dans le but de divulguer à travers le monde l'histoire de ce peuple, tout en dénonçant la situation d'injustice qu'il subit.

Un projet comme celui-ci n'a été possible qu'à la condition d'écouter avec attention, en réalisant cette écoute à un rythme lent, incluant des temps de convivialité prolongés durant lesquels les événements sont arrivés peu à peu jusqu'à nous, en même temps que la dynamique de la vie dans les campements ; un type d'écoute que Boaventura de Sousa Santos⁶ a appelé l'« écoute profonde » : écouter de cette façon exige une vraie disponibilité, l'abandon des certitudes et des assurances que procure l'étude des sciences sociales liées à des catégories, et les relations entre ces fameuses catégories, établies suivant des modèles académiques, qui

⁵ Sur ce documentaire, voir la page : <http://www.antropologiaenaccion.org/memoria-oral-y-sahara-occidental.html> (consulté le 3 juillet 2015)

⁶ Communication personnelle à Madrid, juin 2015. Voir également sur Youtube : https://www.youtube.com/watch?v=pWIOFhWPLT4&feature=em-subtitle_digest [consulté le 7 juillet 2015]

finissent par déterminer ce qui doit être dit et ce qui doit être entendu.

Je crois important de réfléchir à la nature collaborative de nos travaux d'investigation dans les campements. En quoi consiste une investigation collaborative ? Pour reprendre les mots de l'anthropologue mexicaine Xotchitl Leyva (2008), ce sont « ces investigations qui cherchent le chemin de la décolonisation des sciences sociales, qui, partant de la prise de conscience que tout savoir est partial et en situation, cherche à articuler le travail commun entre universitaires, leaders sociaux et politiques, organisations et mouvements locaux, avec pour base de la construction d'un calendrier partagé, et soutenu dans des principes de respect mutuel, de confiance, de recherche du dialogue horizontal et de revalorisation des savoirs indigènes. » Je pense effectivement que la confiance, la recherche d'un dialogue horizontal, la proposition de réaliser un travail commun, sur la base de la construction d'un agenda associé à ceux auxquels Leyva se réfère, ont été des éléments centraux de notre travail. Je pense que pour y parvenir, il y faut une éthique (et une politique) de « co-labeur ».

F.F. & S.B. : Pouvez-vous nous en dire plus sur votre conception du dialogue avec les Sahraouis et le gouvernement de la RASD ?

J.C.G.M. : J'entends ici le dialogue comme une conversation. Ce qu'exige la conversation est une attitude d'ouverture des personnes qui conversent et, pour autant, la possibilité d'en sortir transformé. La confiance se fonde sur le fait que les personnes se connaissent entre elles et sur le partage mutuel. C'est le résultat d'une rencontre soutenue, de la négociation d'un espace intime, intersubjectif, mais aussi politique. La confiance s'acquiert au fil d'un engagement à long terme. Dans notre travail, la confiance a surgi comme résultat de l'accomplissement des promesses tenues au fil du temps et parce que nous avons alimenté nos relations personnelles, dans un contexte où les Sahraouis ont eu beaucoup de promesses non tenues. Nous les Espagnols devons affronter une longue liste de promesses faites à la société sahraouie (je ne mentionnerai que quelques dates : 1957, 1970, 1975, 1976, et tant d'autres depuis). Les relations entre Sahraouis, chercheurs et coopérants étrangers sont marquées par les difficultés d'une situation très compliquée, qui finit par épuiser les énergies et les rêves. Je me demande si nous avons le droit de nous décourager quand les difficultés augmentent ou quand d'autres thématiques deviennent plus à la mode. Je me demande s'il est éthique pour des chercheurs et des intellectuels d'abandonner une cause comme celle-ci, à laquelle nous sommes historiquement liés. C'est ici qu'il me semble nécessaire de faire appel à une « éthique de co-labeur », qui parte de la reconnaissance des autres, dans leur humanité. L'absence d'un

engagement à long terme auprès des communautés que nous étudions, nous autres chercheurs en sciences sociales, est l'exemple le plus évident des pratiques d'investigation qui perpétuent le silence historique et les formes singulières de violence.

