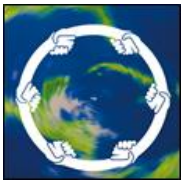
Entre sociétés et communautés : pour une construction des identités

Volume dirigé par Marie-Christine MICHAUD

Faculté lettres, langues, sciences humaines & sociales

Université Bretagne Sud



ISBN : 978-2-9522457-3-9

Introduction

Ce volume, issu d'un projet de recherche de l'Université Bretagne Sud, repose sur une approche pluridisciplinaire. Ouvert sur des aires géographiques diverses (des Amériques à l'Afrique en passant par l'Europe), il se propose d'apporter de nouvelles perspectives quant aux relations entre communautés et sociétés dominantes dans le processus de construction des identités des individus qui les composent. Il s'agit de rendre compte des interactions possibles entre l'existence de communautés – groupes particuliers et organisés, souvent minoritaires face à une majorité – et les exigences des sociétés, qui peuvent se présenter comme des modèles éventuels. Surtout, comme Claude LÉVI-STRAUSS nous invite à le faire[1], ce volume interroge la nature de ces relations dans des contextes particuliers – grandes migrations, colonisations, mondialisation, guerres civiles – afin de faire avancer la réflexion sur ces questions.

La question de l'identité des hommes, des communautés, de leur construction et de leurs influences mutuelles est d'autant plus complexe que les identités ne sont pas des entités figées. Celles-ci évoluent avec le temps, avec les contacts entre groupes, avec l'Autre. De plus, chacun possède une identité plurielle, génétique, sociale, culturelle, physique, nationale, politique et religieuse, qui n'est pas l'accumulation des identités mais le fruit des interactions entre chacune. Selon les circonstances, les communautés comme les individus peuvent mettre en avant l'une ou l'autre suivant les besoins, les attentes, les intérêts. Entre nécessités et stratégies, contre aliénation et isolement, se créent ou se transforment les identités. On peut ainsi émettre l'hypothèse de mutations identitaires.

Cette situation peut s'avérer délicate pour les individus appartenant à des communautés minoritaires et marginalisées face à la majorité, car les pressions peuvent les amener à faire évoluer leur identité malgré eux. Surtout, les échanges entre majorité et minorité(s) sont susceptibles d'entrainer des modifications identitaires qui vont avoir un impact non négligeable sur la structure des groupes. Lorsque c'est l'expérience de communautés issues de la migration, certains – des figures publiques par exemple – expliquent ce phénomène de mutation comme le résultat des politiques d'intégration ; d'autres – sociologues, anthropologues – le considèrent aussi comme le fruit d'interférences qui peuvent enrichir chacune des cultures et chacun des systèmes concernés. Ainsi, Claude LÉVI-

[1] LÉVI-STRAUSS Claude, *Le cru et le cuit*, Paris, Plon, 1964, p. 15 : « le savant n'est pas celui qui fournit les vraies réponses mais celui qui pose les bonnes questions ».

STRAUSS, Michael FISHER et Fredrik BARTH[2] nous rappellent l'enrichissement que l'ouverture à l'Autre représente. C'est ce que ce volume cherche à vérifier[3].

La première partie présente « des perspectives théoriques ». En effet, il est nécessaire de définir certains concepts clefs associés à l'émergence des communautés et à la notion d'identité notamment dans le discours socio-politique contemporain.

En guise d'introduction Luca MARIN revient sur le concept d'ethnie dans une approche historique et sociologique. En faisant appel à l'étymologie du terme notamment, et en dressant un panorama de ses diverses acceptions, ce chapitre confirme que les identités sont des constructions sociales et que ce processus de construction dépend de l'ouverture à l'altérité et de l'assise de ses différences ou points de partage avec l'Autre. C'est ce principe que les différentes analyses présentées dans ce volume vont vérifier.

En fait, l'usage du terme « identité » tend à recouvrir divers concepts suivants les énonciateurs, les contextes politiques et les relations entre individus et entre individus et société. Pedro VIANNA, à travers une approche théorique, linguistique mais également sociologique et politique, rapproche l'emploi de la notion d'identité à ceux de repli identitaire et de stigmatisation, de renversement du stigmate même, qui amène les individus à se redéfinir face à l'Autre[4]. Chacun peut être stigmatisé en raison de certaines de ses caractéristiques (sexuelles, physiques, sociales ou culturelles). Or, lorsqu'on décide de renverser ce stigmate, c'est pour asseoir sa différence, son identité.

Dans une perspective là encore généraliste, Mohamed SAKI s'intéresse au concept de « diaspora », trop souvent galvaudé, et dont le sens, aujourd'hui, s'est même modifié avec les nouvelles technologies de communication. En effet, l'éloignement du pays d'origine, la dispersion des populations qui partagent un sentiment de déracinement, l'attachement au mythe du retour, en tant que critères définitoires, sont remis en question par le don d'ubiquité que permettraient presque les nouvelles technologies. Aussi, c'est le concept même de communauté, diasporique ou migrante, de sens de la communauté et de son identité, qui se trouvent redéfinis.

Jean-Louis BENOIT, dans son analyse du rôle de la religion dans la construction des communautés, rappelle que la religion crée un lien social, ce qui est essentiel puisque, comme

---

[2] Voir par exemple LÉVI-STRAUSS Claude, *Tristes tropiques*, Paris, Plon, 1955 ; FISHER Michael, *Ethnicity and the Post-Modern Arts of Memory*, in James CLIFFORD et George MARCUS (dir), *The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley, University of California Press, 1986 ; Fredrick BARTH, *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*, Bergen Oslo, Universitetsforlaget, 1969.

[3] Les propos énoncés dans les chapitres de ce volume n'engagent que leurs auteurs.

[4] Voir GOFFMAN Erving, *Stigmate : les usages sociaux des handicaps*, Paris, éd de Minuit, 1975.

Fredrik Barth le soutient, les groupes sont avant tout des entités organisationnelle sociales, sans être forcément définies par des facteurs strictement culturels. Ainsi, la structure du groupe qui devient communauté grâce à son organisation, repose en partie sur le facteur religieux. D'ailleurs, dans cette perspective, la figure du Saint joue un rôle structurant dans la construction identitaire des communautés.

Le cas des populations migrantes constitue souvent un exemple particulier dans les relations entre communautés (ici migrantes) et sociétés (ici d'accueil), car les influences mutuelles, possibles grâce à la porosité des frontières communautaires et ethniques, sont susceptibles de conduire à la construction, voire la déconstruction et/ou reconstruction, des identités. Les diverses études présentées ici tendent à illustrer l'ensemble de ces principes, d'où une deuxième partie intitulée « migrations et identités ».

Marie-Christine MICHAUD s'attache à montrer l'importance des frontières ethniques dans la construction des identités et le statut de certains groupes minoritaires dans la société étatsunienne. En comparant le processus d'élargissement des frontières telles que Fredrik BARTH les définit, dans l'expérience des migrants originaires de la péninsule italienne au début du XX^{e} siècle et de ceux qui viennent d'Amérique latine au début du XXI^{e} siècle, elle soulève la question des mutations identitaires puisque les premiers sont amenés à former un groupe national (celui des Italiens) et les seconds un groupe pan-ethnique, celui des Hispaniques. Ce changement d'identité sociale et culturelle peut être subi mais également provenir d'un choix personnel, puisque le processus d'appartenance à un groupe ethnique, national, dépend d'un processus d'attribution (l'image que l'on donne de soi et qui pousse l'Autre à nous considérer comme membre de tel ou tel groupe) ou d'auto-attribution.

C'est sans doute une des raisons pour lesquelles les Italiens aux États-Unis se sont organisés et ont fondé des associations afin de préserver leur identité, tout en favorisant leur assimilation. Car sans une adaptation minimale à l'environnement et aux communautés voisines, les relations avec l'Autre sont condamnées à être conflictuelles[5]. Catherine DUBREIL prend l'exemple de l'Italian Welfare League qui a œuvré à New York auprès des migrants italiens afin de leur venir en aide d'une part, et, d'autre part, d'encourager une assimilation progressive à la société étatsunienne. Illustration du chapitre précédent, cette étude montre le rôle de l'Italian Welfare League dans le processus de construction de l'italo-américanité : en

[5] PARK Robert et Ernest W. BURGESS, *Introduction to the Science of Sociology,* Chicago, University of Chicago Press, (1920) 1969.

repoussant les frontières de l'identité des Italiens (régionaliste puis nationale), l'association leur a attribué un nouveau statut social et culturel.

Le cas des Cubains exilés à Miami, en Floride, est également révélateur des enjeux émergeant dans les interactions entre communautés de migrants et société d'accueil. Pascale SMORAG s'intéresse aux relations entre espace américain et identités de la communauté cubaine. L'influence mutuelle entre la société étatsunienne et les migrants, via leur installation dans l'agglomération de Miami, a conduit à une redéfinition de la place des Cubains en Amérique : leur statut de réfugié, soutenu par les autorités étatsuniennes, a amené ces migrants exilés à fonder leur identité sur de nouveaux critères socio-politiques. Ici, force est de constater que politique, culture et statut social interagissent.

C'est également ce que l'étude présentée par Maryse BUTEL atteste : les Noirs aux États-Unis, stigmatisés à cause de leur couleur de peau, furent longtemps considérés comme des êtres inférieurs par la population blanche. Or, l'analyse de la Grande Migration des Noirs américains qui quittent les états du Sud au début du XX^{e} siècle pour s'installer dans les villes du Nord, montre que non seulement l'identité de la communauté noire a changé mais aussi que l'identité étatsunienne toute entière s'est trouvé altérée par ce mouvement migratoire interne, tant d'un point de vue écologique, social et urbain, que d'un point de vue culturel, en particulier avec le développement de la Harlem Renaissance. Puis, dans les années 1950 et 1960, le mouvement des Droits Civiques qu'ils ont initié a même conduit certains Noirs à « renverser le stigmate » : « Black is beautiful » prônaient-ils. Ainsi, on peut assister à une renaissance socio-culturelle du groupe, à une prise de conscience de ses différences et à une revendication de ses droits à la différence. *A contrario,* on peut assister à un repli identitaire de la communauté en question. Lorsque ce repli est généré par la majorité, que celle-ci exerce des pressions, les frontières identitaires peuvent se renforcer. La majorité peut mettre en place une politique de ségrégation tandis que les communautés minorées revendiquent leurs différences en s'opposant comme elles le peuvent au processus de déculturation.

L'analyse du processus d'intégration de groupes minoritaires – et de migrants – dans une société donnée peut illustrer ce phénomène de rapport de forces entre groupes. L'étude du cas des Équatoriens dans l'Espagne contemporaine proposée par Cindy Helena CEVALLOS VERA et Alejandro ROMÁN ANTEQUERA nous amène à nous interroger sur les relations entre une société d'accueil et les populations migrantes qui la composent. Même s'il existe des liens privilégiés entre les Latino-Américains, en particulier les Équatoriens, et l'Espagne, en raison de l'Histoire, ces migrants rencontrent des difficultés à s'intégrer dans la société d'adoption espagnole et à affirmer leur identité car la situation économique n'est pas favorable à l'accueil

de populations étrangères, ce qui freine leur insertion dans le système socio-professionnel. Ces circonstances produisent une politique nationale migratoire frileuse et un espoir de retour au pays parmi les Équatoriens, le groupe le plus important parmi les Latino-américains. Toutefois, pour faciliter leur intégration, ces derniers ont accepté que leur identité s'altère tandis que l'Espagne a dû prendre en compte les populations migrantes dans l'élaboration de son projet national.

Dans une troisième partie, ce sont les représentations de ces communautés, et du processus de construction identitaire, individuelle ou collective, qui sont présentées. Les discours font écho à la réalité ou donnent une interprétation subjective, voire intime, du processus de construction identitaire. Ainsi, cette partie intitulée « réalités et représentations » cherche à dépasser les faits pour comprendre les mécanismes qui régissent les consciences collectives.

François MARTINEZ, en reprenant les théories de Fredrik BARTH entre autres, analyse l'expérience de l'actrice espagnole Maria Casarès qui s'attribue tour-à-tour diverses identités, d'où son nom Casares qui se transforme en Casarès. L'étude de son autobiographie, *Résidente privilégiée*, met en avant le processus par lequel elle s'identifie à une Galicienne, une Espagnole de par sa naissance, et également une femme républicaine, française par adoption, et finalement une actrice au génie universel. Son identité est multiple et se constitue d'une superposition de caractéristiques culturelles, sociales et politiques qui forment un tout. Suivant les circonstances Maria Casarès est perçue – et se définit elle-même – comme l'une ou l'autre.

L'écriture semble alors devenir un moyen de partir à la recherche de son identité, ou de mieux la définir face à l'Autre. C'est en tous les cas une façon de s'interroger sur le processus de construction identitaire, et, une façon de partager cette quête, par le langage, les mots, les images, les symboles et les métaphores, le lien avec le lecteur. Ainsi Marie BULTE, à travers l'étude de trois œuvres africaines, nous plonge dans l'univers des guerres civiles, illustration d'un phénomène fratricide qui « vient déstructurer une communauté, qui vient diviser ce qui formait un tout ». L'appartenance au groupe est remise en cause ; l'identité individuelle se retrouve définie par le besoin de refonder une identité collective. Or, le contexte guerrier, plus encore que le contexte migratoire, peut exacerber les tensions qui conditionnent la formation inattendue des identités.

Dans une perspective comparable, Mariannick GUENNEC revisite le sens que propose l'auteur costaricien Quince DUNCAN dans *Un mensaje de Rosa* de la notion de communauté à

travers celle que les Noirs formaient lors de la traite négrière – et même jusqu'à nos jours : multipliant les voix/voies, Duncan utilise son art afin de montrer le processus par lequel les esclaves, de l'Afrique à l'Amérique, ont construit une communauté supranationale pour ne pas perdre leur identité face aux Blancs. Ce roman dévoile ainsi une approche romanesque, protéiforme et intime de la construction d'une communauté.

Maria FERNANDEZ, quant à elle, analyse le discours des élites argentines sur le statut du migrant espagnol entre 1880 et 1930, période de migration massive. Ce chapitre montre l'évolution de l'identité de celui-ci à travers la représentation que les élites ont diffusée des migrants : les préjugés des Argentins amenèrent les Espagnols à être pris pour des Galiciens quelle que soit leur origine régionale. En même temps, cette expertise rend compte de l'impact de la vision de ces élites sur la construction de la nation argentine. Les relations entre communautés et sociétés, ici respectivement les migrants espagnols et la société argentine, sont bien intimement liées, voire interdépendantes, car chacun des deux groupes sous-tend des modifications au sein de l'autre.

Le cinéma, également, peut proposer une nouvelle interprétation des liens entre société et communauté, construction identitaire et territorialisation des identités. Le sociologue Siegfried KRACAUER[6], par exemple, nous invite à voir dans le 7e Art une représentation des tendances sociales d'une société. Aussi Lucile CHARTAIN, en s'appuyant sur cette thèse, revisite les effets du territoire sur l'identité de la communauté. Á partir de l'analyse du concept de « heimat », et de sa représentation dans la série télévisée allemande du même nom, elle montre l'évolution des identités personnelles et collectives, notamment au travers de la dimension esthétique, historique et socio-culturelle de la série.

Ainsi, ce qui apparaît de façon évidente dans l'ensemble de ces expertises est la fluidité des frontières identitaires, qualité qui permet les interactions entre les groupes autant que la construction de nouvelles identités, aussi bien individuelles que collectives. Par conséquent il est possible de reprendre la thèse de Fernando ORTIZ qui définit le processus de transculturation[7], c'est-à-dire l'influence réciproque et mutuelle des groupes en contact qui transforme irrévocablement leurs identités : c'est un système d'échanges – qui donne tout son sens au préfixe « trans » –, qui génère des (trans)mutations culturelles et sociales, la renégociation des rapports entre groupes et, par là-même, la construction de nouvelles

[6] KRACAUER Siefried, *De Caligari à Hitler, une histoire psychologique du cinéma allemand,* Lausanne, L'Âge d'homme, 2009.
[7] ORTIZ Fernando, *Contrapunteo cubano del tabaco y el azùcar*, La Havane, J. Montero, 1940.

identités, phénomène dynamique qui se trouve bien à la croisée des interactions entre sociétés et communautés.

Partie I

Perspectives théoriques

La création des « ethnies »

Luca MARIN

Les débats sur l'immigration – centrés jusque dans les années 1980 sur l'apport économique et démographique des flux d'étrangers appelés dans les pays en manque de main-d'œuvre pour combler les postes en bas de l'échelle des catégories socioprofessionnelles – portent actuellement de plus en plus sur la « compatibilité » des populations immigrées et de leurs descendants avec « l'identité nationale » des pays d'accueil. Dans ce contexte, les instances politiques de ces derniers s'interrogent souvent, bien que de manière très superficielle et démagogique, sur la façon de « défendre » l'équilibre ou la cohésion de leur société face à l'introduction persistante et difficilement contrôlable de nouveaux éléments ethniques et culturels, susceptibles de les déstabiliser. Les solutions qu'ils envisagent, ou qu'ils tentent de mettre en œuvre, consistent soit à *séparer* les « groupes ethno-culturels » ou les « communautés », pour que chacun puisse vivre dans son propre univers sans gêner les autres, soit à les *amalgamer* autour d'un projet national préétabli, pour que, dans l'espace public, les différences disparaissent au sein d'un environnement social et culturel le plus neutre possible.

Si les sociétés ont toujours été régies selon une division hiérarchique des tâches, des espaces et des ressources entre leurs membres, aujourd'hui la hiérarchisation sociale semble être davantage caractérisée par une *ethnicisation* extrême et progressive, qui assigne à chaque individu un emploi, un profil, des devoirs, un quartier, des horaires, des chances d'avenir, etc., selon son origine ethnique réelle ou supposée[1].

Cette organisation sociale fondée sur l'origine ethnique suppose l'existence de soi-disant « ethnies », aux codes génétiques, aux phénotypes, aux valeurs et aux comportements figés et bien déterminés depuis la nuit des temps. Or, ce que la sociologie nous apprend, c'est que tout ce qui apparaît comme étant « naturel », n'est en réalité qu'une « construction sociale »[2] : tout ce qui pour les autres espèces animales relève de la *nature*, se transforme chez l'être humain en *culture* ; et les « ethnies » ne font pas exception à la règle.

À partir de ces considérations, nous essaierons de dresser une sorte d'historique du concept d'« ethnie », en faisant émerger son évolution dans le temps, son influence dans les

[1] NOIRIEL Gérard, *Immigration, antisémitisme et racisme en France (XIX^e^-XX^e^ siècle). Discours publics, humiliations privées*, Paris, Fayard, 2007, p 589-665.

[2] Nous ne faisons ici que paraphraser le titre d'un classique de la sociologie : BERGER Peter L. et LUCKMANN, Thomas, *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*, 1966, Garden City, Anchor Books.

rapports entre les groupes humains, pour aboutir à une conclusion paradoxalement aussi prévisible que méconnue : les ethnies sont plus une création culturelle qu'un fait naturel[3]. Ces observations devraient contribuer à éclairer le panorama complexe des migrations internationales, la réflexion s'avérant maintes fois plus utile que les émotions suscitées par la crainte de l'Autre.

Des fondements étymologiques

L'étymologie des termes utilisés pour exprimer les concepts met en lumière les efforts d'objectivation et de définition de la pensée, qui parvient ainsi à condenser sous forme de langage un ensemble d'images, d'expériences et d'approches. Dans le domaine scientifique, les termes forgés pour restituer des concepts nouveaux et savants ont largement recours au grec et au latin, héritiers d'une importante culture philosophique, juridique et humaniste.

Le mot « ethnie » vient du grec *éthnos* dont la traduction dans les langues latines, « gens », n'a pas la même étymologie. Cette différence n'est pas anodine, car, comme nous le verrons plus loin, si l'un se réfère à la *culture*, l'autre se rattache à la *nature*.

Les Grecs utilisaient trois termes pour désigner le « peuple », chacun ayant une acception bien précise. *Laós* signifie la société dans son ensemble, une collectivité unie et rassemblée qui agit comme un seul individu ; *démos*, qui fait référence aux habitants d'une circonscription, distingue une partie du peuple d'un point de vue administratif ; enfin, *éthnos* caractérise les peuples sur la base de leurs coutumes particulières (« *ethos* » = coutume), qui les différencient des autres[4].