Nous nous sommes efforcés de partager la vie des femmes et des hommes sahraouis dans cet espace des campements, et de comprendre leur vie, leurs formes de résistance et de rébellion. Ce qui nous a obligés à reconsidérer le travail intellectuel face aux difficultés du processus. De là, de cette rencontre avec le monde sahraoui, et du fait de notre travail dans ce projet commun, sont nées des interrogations qui nous ont amenés à mettre en place une éthique de cette rencontre et de ce faire commun où l'écoute attentive s'est tissée, à force d'expériences entre nous et les Sahraouis ; car nous cherchions ensemble à construire un monde différent où l'on ne puisse admettre cette injustice. L'« éthique du co-labeur » est aussi une « politique du co-labeur ».

La nature de la recherche sur la poésie, cette approche à rythme lent et cette écoute attentive ont fait que le processus a nécessité plus de dix ans pour se dérouler ; dix années de contacts, de relations et de conversations guidées par ce genre de situations, où les paroles ont toujours été accompagnées d'actions et les actions de promesses tenues. Les Sahraouis, dans cette étape de leur histoire, apprécient nos visites, nous qui venons de l'extérieur, mais aiment davantage que nous revenions, preuve que nous ne les avons pas oubliés, et ils apprécient tout particulièrement que nous revenions en tenant nos engagements. Dans la culture sahraouie, comme dans toute société de culture orale, la parole est fondamentale et il est fondamental de la perpétuer.

F.F. & S.B. : Comme vous le savez, du côté marocain, il y a un effort important pour conserver la culture sahraouie. Quel est d'après vous le sens de cette politique culturelle marocaine ?

J.C.G.M. : Les institutions sahraouies sont très critiques envers les initiatives du Maroc en direction de la société et de la culture sahraouies. Elles les conçoivent comme une intention de voler la culture sahraouie, en réduisant les dynamiques de la société sahraouie à la condition tribale, représentant de façon folklorique les tribus comme segments d'une société fragmentée, incapable de répondre aux défis de la modernité. C'est une stratégie radicalement coloniale. Dans cet ordre de représentations, le dialogue avec la modernité, dans le cas du Sahara, ne pourrait incomber qu'au seul État marocain. Ce mécanisme de négation de la valeur contemporaine des sociétés traditionnelles est bien connu en anthropologie sociale coloniale :

Johannes Fabian le révèle clairement dans la critique qu'il a faite dans son ouvrage *Time and the other* (1983), dans lequel il y signale que les catégories qui permettaient aux anthropologues de classer les sociétés qu'ils étudiaient révélaient une démarche ahistorique reléguant cette société à un passé, comme le faisait du reste le pouvoir colonial.

Reléguer la société sahraouie au passé a des conséquences. Si la société tribale sahraouie d'aujourd'hui, composée de ses segments, maintient la même structure que la société sahraouie du XIX^e siècle, la période coloniale espagnole peut être ignorée. Une façon de l'ignorer est d'effacer ses traces, de détruire son patrimoine. Les différentes formes de menaces sur le patrimoine culturel sahraoui ont été dénoncées par Farida Shaheed (Naciones Unidas, 2010), experte indépendante en droits culturels auprès de l'ONU pendant une mission officielle au Maroc, les 5 et 6 septembre 2011, puis quand elle visita aussi Dakhla, au Sahara Occidental, le 14 septembre 2011. Son rapport signalait que les Sahraouis des territoires occupés « apprenaient seulement l'histoire officielle du Maroc, et qu'on ne leur enseignait rien de leur propre culture ni de leur propre histoire », ce qui n'est pas conforme à l'article 29 du traité relatif aux droits de l'enfant, ni avec l'article 5 de la déclaration de l'Unesco sur la diversité culturelle. Le rapport pointe également le fait que le Maroc interdit les noms sahraouis, violant la Convention précitée, dans son article 8. Bien que le royaume du Maroc ait approuvé sa nouvelle constitution, qui dit respecter la culture *hassanya*, le rapport de Shaheed mentionne que « les Sahraouis ne jouissent jamais, dans la pratique, du droit d'enregistrer leurs enfants dans le registre civil sous le nom qu'ils veulent ; en particulier, suivant la coutume *hassanya*, d'utiliser des noms composés. Dans le cas du Sahara Occidental, les Marocains obligent les Sahraouis à donner un nom et un prénom, alors que chez les Sahraouis, suivant une coutume antérieure à l'Islam, le nom complet est formé du nom du nouveau-né, celui du père et celui du grand-père. Même les colonisateurs espagnols avaient respecté cette coutume. » Pire encore, le rapport de l'experte indépendante signale que « plus grave et plus insolent, les autorités du Maroc, à travers leur ministère de l'Intérieur, émettent en mars 2013 un règlement interdisant de monter des tentes dans les villes, les banlieues ou les plages ».