Les sciences sociales étudient celui qu'Aristote, dans sa *Politique*, définit comme étant l'animal social (*zôon politikón*)[5], à savoir l'homme, les relations complexes qu'il entretient vis-à-vis de ses semblables, et ce selon des approches distinctes, qui semblent évoquer les différentes acceptions grecques du concept de « peuple ». La sociologie s'intéresse à la société humaine vue comme un organisme (cf. *laós*) qui suit les règles d'une sorte de grammaire propre, que le chercheur doit mettre à nu. La politique, de son côté, observe les dynamismes qui président à l'élaboration des choix collectifs sur la base des rapports de pouvoir entre les groupes sociaux (cf. *démos*). L'ethnologie, quant à elle, analyse l'évolution et la structure des sociétés humaines qui se définissent à partir de différents dénominateurs communs d'ordre génétique et culturel, réels ou mythiques, qui les distinguent des autres

[3] Voir POUTIGNAT Philippe et Jocelyne STREIFF-FÉNART, *Théories de l'ethnicité*, Paris, PUF, 1995. p. 34-58.
[4] VALLET Odon, « Le démoniaque et le démocrate », *Mots*, 1999, Vol. 59, n° 1, p. 125-127.
[5] Aristote (383-322 av. J.-C.), *Politique*, Livre I, 2 : « *L'homme est par nature un animal social* ».

peuples (cf. *éthnos*). L'anthropologie réunit ces perspectives pour traiter globalement de l'espèce humaine, dotée d'attitudes sociales, et qui fait face à des contextes environnementaux diversifiés.

Les équivalents latins de la terminologie grecque, qu'il s'agisse du mot *gens*[6] ou de celui de *natio* (« nation »), découlent tous de racines apparentées qui signifient « naître », « engendrer » : ces expressions ont trait au « sang », à la consanguinité des personnes qui ont une ascendance commune. Ici, c'est le code génétique qui prime et qui souligne que le lien social le plus fort ne serait pas d'ordre personnel ou affectif, mais plutôt qu'il consisterait en la préservation de ses propres chromosomes. Ainsi, la « nation », pour subsister, a besoin d'une origine commune clairement attestée.

Ethnies et nations

Comme la nature précède chronologiquement la culture, la nation est antérieure à l'ethnie et, au début de l'aventure humaine, les deux termes recouvrent une même réalité. Dans l'Antiquité, les nations étaient les descendantes d'un même « patriarche », le parent à l'origine du groupe. Dans les textes anciens du Proche-Orient, les nations portent les prénoms des personnes qui les ont générées. Ainsi, « Israël », « Édom », etc. étaient à l'origine des individus qui ont pu former, au fil des générations, des groupes génétiquement homogènes, facilement reconnaissables. Dans ce cas, l'appartenance au groupe national demandait implicitement la préservation d'une certaine « pureté ethnique » et l'obligation de perpétuer la lignée. Cette exigence était accentuée chez les tribus les plus constamment « menacées » d'être génétiquement phagocytées par les invasions ou le dynamisme démographique des peuples voisins.

Dans les récits de guerre de la Bible ou dans les documents écrits aux mêmes époques[7], il n'est pas rare de lire que l'un des buts des conflits entre les nations était d'effacer « la semence » ou la « mémoire » de tel ou tel peuple, de faire disparaître de l'histoire ses traces génétiques[8]. Ce qui n'est pas sans rappeler, durant l'ère contemporaine, les guerres civiles en Yougoslavie ou au Rwanda et l'idéologie du « nettoyage ethnique ».

[6] Le terme « gens » est identique en latin et en français, seule la prononciation diffère.
[7] La Bible (du grec *biblia* – les livres) est un corpus littéraire (dont le nombre de livres varie selon les canons des différentes religions et confessions qui considèrent ces textes comme sacrés) qui inclut des textes d'époques très éloignées entre elles et qui fait référence à la mémoire de plus de deux millénaires.
[8] Si la Bible parle d'effacer la « mémoire » d'un peuple plutôt que sa « semence » (terme qui est néanmoins repris par le Talmud lorsque celui-ci cite les expressions bibliques), la stèle du pharaon Mérenptah (XIII^e siècle avant J.-C.) dit textuellement : « Le Hatti est paisible. Kana`an est dépouillé de tout ce qu'il avait de mauvais. Ašqalon est emmené. Gezer est saisie. Yenoam devient comme si elle n'avait jamais existé. Isra'el est détruit, sa semence même n'est plus ».

Puisque la configuration ethnique des populations n'est jamais figée et que l'humanité connaît plus de périodes de migration que d'immobilité géographique, au fil du temps, les ethnies deviennent de moins en moins homogènes et commencent à associer leurs noms, voire leur identité collective, à des territoires plutôt qu'à des noms d'individus : les vagues migratoires générées par des conflits entre les populations ou par des catastrophes naturelles, donnent lieu à des invasions perpétrées aux dépens de pays habités par d'autres ethnies. La fusion entre vainqueurs et vaincus donne naissance à de nouvelles nations, qui partagent une même terre et un même souverain. Beaucoup de noms de royaumes et d'États proviennent alors de l'association du terme « terre » avec la désignation de ses (nouveaux) propriétaires : la « terre des Angles » (« Angle-terre »), la « terre des Finnois » (« *Fin-lande* »), le « pays des Afghans » (« Afghani-stan »), etc. D'une certaine manière, l'appartenance ethnique bascule du *jus sanguinis* au *jus soli*.

« Ethnie » au sens péjoratif

Bien que d'un point de vue biologique le croisement fréquent des gènes produise en général des individus plus sains physiquement et qu'il préserve de l'apparition de pathologies héréditaires, pour les différentes cultures humaines, le « sang-mêlé », c'est-à-dire l'individu de « race impure », est unanimement considéré comme le signe d'une dégradation de la pureté ethnique qu'il faut proscrire[9]. Cependant, malgré les efforts des peuples en ce sens, aucun n'est parvenu à éviter le mélange, au point qu'il est aujourd'hui impossible de trouver un spécimen de « nation pure ».

La préservation de la « race » constitue donc un mythe, ou se veut plutôt le fruit d'une construction sociale, les nations ayant cru se distinguer des autres grâce à une opération d'auto-référencement ou d'ethnocentrisme, selon laquelle « la collectivité à laquelle on appartient, ses coutumes, ses valeurs, ses lois, sa religion, sa langue, constitueraient [..] la norme du bon, du bien et du vrai[10] ».

Si les Grecs et les Romains se voyaient comme un peuple de citoyens civilisés, ils considéraient les autres nations comme des « barbares », à savoir, étymologiquement, des personnes handicapées sur le plan du langage, incapables de s'exprimer correctement dans « la langue » par excellence. De même, les Juifs faisaient la distinction entre le « peuple élu » (*'am*) et les « gentils » (*goyim*), terme que l'ancienne version grecque de la Bible dite « La

[9] Voir GALLISSOT René, KILANI Mondher et Annamaria RIVERA, *L'imbroglio ethnique en quatorze mots clés*, Lausanne, Payot, 2000, p. 237-247.
[10] RUDDER Véronique (de), « Vocabulaire historique et critique des relations inter-ethniques », *Pluriel-Recherches*, n° 1, 1993. p. 75-79, p.76.

Septante » traduit par « les ethnies », pour parler des nations qui ne possédaient pas la lumière de la vraie connaissance. Pour les uns comme pour les autres, les ethnies représentent les non-civilisés, les privés de lumière, les gens aux coutumes bizarres et irrationnelles.

Cette approche n'est pas typique de l'Antiquité, bien au contraire. Elle va s'accentuer au cours de l'histoire, des philosophes, des penseurs ou des aventuriers voyant dans le progrès technique et le développement culturel de leur nation le signe sans équivoque d'une destinée particulière, d'une mission universelle ou bien d'une évolution darwinienne supérieure. Beaucoup d'individus des pays du Nord de l'Europe se sont ainsi persuadés – parfois en toute bonne foi – que les peuples à la peau claire venant du Nord étaient génétiquement supérieurs aux peuples plus basanés du Sud. En transformant idéologiquement la *culture* (technologie, religion, puissance économique, etc.) en *nature* (l'homme le plus évolué), beaucoup d'individus appartenant à des pays qui, plus tard, seront appelés le « premier monde » ont estimé que certaines ethnies étaient nées pour commander et d'autres pour obéir. Si, dans l'Antiquité, l'esclavage était conçu comme une punition infligée aux vaincus en les privant de tous leurs droits, l'esclavage moderne se fonde sur une théorie des races, qui fait de certains hommes des esclaves par nature.

La « remise à zéro » des ethnies

À ceux qui ont vu et voient une corrélation entre pureté ethnique et développement culturel ou économique, l'histoire oppose un démenti en nous montrant que là où les migrations et les contacts entre des populations différentes ont été plus fréquents, la civilisation a progressé plus rapidement, confrontée à de nouveaux défis et enrichie d'expériences venant de tous horizons.

L'Europe a rassemblé et brassé un grand nombre d'ethnies, chacune ayant laissé des traces remarquables. Les invasions et les empires multiethniques ont fondu dans plusieurs creusets des Celtes, des Goths, des Grecs, des Latins, des Germains, des Slaves, des Magyars, des Rétiques, des Illyriens, des Bulgares, des Juifs, des Arabes, des Vandales, des Turcs… pour donner naissance à de nouveaux peuples. Malgré ces origines multiples, qu'ils aient été migrants ou colonisateurs, les Européens ont toujours été perçus par les indigènes des pays où ils ont posé le pied comme une ethnie homogène[11] : les « Blancs » ou les « Occidentaux », à la peau pâle, chrétiens, aryens.

[11] Il s'agit par exemple des Algériens vis-à-vis des Français, des Aztèques ou des Incas vis-à-vis des Espagnols, des Cheyennes vis-à-vis des Anglais, des Iroquois vis-à-vis des Français, des Bakongos vis-à-vis des Portugais, des Éthiopiens vis-à-vis des Italiens, des Rwandais vis-à-vis des Allemands, etc.

Il arrive souvent que s'opère historiquement une sorte de « remise à zéro » d'une ethnie, comme si ses membres oubliaient leur passé fait de brassages et de migrations pour se considérer comme de véritables autochtones, « surgis directement du sol où ils vivent »[12]. Cette attitude intervient notamment en situation de menace, lorsqu'une population est minoritaire ou qu'elle craint la confrontation avec une autre. Si, dans un même pays, les habitants d'une région voient dans ceux d'autres régions des étrangers, en contexte migratoire, en revanche, les ressortissants d'une même nation oublient leurs différences régionales pour se considérer comme appartenant à une même communauté ethnique.

Dans les Amériques, et notamment aux États-Unis, concilier la diversité ethnique de populations très disparates par leurs phénotypes, leurs histoires et leurs origines s'est révélé une question essentielle au moment de construire les nations américaines. Durant les années 1960-1980, lorsque les sciences humaines interprètent la réalité comme étant une construction sociale, mettant en discussion tout ce qui est naturel pour n'y voir qu'une élaboration culturelle (l'exemple le plus éclatant étant le passage du « sexe » au « genre »), les chercheurs étasuniens[13] élaborent le concept d'ethnicité comme une sorte d'« équivalent culturel » d'ethnie. D'un point de vue génétique et historique, cette dernière ne serait qu'une illusion, car il s'agirait d'un ensemble complexe de mythes, de stéréotypes, de traits culturels, etc. qu'un groupe humain s'applique lui-même ou se voit appliquer par les autres, et dans laquelle ses membres s'identifient et se reconnaissent.

Ethnie et nationalité

Lorsqu'elle apparaît, la question de l'ethnicité est d'abord étudiée et problématisée par les sciences politiques, suite à la nouvelle configuration des États qui s'est créée au XX^{e} siècle. Deux événements majeurs marquent cette transformation : la Première Guerre mondiale, qui se solde par la victoire des « États-nations » sur les Empires, et l'indépendance des pays anciennement colonisés, qui repose sur les principes du « choix démocratique » et de « l'autodétermination des peuples » qui habitent un même territoire. L'affirmation du concept de nation comme fondement essentiel de la construction d'un État et d'une société présuppose que, sur un même territoire, se trouve une population homogène dont les membres ont en commun les mêmes ancêtres, la même langue, la même religion et les mêmes valeurs, ce qui

[12] C'est la signification étymologique du mot « autochtone ».
[13] Le terme « ethnicité » (*ethnicity*) apparaît pour la première fois dans WARNER William Lloyd et LUNT Paul Sanborn. *The Social Life of a Modern Community*, 1941, Yale University Press. Le nouveau concept était censé dépasser les inconvénients du terme « race » et a fait l'objet d'un large débat durant les années 1960-1980 en impliquant non seulement des sociologues et des chercheurs américains, mais également ceux d'autres pays, intéressés par le cas des USA et par les analogies de celui-ci avec les contextes d'autres nations.

n'est pratiquement le cas nulle part. Par ailleurs, en appliquant à la lettre le principe de « l'autodétermination des peuples », beaucoup d'États actuels devraient se subdiviser en de nombreuses sous-parties, d'autres devraient fusionner, etc.

Pour construire une ethnicité commune là où les populations d'un État sont très hétérogènes, il semble qu'au moins les éléments suivants devraient être réunis : a) la croyance en une ascendance commune, matérielle ou spirituelle ; b) des phénotypes reconnus comme typiques de la nation ; c) une mémoire collective reposant sur des gloires ou des succès communs et sur des « passifs » (défaites, complots internationaux, etc.) subis injustement (mémoire « apologétique » ou « agiographique ») ; d) des « objets identitaires » matériels ou spirituels (traditions, mode vestimentaire, culture culinaire, affection pour certains objets, etc.) considérés comme distinctifs et non négociables ; e) une représentation axiologique des autres ethnies, de la plus proche à la plus lointaine, par centres concentriques.

Cette perpétuelle régénération de nouvelles nations – au moment où les ethnies génétiques fondées par des « patriarches » n'existent plus – tout en se présentant dans une enveloppe culturelle très diversifiée, répond à un besoin de l'humanité – cette fois bien naturel – d'appartenances profondes pour vivre et se développer de manière équilibrée. La socialisation de tout être humain se fait toujours *via* des proches, des parents ou des personnes qui font office de parents. L'ethnie et la nation trouvent leur raison d'être dans l'éternel besoin de racines, dans une origine qui s'inscrit comme un point de repère fondamental dans l'univers.

Ce qui est préjudiciable dans tout ce qui est le fruit d'une construction sociale, c'est son absolutisation. S'il existe une exigence humaine universelle d'appartenance à un groupe, ce besoin fondamental peut être satisfait d'innombrables façons, aucune n'étant parfaite. Dans ce sens, les ethnies ne sont qu'une large série de déclinaisons de systèmes créés en vue du développement humain, et qui, pouvant s'avérer plus efficaces que d'autres dans tel ou tel aspect de la vie sociale, sont potentiellement enrichissantes pour l'ensemble de l'humanité.

Toutefois, cette vision *interculturelle* ou *inter-ethnique*, qui prône la connaissance mutuelle des populations qui forment une société et reconnaît les besoins humains profonds qui se cachent derrière les expressions culturelles, est aujourd'hui très minoritaire. Sous le terme noble de « cohésion sociale », les sociétés des pays d'immigration tels que le Royaume-Uni, la France, l'Allemagne, l'Italie, le Canada, le Japon, les États-Unis, l'Argentine, le Brésil, les Émirats Arabes, etc, et leurs classes politiques laissent se développer un mécanisme pervers d'*ethnicisation* de leurs peuples, qui les oppose et les hiérarchise : les riches contre les

pauvres, les « Blancs » contre les « non-Blancs », les religieux contre les laïcs, les « dominants » contre les « dominés », les « marginaux » contre les « bien intégrés »…

Replis et mutilations identitaires

Pedro VIANNA*

Depuis de longues années déjà, le terme « identité » est fort présent dans les discours politiques, médiatiques, académiques. Si les travaux universitaires[1] visent à analyser, à mieux cerner un concept complexe, il en va tout autrement dans les autres types de discours, dans lesquels l'usage du mot « identité » et de ses dérivés, ainsi que de vocables considérés à tort ou à raison comme connexes[2], obéit, la plupart du temps, à des logiques politiques opportunistes et démagogiques. Il peut également résulter de l'imprécision du langage, de la méconnaissance ou de l'approximation médiatique. Dans un tel contexte, selon l'énonciateur du propos et selon celui qui la revendique, « l'identité » peut être perçue de façon contradictoire.

Tantôt, quand elle se réfère à soi, la plupart du temps, on la met en avant pour valoriser des caractéristiques – individuelles ou collectives – propres, présentées alors comme la quintessence de son « être profond », dont on est fier et qu'il faut préserver à tout prix pour continuer d'exister. Bien entendu, cette attitude peut parfois revêtir l'aspect de l'autodérision valorisante (« nous sommes un peuple au sang chaud ! » par exemple) ou de la fausse modestie (« nous sommes un peuple de fainéants ! »). Tantôt, quand elle se réfère à autrui, « l'identité » sera mise en avant, le plus souvent pour critiquer des caractéristiques (réelles ou supposées) que l'on trouve négatives chez l'Autre (« tel peuple est fourbe ! » par exemple). Parfois, on mettra en avant chez l'Autre des caractéristiques connotées positivement mais qui

*Nous remercions ici Éric MEYLEUC, Denise PEYROCHE et Samia MOUCHARIK de leur relecture attentive de la première mouture de ce texte. Nous remercions très particulièrement cette dernière et Martine COHEN, dont le regard, respectivement anthropologique et sociologique, nous a été fort utile pour combler des lacunes et apporter des nuances. Naturellement, nous sommes le seul responsable de nos propos et des manques qui pourraient y exister.

[1] Parmi des centaines d'ouvrages en français, citons par exemple, AGIER Michel, *La condition cosmopolite. L'anthropologie à l'épreuve du piège identitaire,* Paris, La Découverte, 2013 ; BANCEL Nicolas, BLANCHARD Pascal et BOUBEKER Ahmed, *Le Grand Repli*, Paris, La Découverte, 2015 ; BASTENIER Albert, *Qu'est-ce-qu'une société ethnique ? Ethnicité et racisme dans les sociétés européennes d'immigration,* Paris, PUF, 2005 ; BERTOSSI Christophe, *La citoyenneté à la française. Valeurs et réalités*, Paris, CNRS Éditions, 2016 ; BOUAMAMA Saïd, *La manipulation de l'identité nationale. Du bouc émissaire à l'ennemi de l'intérieur,* Paris, Éditions du Cygne, 2011 ; FASSIN Didier et FASSIN Éric (dir.), *De la question sociale à la question raciale ? Représenter la société française*, Paris, La Découverte, 2006 ; HORVILLEUR Delphine, *Comment les rabbins font les enfants. Sexe, transmission et identité dans le judaïsme*, Paris, Grasset, 2015 ; KAUFMAN Jean-Claude, *Identités : la bombe à retardement,* Paris, Textuel, 2014. ; RICŒUR Paul, *Soi-même comme un autre*, Paris, Édition du Seuil, 1996 ; SIBONY Daniel, *Le «racisme» ou la haine identitaire*, Paris, Christian Bourgois, 1997.

[2] Notamment « communauté » et ses dérivés.

finissent par le mettre à l'écart pour cause de « supériorité supposée » (« tel peuple est très discipliné »). Dans tous ces cas, nous sommes en présence d'un processus d'essentialisation qui fige les individus et les groupes[3] dans des moules rigides, comme si les êtres et les groupes humains n'étaient pas en permanente évolution.

Parmi les usages politico-sociaux actuels de la notion « d'identité », il en est un que nous souhaitons examiner ici plus en détail, celui qui se traduit dans l'emploi à visée accusatoire de l'expression « repli identitaire », où le substantif « repli » est empreint de son sens psychologique, c'est-à-dire « un phénomène caractéristique de l'autisme combinant un désinvestissement du monde et une réduction égocentrique des intérêts et des affects »[4]. Nous nous intéresserons ici surtout à la question du « repli identitaire », réel ou prétendu, des groupes sociaux. Notre propos consiste à envisager le phénomène que prétend désigner cette expression – qu'elle se réfère à un groupe ou à un individu – comme le résultat d'un étouffement d'une partie des diverses composantes des identités multiples qui, par leur entrelacement permanent, structurent ce que l'on appelle, par commodité de langage, « l'identité », individuelle ou collective.

Notons, dès à présent, que nous considérons que l'une des causes fréquentes du « repli identitaire » relève des discriminations et des exclusions subies – ou de situations ressenties comme discriminantes et exclusives – par ceux qui, en réaction, s'affirment au moyen d'une survalorisation de ce qui les stigmatise[5]. C'est un aspect que nous aborderons plus en détail par la suite.