Nous pouvons voir ces actions d'occupation du Sahara Occidental par le royaume du Maroc comme le résultat d'une politique fondée sur une illusion téléologique qui consiste à lire l'histoire à partir d'une réalité qui n'existe pas, sauf comme une fiction (le Sahara Occidental intégré au Maroc), mais qu'on veut voir exister ; de cette façon il ne reste plus qu'à relire le passé et même le corriger pour l'adapter à ce désir. On prend la situation d'occupation actuelle du Sahara Occidental par le Maroc comme un fait naturel, une réalité incontestée. L'élimination du passé colonial espagnol diluerait la valeur constitutive pour le peuple sahraoui du processus

de lutte contre la colonisation espagnole ; l'affaiblissement programmé de la langue espagnole ferait disparaître un trait culturel qui distingue les Sahraouis, non seulement par rapport à leurs voisins, mais aussi des Sahraouis eux-mêmes dans le cours de l'histoire. Sans les effets produits par le contact et la résistance au colonialisme espagnol, la culture sahraouie, la langue *hassanya*, les tentes, le vêtement et d'autres éléments de leur culture feraient partie de pratiques développées autant dans un passé ex-contemporain que dans le présent contemporain. Dans le monde actuel, leur lieu serait limité au folklore. Tout le champ de la modernité et de l'action politique resterait le champ d'action de l'Etat marocain.

F.F. & S.B. : Pensez-vous que vos travaux pourraient contribuer à sensibiliser l'Unesco et d'autres organismes internationaux sur l'urgence de la reconnaissance de cette culture, culture d'un peuple en lutte depuis quarante ans pour l'expression de son droit à l'autodétermination ?

J.C.G.M. : Les institutions sahraouies, en particulier le ministère de la Culture sahraoui, maintiennent une position critique envers l'Unesco et l'ONU. L'Unesco ignore le peuple sahraoui dans tous les projets qu'elle impulse dans la région. Par exemple, le cadre d'exercice du projet « Le Sahara des cultures et des peuples » (2002-2007), lancé dans le contexte de lutte contre la pauvreté (Objectifs du millénaire pour l'ONU), comprenait l'Algérie, le Tchad, l'Egypte, la Lybie, le Mali, le Maroc, la Mauritanie, le Niger, le Soudan et la Tunisie. Un projet⁷ qui avait pour objectif d'appuyer les Etats qui se partagent le Sahara, pour qu'ils élaborent et mettent en œuvre, à partir d'expériences de projets de terrain, des stratégies de développement durable et de lutte contre la pauvreté ; ces stratégies étant fondées sur la préservation et la mise en valeur du patrimoine matériel et immatériel et du patrimoine naturel, cela n'avait aucun sens d'exclure le Sahara Occidental en raison de sa situation de conflit. C'est un exemple des dommages collatéraux que l'inaction de la communauté internationale fait subir au peuple sahraoui. Pour toutes ces raisons, les institutions sahraouies sont donc très critiques envers l'Unesco.

Conscients de ces exclusions, les Sahraouis réclament un changement de politique de la part de l'Unesco qui devrait reconnaître les Sahraouis comme peuple et comme culture du Sahara, dans le cadre de ses politiques pour la zone. Ils ont déjà alerté ces institutions à propos des menaces dont nous parlions tout à l'heure, menaces sur le patrimoine culturel, matériel

⁷ The Sahara of Cultures and Peoples, www.unesco.org/culture/sahara

comme immatériel, dans les territoires occupés comme dans les territoires libérés.