L'identité : une réalité changeante et multiple

Nous partons d'un premier postulat selon lequel, contrairement à l'étymologie du mot, l'identité, qu'il s'agisse de celle d'un individu ou de celle d'un groupe, est une réalité changeante qui se reconstruit en permanence, dans le temps et dans l'espace. Cela est particulièrement flagrant sur le plan de la vie sociale, mais demeure vrai sur le plan purement

[3] Nous savons que les individus et les groupes ont des modes de fonctionnement spécifiques et que l'identité d'un individu et celle d'un groupe n'agissent ni selon les mêmes règles ni selon les mêmes déterminants. Nous savons également que l'on peut considérer que les multiples identités qui constituent l'identité individuelle peuvent trouver leur « correspondant » dans la diversité des sous-groupes qui constituent un groupe. Cela étant, nous considérons qu'un groupe peut se définir par diverses caractéristiques communes à tous ses sous-groupes qui constitueront alors les diverses facettes de l'identité du groupe. C'est pour cela que, dans le présent texte, nous nous autorisons à nous référer parfois de façon indifférenciée à l'identité individuelle ou de groupe.

[4] Cité par le dictionnaire en ligne du Centre national de ressources textuelles et lexicales (CNRTL), avec la référence Pel. *Psych.* 1976 : http://www.cnrtl.fr/definition/repli, consulté le 25 avril 2016.

[5] Cf. notamment GOFFMAN Erving, *Stigmate. Les usages sociaux des handicaps* (traduit de l'anglais par Alain KIHM), Paris, Les Éditions de Minuit, 1975.

physique : tout être ou chose, organique ou inorganique, se modifie en permanence et ne peut être réduite à un quelconque « noyau » immuable du début à la fin de son existence.

Quant à la notion d'identité appliquée à la comparaison entre deux ou plusieurs éléments, si elle est pertinente en logique mathématique – ou, dans le monde du vivant, dans les processus de mitose cellulaire – son application nous semble exclue du domaine social, sous peine de négation du caractère unique de chaque être humain.

Notre deuxième postulat concerne la pluralité des identités chez un même individu : des identités coexistent à un moment précis, lesquelles, en principe, continuent d'agir même lorsqu'un individu excipe d'une identité en tant que membre d'un groupe défini par des caractéristiques communes dans une situation donnée. Aussi, tout être humain est-il porteur d'une multiplicité d'identités, chacune le caractérisant à partir d'une facette particulière de ce qui est la totalité de sa personne. Tout un chacun peut facilement dresser une longue liste de ses multiples identités selon son âge, son pays de naissance, son pays de résidence, sa nationalité (ou ses nationalités), ses choix politiques, son sexe, ses préférences sexuelles, ses liens familiaux, ses caractéristiques physiques, sa profession (ou ses professions), ses appartenances politiques, religieuses, associatives, ses préférences artistiques, sportives, culinaires, ses problèmes de santé… et la liste peut s'allonger presque à l'infini. En outre – et c'est capital – ces identités multiples ne se structurent pas selon une logique simple de juxtapositions, mais elles s'entrelacent, s'imbriquent et interagissent en permanence, avec des pondérations variables selon le moment, pour engendrer un tout – variable lui aussi dans le temps et dans l'espace – que l'on appelle l'identité de la personne, au singulier.

Lorsque des personnes se regroupent, elles le font autour d'une ou de plusieurs composantes identitaires communes. Néanmoins, chaque membre du groupe continue de porter en lui les autres composantes de son identité. Parmi ces composantes secondaires par rapport à celles qui définissent le groupe, certaines peuvent engendrer la formation de sous-groupes. Il s'agit d'un phénomène fréquent, constaté y compris dans des regroupements ayant un fort taux d'homogénéité, où l'on observe l'existence de courants, de tendances ou de sensibilités différentes, qui s'opposent, parfois de façon radicale. Ce phénomène se vérifie également au sein de familles, où des frères et sœurs ont vécu une socialisation primaire sinon identique du moins de même nature, mais sont différents.

Si nous considérons la question de l'identité à partir de ces deux postulats, nous pouvons poser comme une certitude que la multiplicité des identités de chaque être humain s'étale, de façon non hiérarchisée, entre deux extrêmes : l'identité d'espèce, commune à tous et qui, de ce fait, n'a aucun besoin d'être imposée à l'individu ; l'identité individuelle, cette

alchimie résultant de l'interaction des multiples facettes de l'identité et qui, par définition, n'est pas imposable à autrui, car elle cesserait alors d'être individuelle.

Autrement dit, nous faisons nôtre la conception de l'unicité de l'espèce humaine, celle de l'irréductibilité d'un être humain à un autre et celle selon laquelle il n'y a pas d'ipséité sans altérité : le « je » ne peut exister qu'en présence de l'Autre et vice-versa, l'Autre étant un autre moi-même.

Le « repli identitaire » vu comme une mutilation des identités

Quel que soit le groupe – majoritaire ou minoritaire – qui s'engage dans un processus de « repli identitaire », on peut considérer que ce processus conduit à une mutilation de son identité car, en exacerbant l'une ou quelques-unes des facettes de l'identité individuelle ou du groupe, il néglige, escamote, voire anéantit, toutes les autres composantes de son identité totale et multiple.

À ce stade du raisonnement, il convient de préciser que cette notion de « repli identitaire » est inopérante dans les cas où des individus, à un moment précis, dans une situation précise, s'identifient pleinement à un groupe, dans un processus de communion – plus ou moins intense – autour de quelque chose de commun et qui, justement, est la raison d'être du groupe alors assemblé. Nous pensons, par exemple[6], aux supporteurs d'un club de football durant un match, aux fidèles d'une religion durant leur culte, aux membres d'un parti politique lors d'un rassemblement, etc. De même le « repli identitaire » n'est pas lié à l'importance subjective que chacun accorde à tel ou tel aspect de son identité, que ce soit en général ou que ce soit à un instant donné dans un contexte précis. Il ne relève pas non plus des situations où sont pris en compte des liens – plus ou moins ténus, plus ou moins distancés – qu'un individu ou un groupe peut entretenir avec d'autres individus ou groupes en raison d'une appartenance commune à un ensemble plus vaste. Nous pensons ici, par exemple, à des manifestations de solidarité entre des courants opposés d'un même parti politique ou entre des syndicats concurrents face à une atteinte aux droits syndicaux.

La question du « repli identitaire » se pose lorsqu'il y a une survalorisation permanente ou presque permanente d'une ou de quelques-unes des facettes d'une identité. Une telle forme de survalorisation implique alors une sous-valorisation, une mise sous le boisseau, un étouffement des autres facettes identitaires, appauvrissant ainsi les interactions des diverses

[6] Notre propos ici étant d'ordre général et la place disponible ne nous permettant pas de développer des considérations de nature historique, sociale, anthropologique ou autre, les exemples évoqués sont purement illustratifs.

composantes de l'identité globale. La pluri-dimensionnalité de l'identité étant ainsi réduite, l'interaction de ses éléments constitutifs s'appauvrit. Et si rien ne vient renverser la vapeur, ce processus d'appauvrissement s'intensifie suivant une spirale descendante, qui tend à conduire à une sorte d'identité unidimensionnelle se résolvant par une implosion psychique ou sociale. Cela reste vrai lorsque, comme nous le verrons par la suite, le « repli identitaire » reflète un besoin d'autoprotection. Dans ce cas, s'il ne fonctionne pas comme levier pour permettre le dépassement des situations discriminatoires qui l'ont engendré, les résultats appauvrissants seront de même nature.

Le « repli identitaire » peut être le fait d'un individu ou d'un groupe. Toutefois, les conséquences sociales ne seront pas les mêmes dans les deux cas. Si un être humain s'enfermait dans son identité individuelle – exacerbant ce qui le caractérise comme un être unique et faisant fi de tout le reste, de tout ce qui le rapproche des autres êtres humains – il se trouverait dans une situation de misanthropie absolue, coupé du reste de l'humanité ; il deviendrait, par là-même, l'opposé de l'être social qu'est l'être humain. Néanmoins, tant qu'il se cantonnerait dans son isolement et que la société ne se sentirait pas menacée par ses attitudes, cette dernière resterait probablement indifférente à son sort et le laisserait dépérir dans sa solitude.

Dans le cas des groupes humains, celui qui s'enfermerait dans une logique de « pureté » intégrale, impliquant une endogamie absolue dans tous les domaines, finirait par imploser, par s'effondrer, ne serait-ce qu'en raison des conséquences de la consanguinité, des faiblesses et vulnérabilités qu'elle entraîne. Toutefois, ces cas extrêmes sont rares. Beaucoup plus fréquentes sont les situations où des groupes s'engagent dans une forme de « repli identitaire », plus ou moins radical, dans une stratégie visant à influer sur les modes de fonctionnement de la société. Quoi qu'il en soit, ainsi approché, le processus de « repli identitaire » traduirait non point un état ascensionnel d'un individu ou d'un groupe, le révélateur d'une *« force qui va »,* comme l'aurait dit l'Hernani de Victor Hugo, mais au contraire, une attitude défensive d'un individu ou d'un groupe qui se trouve menacé ou qui pense l'être, et qui éprouve le besoin de se forger une pseudo-homogénéité, toute déviance interne étant considérée comme létale. De la sorte, en voulant se renforcer, celui qui s'engage dans le chemin du « repli identitaire », individu ou groupe, est en réalité en train de s'affaiblir car il s'isole et donc dépérit.

Il va sans dire que le « repli identitaire » se situe sur un registre autre que celui du développement des solidarités communautaires ou des réseaux affinitaires. Quel que soit leur degré de puissance, les mécanismes de solidarité et d'entraide au sein d'un groupe ne sont pas

la source du « repli identitaire », même si un tel « repli » tend à renforcer les solidarités internes du groupe concerné. Par ailleurs, dans un processus d'exacerbation du « repli identitaire », le groupe peut être conduit à des logiques d'exclusion des membres (potentiels) du groupe qui refuseraient une « fermeture totale » et qui seraient perçus comme des « traîtres ».