Un pays qui en envahit et en occupe un autre, est l'« envahisseur » et l'« occupant ». Depuis la seconde guerre mondiale, et comme conséquence des luttes anticoloniales des peuples du tiers-monde, nous vivons dans un monde encadré par des principes, et ces principes condamnent l'occupation de territoires étrangers et considèrent que cette occupation est illégale. Là où existe une occupation qui n'est pas assez questionnée et qui se maintient en toute impunité, nous sommes devant un sérieux problème que nous devons essayer de comprendre. Le Maroc occupe le Sahara Occidental, et cette occupation est une violation du droit international. Ce processus a été qualifié par certains auteurs comme un « vol » (Frank, 1976 ; Mundy, 2006). Résultat de cette occupation, le peuple sahraoui vit une situation dont la signature des Accords de Madrid en novembre 1975 est à l'origine. Et si nous ne dénonçons pas l'incapacité de la communauté internationale à gérer cette affaire, nous ne pouvons comprendre la situation de cette population. Dans le cas de la population sahraouie qui vit dans les territoires occupés, l'accès à ses droits lui est refusé par un régime qu'on pourrait qualifier d'apartheid ; l'apartheid consiste en l'application d'un mécanisme simple en apparence, au moyen duquel on applique à une population un ensemble de lois qui l'empêchent d'avoir accès à ses propres ressources, car elle est considérée comme étrangère. C'est le monde à l'envers.

Le processus au moyen duquel les membres d'une population spécifique sont persécutés en tant que membres d'un collectif déterminé ou d'une population particulière, si on leur refuse leurs droits et si en plus on les assassine, cela porte un nom : c'est un génocide. Ce processus a lieu quand les membres d'une population ne sont pas construits comme des hommes, mais comme de simples êtres que l'on peut exterminer pour le simple motif de leur infériorité. Les Sahraouis ont été ainsi considérés par le régime du Maroc depuis 1975, accusés de refuser une certaine condition humaine associée à l'offre du roi alaouite de devenir Marocains et de se joindre en frères à cette société. Ce refus les a transformés en ennemis à poursuivre, comme l'ont fait les régimes coloniaux avec ceux qui affirmaient leur dissidence. Des décrets sans ambiguïté de la justice espagnole qualifient de génocide les actes commis par les forces d'occupation marocaine sur la population sahraouie qui, en 1975-1976, était de nationalité espagnole. Les travaux de Carlos Martin Berinstain et de ses collaborateurs ont identifié ces actes et examiné la documentation juridique correspondant à cette période. Ils rendent compte également des violences et des persécutions que les forces de l'État marocain continuent de perpétrer à l'encontre de la population sahraouie ; violences de fait, perpétrées sur les Sahraouis quand ils exigent, en tant que Sahraouis, leur droit à l'auto-détermination.

Le processus qui permet d'interdire aux membres d'une culture la reproduction socio-

culturelle en déployant les valeurs et les pratiques de sa culture propre, porte aussi un nom : ethnocide. Le juriste portugais Pedro Pinto-Leite, qui a participé activement au processus de décolonisation au Timor oriental, travaille en ce moment à élaborer une argumentation juridiquement recevable pour le cas du Sahara Occidental, sur la question de l'ethnocide qui s'y déroule. Comme je l'ai signalé plus haut, les femmes et les hommes sahraouis se voient empêchés d'habiter leur terre et de le faire avec leurs pratiques singulières, celles-là mêmes qui leur ont permis de produire une forme de vie adaptée à un milieu où il est si difficile de survivre ; la culture sahraouie, qui s'exprime à travers des formes orales et dans les productions poétiques dont nous avons parlé, ne peut se dérouler dans ces conditions qui menacent leur reproduction culturelle. Les Sahraouis ont été déplacés de leur territoire et poussés vers les campements de réfugiés, ou faits prisonniers dans leur propre territoire ; et en plus de ça, on a « vidé le territoire » de la vie des gens, en les vidant de leur expérience du territoire, de leurs manières de penser et d'y vivre en tant que Saharouis. Ce processus porte aussi un nom : épistémicide, qui désigne l'incapacité à développer les incroyables formes de connaissance qui permettent d'habiter le désert. On doit donc défendre les savoirs qui n'ont pas été produits seulement par le peuple sahraoui, mais qui font partie intégrante du patrimoine mondial de l'humanité. Ces savoirs, en tant que tels, et les gens qui les rendent possible.