Le « repli identitaire » dans les discours médiatiques et politiques

L'expression « repli identitaire » fait florès dans les discours médiatiques et politiques qui informent – faudrait-il dire aujourd'hui « déforment » – ce que l'on nomme, peut-être trop facilement, « l'opinion publique ». L'expression « repli identitaire » se veut plus « savante », plus « intellectuelle » que le terme « communautarisme » mais, en vérité, elle s'applique, avec la même connotation négative, au processus d'affirmation d'un groupe spécifique au sein d'une société. En dehors de la littérature académique, le « repli identitaire » se lit, presque toujours, comme un chef d'accusation visant des groupes minoritaires dans la société, lesquels affichent les affinités qui rassemblent leurs membres, qu'il s'agisse d'affinités religieuses, politiques, nationales, régionales, sexuelles, culturelles…

Suivant ce même penchant, les discours politiques et médiatiques dominants, paraissent considérer que les groupes majoritaires – et aussi les groupes minoritaires détenteurs d'un pouvoir politique, social, religieux fort[7] – sont, par définition, hors du champ du « repli identitaire » ou du « communautarisme ». De la sorte, les propos exaltant la « fierté nationale », la « supériorité culturelle », la « domination sportive », etc., même lorsqu'ils sont traités de façon critique, ne sont pas analysés – sauf exception confirmant la règle – comme des phénomènes relevant du « repli identitaire » ni du « communautarisme ».

Le discours sur le « repli identitaire » est, dans ce sens, un procédé rhétorique visant à stigmatiser des groupes minoritaires, à jeter sur eux une sorte d'anathème, utilisé par des secteurs plus ou moins importants des groupes dominants sur le plan politique ou social, alors que ces secteurs sont eux-mêmes engagés dans des formes de « repli identitaire » fondées sur des caractéristiques (réelles ou fantasmées) du groupe majoritaire. Souvent, cette stigmatisation prend pour prétexte des caractéristiques supposées communes à tous les individus d'un groupe. En outre, ces accusations visent souvent des populations précises et

[7] Par exemple la noblesse et le clergé dans la société médiévale européenne, les Mamlouks en Égypte du XIII^e^ au XVI^e^ siècle, les Mérina à Madagascar au moins jusqu'à la colonisation, les Tamouls du Sri Lanka sous la colonisation britannique, les colons dans toutes les sociétés coloniales, les lettrés chinois à l'époque impériale, les militaires dans les sociétés latino-américaines, les chamans dans les sociétés inuit, etc.

pointent des situations qui, lorsqu'elles sont le fait d'autres groupes, semblent ne soulever aucun problème[8].

Par exemple, les immigrés portugais sont considérés comme étant parfaitement bien intégrés en France ; or le nombre d'associations culturelles où les Portugais de France ont des formes de sociabilité qu'un discours malintentionné pourrait qualifier d'entre-soi linguistique, culturel et religieux, ne donne pas l'impression de déranger la société majoritaire.

Souvent, en réalité, sous prétexte de critiquer tel ou tel propos, telle ou telle prise de position, voire pour justifier telle ou telle affirmation dépourvue de fondement scientifique, le discours de certains secteurs dominants, au lieu de se centrer sur l'opinion ou l'attitude qu'il prétend critiquer, procède d'abord à une généralisation de l'opinion propre à certains individus, l'étendant à la totalité d'un ou de plusieurs de leurs groupes d'appartenance (réelle ou supposée) pour ensuite essentialiser les groupes concernés et les mettre au ban de la société en les accusant de participer à un « repli identitaire ». L'un des exemples les plus flagrants en la matière est de considérer que tout Arabe est un musulman (pratiquant qui plus est), que tout musulman est un intégriste, que tout intégriste est un islamiste, que tout islamiste est un terroriste pour conclure qu'il faut se méfier des Arabes car tout Arabe est un terroriste potentiel. Un autre exemple est celui qui aboutit à exclure les homosexuels (mâles surtout), du don de sang, à partir de la logique selon laquelle tout homosexuel est un être qui vit dans la débauche, qui donc a plusieurs partenaires sexuels, qui donc est irresponsable, qui donc ne se protège pas lors des rapports sexuels avec des inconnus et qui donc est un porteur potentiel du virus du sida.

Par ailleurs, le discours politico-médiatique sur le rapport des individus à leurs groupes d'appartenance varie dans le temps, y compris sur un sujet précis. Par exemple, jusque dans les années 1980, alors que l'on pensait encore, ou que l'on faisait encore semblant de penser, que le « destin naturel » d'un immigré était de rentrer chez lui, l'État, le discours dominant et « l'opinion » en général, considéraient qu'il était important d'enseigner aux enfants d'immigrés la langue et la culture du pays d'origine de leurs parents. Or, plus récemment, de hauts responsables politiques, des haut-fonctionnaires, voire des intellectuels qualifiés de « philosophes », ont voulu considérer comme un indice d'intégration le fait que, à la maison, les parents immigrés ne parlent pas à leurs enfants dans leur langue maternelle[9], alors que les

[8] Par exemple, en France et dans d'autres pays européens, la construction de temples ou de pagodes bouddhistes paraît à l'abri de toute polémique, alors que la construction d'une mosquée déclenche les tempêtes politico-médiatiques que l'on connaît.

[9] Par exemple, en 2006, les propos de Nicolas Sarkozy, alors ministre de l'Intérieur, devant l'Assemblée nationale en abordant la question des régularisations : même si par la suite la circulaire relative à ces dernières

bienfaits du plurilinguisme sont connus et reconnus. Bien entendu, dans les pays riches, de telles critiques ne semblent pas viser les langues européennes, et surtout pas l'anglais.

Le « repli identitaire » vu comme un refuge face à la stigmatisation, aux discriminations et au rejet

Lorsque dans une société des individus sont ou se sentent discriminés, lorsqu'ils sont victimes de diverses formes d'ostracisme, lorsqu'ils sont marginalisés, lorsqu'ils sont volontairement ou « par la force des choses » – en réalité par les mécanismes d'un système social fondé sur les inégalités et les rapports de domination – relégués géographiquement et socialement, ils ont tendance, dans une sorte de réflexe d'autodéfense, à se regrouper sur la base des caractéristiques (réelles ou supposées) que les groupes dominants leur reprochent et dont ces mêmes groupes dominants se servent pour justifier la mise au ban de la société des personnes discriminées. Il s'agit pour chacun et pour tous de se protéger de créer un espace social où l'on est entre pairs, où ce qui est mal perçu par le monde extérieur au groupe est valorisé à l'intérieur de celui-ci, où tout le monde est sur un pied d'égalité au moins tant qu'il s'agit des caractéristiques communes stigmatisées. Bien entendu, rien n'empêche que, au-delà de ces caractéristiques communes, d'autres éléments différenciateurs engendrent au sein du groupe des hiérarchies et des rapports de domination qui seront d'autant plus difficiles à combattre qu'un tel combat apparaîtrait, « en interne », comme un facteur de division et d'affaiblissement. Les choses auront alors tendance à se dérouler selon la logique du cercle vicieux. La discrimination, la stigmatisation et le rejet renforceront la survalorisation des aspects identitaires visés par les groupes dominants et, à son tour, cette survalorisation confortera les méfiances réelles ou feintes des groupes dominants, oublieux de leur responsabilité dans la formation des ghettos. Il faut également souligner que, poussée à l'extrême, une telle logique finit par mener vers le groupe « replié » des personnes qui, sans l'action des logiques discriminatoires, ne se seraient jamais senties comme faisant intrinsèquement partie dudit groupe, qui jamais ne se seraient engagées dans un processus d'identification radicale avec lui.

Sans vouloir mettre sur un même plan des situations historiques spécifiques, sans vouloir procéder à des comparaisons de faits obéissant à des logiques fort différentes, nous voulons, à titre d'illustration, rappeler l'exemple de la situation des juifs européens dans la

---

parlait plutôt de « maîtrise du français », une telle idée avait été exprimée par le ministre. À ce sujet, on peut lire WINCKLER Martin, « Le langage de Sarkozy », *Libération*, 14 juin 2006, http://www.liberation.fr/tribune/2006/06/14/le-langage-de-sarkozy_41171, consulté le 25 avril 2016.

période de l'Entre-deux-guerres-mondiales. À la suite des graves poussées d'antijudaïsme de la fin du XIX^{e} siècle – dont, en France, l'affaire Dreyfus a été l'un des sommets – un très grand nombre de juifs européens, après 1918, forts des preuves de patriotisme qu'ils avaient données quelle qu'ait été leur nationalité, fiers de leurs médailles et de leurs blessures de guerre, étaient persuadés que, enfin, ils avaient obtenu la reconnaissance pleine et entière de leur appartenance à leur société nationale. Certains, notamment parmi les non-pratiquants de la religion juive, avaient même « oublié » qu'ils étaient juifs, cette catégorisation ayant pour eux perdu de son sens. Nous connaissons la suite : la tragique et abjecte tentative d'extermination totale des juifs européens menée par les nazis. Après l'horreur, certains des rescapés – qu'ils aient survécu à la machine à broyer les êtres des camps d'extermination, qu'ils aient réussi à survivre dans la clandestinité ou qu'ils soient sortis vivants des combats de la résistance au nazisme – n'ont pas hésité à dire, sur le ton d'une ironie amère, qu'ils étaient « des juifs par la grâce de Hitler ». Nous avons entendu de tels propos de la bouche même de rescapés que nous avons côtoyés en France et avec lesquels nous avons abordé ces questions. Est-il nécessaire de souligner que ces personnes voulaient dire que c'étaient les autorités nazies et leurs complices (en Allemagne ainsi que dans les pays occupés) qui leur avaient « rappelé » que, quel que fût leur rapport à la judéité, pour les dominants du moment, elles restaient des « juifs », avec les connotations péjoratives et stigmatisantes qu'ils mettaient dans ce terme.

Le « repli identitaire » vu comme forme d'affirmation au moyen du renversement du stigmate

Face à la logique néfaste de la « surenchère identitaire », notamment celle promue par des secteurs des groupes dominants, faut-il se résigner, attendre de nouvelles tragédies pour ensuite se lamenter, se repentir, oublier et tout recommencer ? Si l'on refuse le fatalisme social, politique et historique, la réponse ne peut qu'être négative.

Bien entendu, une telle surenchère n'est pas le fait de l'ensemble de la société. Au sein même des groupes majoritaires, des forces organisées luttent contre les discriminations, les stigmatisations, les rejets et contre toutes les formes d'assignations identitaires. C'est important, c'est fondamental, mais c'est loin d'être suffisant. Pour que le cercle vicieux des « surenchères identitaires » soit brisé, il est indispensable que les discriminés, les stigmatisés, les rejetés prennent en main leur propre combat pour refuser toute assignation identitaire.

Comme l'affirme Shakespeare par la bouche de Casca dans *Jules César,* « tout esclave tient dans ses propres mains le pouvoir de mettre fin à sa captivité[10] ».