Notre indignation intellectuelle doit accompagner la colère sociale que cette situation radicalement injuste produit chez les hommes et les femmes, au niveau du peuple et dans les institutions sahraouies. Si nous participons à la même communauté morale qu'eux, nous pouvons tenter de partager leur douleur, mais nous ne pouvons la supporter. Durant ces années de travail partagé, passé à sauvegarder la poésie sahraouie, nous avons appris que les Saharouis répondent avec la colère et non avec la haine, aux violences subies et à l'indifférence des grandes puissances. La colère et non la haine, voici un sage moteur pour la connaissance : les Sahraouis savent bien que le Maroc sera toujours leur voisin, et le mieux qu'on puisse faire avec ses voisins est ce que les Saharouis ont appris de leurs ancêtres, ce qu'ils ont fait avec nous et avec tous ceux qui les visitent : offrir la noble hospitalité.

REFERENCES

BENSA A., 2008a, « Père de Pwädé. Retour sur une ethnologie au long cours » pp. 19-39, *in* A. Bensa et D. Fassin (dir.), *Les politiques de l'enquête*, Paris, La Découverte.

BENSA A., 2008b, « Remarques sur les politiques de l'intersubjectivité », pp. 323-328, *in* A. Bensa & D. Fassin (drs.), *Les politiques de l'enquête*, Paris, La Découverte.

FABIAN J., 1983, *Time and the Other. How Anthropology Makes its Object*, New York , Columbia University Press.

FRANK T. M., 1976, « The Stealing of the Sahara», *The American Journal of International Law*, 70 (4): 694-721.

LEYVA X., 2008, « Investigación social y pueblos indígenas. ¿En dónde estamos, de dónde venimos y hacia dónde parece que vamos? », in S. Bastos (dir.), *Multiculturalismo y futuro en Guatemala*, Guatemala, FLACSO/OXFAM, 280 p.

MARTÍN BERISTAIN C., et **GONZÁLEZ HIDALGO E.**, 2012, *El oasis de la memoria*, Hegoa, Universidad del País Vasco

[URL:publicaciones.hegoa.ehu.es/assets/pdfs/284/El_Oasis_de_la_Memoria_RESUMEN.pdf?1356518612](http://publicaciones.hegoa.ehu.es/assets/pdfs/284/El_Oasis_de_la_Memoria_RESUMEN.pdf?1356518612) (consulté le 7 juillet 2015)

MARTÍN BERISTAIN C., et **ETXEBERRIA GABILONDO F.**, 2013, *MEHERIS : La esperanza posible Fosas comunes y primeros desaparecidos saharauis identificados*, Hegoa, Universidad del País Vasco.

http://publicaciones.hegoa.ehu.es/assets/pdfs/297/Exhumaciones_Informe_peri_def.pdf?1380883397 (consulté le 7 juillet 2015)

MUNDY J., 2006, “How the US and Morocco seized the Spanish Sahara”, *Le Monde Diplomatique*, janvier. <http://mondediplo.com/2006/01/12asahara> ‘consulté le 7 juillet 2015)

NACIONES UNIDAS, 2010, Report of the independent expert in the field of cultural rights, Ms. Farida Shaheed, submitted pursuant to resolution 10/23 of the Human Rights Council, 22 de marzo, 2010.

http://www2.ohchr.org/english/bodies/hrcouncil/docs/14session/A.HRC.14.36_en.pdf (consulté le 7 juillet 2015)

SAID E., 2004, *Humanism and Democratic Criticism*, Columbia, University Press, 192 p.

SAID E., 2005, *Cubriendo el Islam: Cómo los medios de comunicación y los expertos determinan nuestra visión del resto del mundo*, Barcelona, Debate, 304 p.

TURNER T., 2010, « La producción social de la diferencia humana como fundamento antropológico de los derechos humanos negativos », *Revista de Antropología Social*, 19: 53-66.

YUVAL-DAVIS N., 1997, *Gender & Nation*, Thousand Oakes, SAGE, 168 p.