Souvent, quand les personnes et groupes visés par les discriminations refusent de rester passifs, de se limiter à vivre dans un entre-soi limitatif et à terme stérilisant, quand ils prennent conscience des mécanismes sociaux qui les emprisonnent et ne se contentent plus de participer individuellement aux organisations « généralistes » qui luttent contre les assignations identitaires, ils s'organisent et revendiquent haut et fort les aspects de leur identité mis en avant pour les discriminer. Ils procèdent ainsi à ce que l'on appelle couramment le renversement du stigmate.

Les nombreuses luttes contre les discriminations menées au cours de la période, historiquement courte, de l'après-deuxième guerre mondiale fournissent plusieurs exemples d'utilisation du renversement du stigmate comme méthode de résistance. Sans les confondre, sans les rendre équivalents et surtout sans les hiérarchiser, citons, pour mémoire, le mouvement de la Conscience noire aux États-Unis, le fameux slogan *Black is beautiful*, et Angela Davis arborant sa coiffure « afro », le mouvement des homosexuels démarré aux États-Unis, notamment à San Francisco, avec les *Gay Pride* ou Marches de la fierté homosexuelle, les mouvements des descendants des peuples précolombiens dans de nombreux pays des Amériques, y compris aux États-Unis, lesquels revendiquent les cultures précolombiennes, en refusant la folklorisation dans laquelle les classes dominantes tentent depuis longtemps de les enfermer.

En France, dans une société qui se veut politiquement indifférente aux « minorités organisées », on compte cependant un nombre important d'organismes se présentant comme représentatifs de groupes minoritaires. Leur diversité est grande, qu'il s'agisse de leur degré de représentativité, de leurs logiques d'action, de leur idéologie, de leurs projets sociétaux, de leur histoire, plus ou moins ancienne. Ils entretiennent des rapports de natures très diverses, voire radicalement opposées, avec la société majoritaire, certaines prônant une opposition radicale entre « eux » et « nous », d'autres refusant une telle posture. Ce que nous voulons souligner, c'est le fait que ces associations, souvent des interlocutrices des pouvoirs publics, ont malgré tout, en commun, de se présenter sans complexe comme des associations communautaires, ce qui ne les empêche pas de participer activement à la vie sociale et de se penser comme des entités chargées de veiller sur les droits de ceux qu'elle représentent ou prétendent représenter, et de les défendre quand ils leur paraissent menacés. Cela n'a rien de

[10] « So every bondman in his own hand bears / The power to cancel his captivity », SHAKESPEARE William, *Jules César,* acte I, scène III (la traduction est de l'auteur).

choquant en soi. Et, d'ailleurs, qui, dans une société démocratique, oserait contester à des individus le droit de se constituer en groupe pour défendre leurs intérêts ? Toujours en prenant la précaution de ne pas les confondre, ni de les rendre équivalents ni surtout de les hiérarchiser, citons comme exemples le Conseil représentatif des institutions juives de France (CRIF), qui date sa création de 1943, dans le cadre de la Résistance, du Conseil représentatif des associations noires de France (CRAN) et du Mouvement des Indigènes de la République, devenu par la suite le Parti des Indigènes de la République (PIR), sans parler du Conseil français du culte musulman, dont la création a été impulsée par l'État[11]. Et quelle que soit l'opinion que l'on puisse avoir de chacune de ces associations, le droit qu'elles ont toutes d'exister est fondamental.

Quelles que soient les critiques que l'on puisse faire aux modes d'action des associations dites « communautaires », en raison de leur plus ou moins grande « radicalité » (mesurée selon les lieux depuis lesquels sont émises les critiques), quel que soit leur degré assumé ou non de « communautarisme », quelle que soit leur représentativité réelle, il est indéniable que ces associations et leurs membres revendiquent ouvertement leur appartenance à un groupe défini à partir de certains aspects de l'identité multiple de leurs membres, des aspects subjectivement survalorisés. Il n'empêche qu'un tel phénomène traduit un besoin d'auto-affirmation des groupes minoritaires victimes des assignations identitaires. Il s'agit indiscutablement d'un moment de « repli identitaire », cependant nécessaire pour contraindre les groupes dominants dans la société à reconnaître le droit des groupes discriminés à être acceptés comme une composante à part entière de cette société, de manière à permettre à tous leurs membres l'épanouissement de toutes les facettes de leur identité multiple. Le but, conscient ou non, avoué ou non, de ce « repli identitaire » est donc l'épanouissement des identités multiples de ceux qui sont cantonnés dans des ghettos sociaux et assignés à des formes mutilées de leur identité multiple. La fin des assignations identitaires couronnerait la réussite d'une telle stratégie ; une sorte d'implosion du « mouvement identitaire » provoqué par son inefficacité marquerait son échec. Dans ce dernier cas, tôt ou tard les luttes reprendraient, sauf à imaginer l'hypothèse extrême de la disparition du groupe discriminé, soit parce que la société dominante l'aurait totalement absorbé, soit parce qu'elle aurait « réussi »

[11] D'ailleurs, ne serait-il pas salutaire de se demander pourquoi la question des revendications des minorités organisées ne sont mal perçues, surtout dans la société française, que lorsqu'elles concernent les questions liées à la religion, à la nationalité (étrangère) ou à « l'ethnie », à la couleur de la peau, alors que de puissants groupes de pression ont pignon sur rue, notamment dans le domaine économique ? Serait-ce une provocation de s'interroger publiquement sur le fait de savoir si le Mouvement des entreprises de France est ou non une organisation « communautaire », voire « communautariste », pratiquant un « repli identitaire » tel, qu'il est devenu autiste face à la situation réelle du reste de la société ? Et, curieusement, les revendications des syndicats de salariés sont souvent taxées de « corporatistes »… Fermons la parenthèse, car nous débordons de notre sujet.

un « génocide parfait » en exterminant la totalité du groupe visé, suite au durcissement des rapports de force dans la société et comme résultat de l'adhésion de la majeure partie, voire de la totalité, des groupes dominants à une logique de « repli identitaire ».

Par ailleurs, il convient de signaler que, face aux luttes des groupes discriminés, des secteurs de la société dominante, plus ou moins importants selon les moments et le rapport de force social, tentent de s'opposer aux luttes contre les discriminations en pratiquant eux aussi un « repli identitaire » qu'ils qualifient de « défensif ». La plupart du temps, de tels mouvements « identitaires » se posent en défenseurs d'une « identité majoritaire » jamais clairement définie, mais en tout cas figée dans le temps, considérée comme immuable et, bien entendu, « naturalisée ». Ils agissent en prônant le maintien des « traditions », en mythifiant un passé pseudo-historique et des symboles détachés de l'histoire réelle de la société. Souvent ils n'hésitent pas à faire appel aux provocations ouvertes, comme c'est le cas, en France, des groupes – dont volontairement nous ne citons pas les noms – qui tentent d'organiser des opérations dites « saucisson pinard » dans des quartiers où vivent des populations musulmanes pratiquantes.

Sans doute, la stratégie du renversement du stigmate comporte-t-elle des risques d'échec et d'isolement progressif du groupe discriminé, mais, sans doute également, et l'histoire le démontre, cette logique stratégique peut-elle contribuer de façon décisive à la fin des discriminations, notamment quand elle parvient à conjuguer la lutte spécifique du groupe avec celles des autres groupes soumis à des processus de stigmatisation et avec les luttes plus générales, sociales, économiques et politiques de l'ensemble des classes dominées.

« Eux » *versus* « Nous » : un faux dilemme identitaire

Quoi qu'il en soit, la fin des discriminations, des stigmatisations et des rejets passe forcément pas le dépassement des rapports de domination, une condition nécessaire mais pas suffisante, car, en la matière, d'autres facteurs sont à l'œuvre.

Cette question est indissolublement associée à celle du rapport à l'Autre, que celui-ci soit l'Autre individuel (« il » – « elle » / « je ») ou qu'il soit l'Autre collectif (« eux » / « nous »). Et, dans cette question du rapport à l'Autre, deux pièges majeurs sont à éviter, nous semble-t-il.

Le premier réside dans la tentation de nier la différence, ce qui revient à refuser le fait que chaque individu (et que chaque groupe) est une entité irréductible à toute autre. La volonté de nier la différence est fortement liée à la peur du conflit, une peur souvent irrationnelle alimentée par la crainte de l'inconnu, du méconnu. Certes, la différence et le

conflit peuvent faire peur, mais seulement si nous considérons que toute différence est conflictuelle et que tout conflit ne peut se résoudre que par l'anéantissement de l'une des parties. Or toute différence n'est pas forcément conflictuelle – les rapports de complémentarité sont là pour nous le prouver – et tout conflit ne se résout pas forcément par la disparition d'une partie au profit de l'autre.

La négation de la différence peut aussi conduire à une sorte d'universalisme de salon, qui, sous prétexte de l'unicité de l'espèce humaine, finit par vouloir imposer, consciemment ou inconsciemment, à l'humanité tout entière, les valeurs et les critères de groupes dominants, majoritaires ou minoritaires, selon une logique de suprématie culturelle des dominants. Bien entendu, être prévenu contre une telle logique n'implique pas la négation de la dialectique féconde liant le spécifique à l'universel, le premier n'étant pas dilué dans le second, le second n'anéantissant pas le premier. L'art de la vie en société, et de la politique donc, est justement de faire en sorte que les conflits se résolvent par leur dépassement au profit de la plus large majorité, sinon de tous, ce qui n'est possible, nous semble-t-il, que dans une société où tout rapport de domination aura été aboli. Un rêve peut-être, mais auquel, pensons-nous, il ne faut pas renoncer et qui doit rester le but de toute action politique révolutionnaire. En attendant, il ne s'agit naturellement pas de se réfugier derrière l'illusion du « tout le monde il est beau, tout le monde il est gentil » pour nier l'existence de conflits dans la société, notamment les conflits de classe.

Le deuxième piège enfonce ses racines dans le vieux mythe – oh combien politique ! – qui pose la vie comme un combat permanent pour la survie, un combat qui se déroule dans une société divisée en « gagnants » et « perdants », un combat où, en fin de compte, domine l'instinct vital, qui prime sur la raison et qui se passe de tout raisonnement éthique, la seule chose vraiment importante étant la « victoire ». Selon une telle conception du monde, une conception binaire, « il » – « elle » et « je », « eux » et « nous » sont radicalement opposés et ne peuvent coexister, l'existence de l'un étant incompatible avec celle de l'autre, du moins dans le même espace. Certains, se voulant « modérés », prônent une existence concomitante, mais radicalement séparée dans l'espace, ce que l'on appelle couramment l'apartheid… Cela relève de l'illusion, car une telle conception du monde, de la vie et de la société, implique forcément la volonté d'expansion, de domination, dans une logique impériale. Un tel mode de pensée nie l'unicité de l'espèce humaine, hiérarchise les individus, les groupes humains (les « ethnies », les « races »), toujours, bien entendu, en plaçant en haut de la pyramide le groupe où ce mode de pensée a germé. Cette manière d'envisager la « question humaine » engendre les théories d'un combat permanent entre le « bien » (« nous ») et le « mal » (« eux »), le

« choc des civilisations », la « mission civilisatrice » du groupe d'appartenance, configurant un regard sur l'Autre qui, par définition, est au mieux condescendant, au pire méprisant. Il s'agit là d'une vision du monde belliciste, qui fait reposer la vie en société sur un faux dilemme, celui du « conflit identitaire » inéluctable entre « eux » et « nous », en partant d'une conception selon laquelle les identités possèdent un noyau figé, immuable dans le temps et dans l'espace qui ne peut être préservé que par le refus de l'identité d'autrui. Ce système de pensée exclut la transformation des identités au moyen des échanges dialectiques, y compris conflictuels, avec l'identité de l'Autre.

Si nous n'adhérons pas à une telle conception de la société et de l'espèce humaine, il nous faut admettre que « eux » et « nous » sont deux moments d'une même humanité, que nous sommes toujours un « eux » d'un « nous » et le « nous » d'un « eux » et ce de façon variable dans le temps et dans l'espace. Nous savons que, jusqu'à nos jours, dans certains pays de montagne, « l'étranger » est celui qui vient de la vallée d'à-côté. En soi cela n'est pas un problème, car l'étranger est celui qui nous est étrange, celui que nous ne connaissons pas, que nous méconnaissons. Le problème surgit à partir du moment où nous percevons l'étranger non plus comme un autre nous, mais comme un être radicalement opposé à nous, comme un danger pour nous, comme une menace. Face à l'étranger, il est indispensable de prendre conscience du fait que nous sommes aussi étrangers pour lui qu'il l'est pour nous. Le dépassement de cette « étrangeté » mutuelle passe obligatoirement par la connaissance réciproque, et cette connaissance passe par la reconnaissance de l'étranger comme un autre nous-mêmes, auquel nous devons le même respect humain que nous exigeons de lui. Naturellement, ce sont là des conditions nécessaires, mais loin d'être suffisantes.

« Diaspora », métamorphoses d'un terme

Mohamed SAKI

Nous considérons, dans ce chapitre, les mutations d'un des concepts à l'aide duquel les questions de migration, de mobilité, de territoires et d'identité sont parfois appréhendées, à savoir le concept de « diaspora ». Nous montrerons comment la définition classique de la diaspora – qui établit un lien presque consubstantiel entre un groupe et un territoire des origines et qui présuppose une dispersion des membres issus de ce territoire – est à la fois, retravaillée et concurrencée par de nouvelles définitions qui rendent davantage compte de la mobilité et des mouvements migratoires, volontaires ou forcés, dans un monde globalisé et de plus en plus mis en lien et en réseau par les médias électroniques. Il s'agira de montrera que les recherches récentes portant sur la question de la diaspora tendent à récuser les conceptions « fixistes » du terme et conçoivent la diaspora en des termes plus dynamiques. Elles s'intéressent aux logiques et aux processus – socio-économiques, identitaires, etc. – qui les sous-tendent en intégrant les attributs habituels du paradigme classique de la notion de diaspora, c'est-à-dire l'importance de la mémoire collective, l'importance des racines, la conscience douloureuse de la séparation d'un territoire des origines, etc., et en y ajoutant d'autres traits, tels que la bifocalité culturelle, la multi-appartenance, l'hétérogénéité des groupes, la fluidité des identités, etc.

Nous commencerons, dans un premier temps, par montrer l'évolution des définitions de la notion de « diaspora » ; dans un deuxième temps, nous verrons comment les approches postcoloniales et postmodernes ont refaçonné cette même notion. Dans un troisième temps, nous comparerons « diaspora » et « communauté transnationale », terme avec lequel celui de diaspora entre en concurrence parfois, afin de souligner ce qui les distingue et à quelles réalités migratoires et socioculturelles chacun des termes renvoie. Enfin, nous montrerons comment les Nouvelles Technologies de la Communication (désormais, les NTC) participent activement à une nouvelle métamorphose de la notion de « diaspora ».

Qu'est-ce qu'une diaspora ?

Étymologiquement, le mot diaspora dérive du verbe grec composé *diasperein*, qui signifie disséminer ou disperser[1]. Diaspora est l'un des termes les plus largement associé à l'idée de l'exil et de l'éloignement d'un foyer des origines et cette large diffusion concourt à le rendre à la fois familier et difficile à cerner avec précision. Le concept de diaspora a fait l'objet de plusieurs (re)définitions qui ont tenté de saisir sa spécificité, sa complexité et de rendre compte de ses constantes mutations et métamorphoses. Chaque (re)définition infléchit le champ de discipline dans le cadre duquel elle est élaborée ; en effet, les géographes, les politologues, les sociologues ou les anthropologues ne partent pas des mêmes prémisses épistémologiques pour définir ce qu'est une diaspora[2].

La conception classique de la diaspora est fondée sur l'expérience du peuple juif après son exil de Babylone (587-538 av. J-C.) et sa dispersion géographique après la destruction du Second Temple de Jérusalem. Selon cette définition, la diaspora signifie un exil sous la contrainte, et cela détermine le rapport particulier et solide entre un groupe minoritaire et un foyer des origines. De plus, ce paradigme classique de la diaspora subsume la prégnance d'une mémoire collective, l'absence d'une assimilation intégrale dans les sociétés d'accueil et, corollairement, la prégnance du mythe du retour[3]. Par conséquent, dans cette définition classique de la diaspora, les questions des racines, de la conscience douloureuse de la séparation d'un foyer des origines et de la dispersion géographique occupent une place cruciale. Par ailleurs, cette conception classique accorde également une grande importance aux liens intemporels et invisibles entre les membres d'une même diaspora même s'ils ne se sont jamais rencontrés.

Les nombreuses définitions du terme diaspora et ses multiples théorisations sont corrélatives, dans une grande mesure, aux diverses formes que prennent les mouvements migratoires depuis quelques décennies maintenant. Ces mouvements ont rendu le paradigme classique de la diaspora, sinon caduque, du moins relativement inapproprié, lui faisant perdre sa force analytique, d'où la nécessité de le repenser et de l'affiner afin de le rendre plus opératoire.

Pour James Clifford toute diaspora se caractérise par la prégnance d'un sentiment de déracinement, par la réalité d'une dispersion géographique, par l'importance des mythes des

[1] BROWN Judith. M., *Global South Asians: Introducing the Modern Diaspora*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006, p. 3 ; BOILLET Pierre-Yves., BARAT Claire, et COSTANZI Michaella., *Les diaspora grecques, thème d'histoire*, Paris, Dunod, 2012, p. 1.
[2] BOILLET P.-Y., BARAT C., et CONSTANZI, M., *Les diaspora grecques, thème d'histoire*, *ibid*. p. 2.
[3] SAFRAN William, « Diasporas in Modern Societies: Myths of Homeland and Return », *Diaspora* 1/1, 1991, p. 83 -99.

origines, de la mémoire collective, du sentiment d'aliénation dans la société d'accueil, du désir du retour au foyer des origines, etc.[4].

La définition de Clifford n'est pas trop différente de celle de William Safran qui considère que les traits définitoires de la conception classique de la diaspora sont : 1) la dispersion et l'éloignement d'un foyer des origines, 2) la prégnance d'une mémoire collective, 3) l'absence d'intégration dans le pays d'accueil, et 4) la persistance du mythe du retour[5]. Robin Cohen reprend une grande partie des traits définitoires identifiés par William Safran et James Clifford et les étoffe. Ainsi, la diaspora se perçoit, dans bien des cas, comme le prolongement dans le présent et dans un ailleurs géographique du foyer des origines ; un foyer des origines idéalisé et auquel les sujets diasporiques sont toujours, d'une façon ou d'une autre, attachés. La mémoire collective entretenue et transmise de génération en génération consolide la conscience chez les sujets diasporiques de partager un destin commun et une mémoire collective douloureuse car elle perpétue un traumatisme originel. Enfin, et pour toutes ces raisons, le rapport avec le pays d'accueil est complexe et parfois conflictuel[6]. Toutefois, souligne Robin Cohen, malgré ces traits communs, le terme diaspora renvoie à des réalités différentes et des catégories et il appelle à être affiné davantage. Aussi, il a dégagé cinq types de diaspora :

1. les diasporas de victimes (« africaine », « arménienne », etc.) ;
2. les diasporas de main-d'œuvre (« indienne », « algérienne », etc.) ;
3. les diasporas impériales (« britannique », etc.) ;
4. les diasporas marchandes (« chinoise », « libanaise », etc.) ;
5. les diasporas culturelles (« caribéenne », etc.)[7].

Comme nous pouvons le voir, en dépit de son caractère protéiforme et de sa plasticité, il existe un ensemble de traits communs aux diverses définitions du paradigme classique de la diaspora. Le terme entend décrire et expliquer comment un groupe humain, vivant l'expérience de l'exil et de l'éloignement, s'emploie à maintenir des liens avec un foyer des origines, à supporter et même à surmonter la douloureuse expérience de la séparation et à garder le sens d'un soi transhistorique. Ce paradigme classique rend compte, en somme, de la multipolarité et de *l'interpolarité*[8] des sujets diasporiques dont l'un des ciments est une

[4] CLIFFORD James, « Diasporas », *Cultural Anthropology*, Vol. 9, No. 3, 1994, p. 302-338, p. 305.
[5] SAFRAN W., « Diasporas in Modern Societies: Myths of Homeland and Return », *op. cit.*, p. 83-4.
[6] COHEN Robin, *Global Diasporas. An Introduction*, London, Routledge, 2008, p. 161-2.
[7] *Ibid*.
[8] MA MUNG Emmanuel, *La Diaspora chinoise, géographie d'une migration*, Paris, Ophrys, 2000, p. 117.

mémoire collective entretenue en permanence à travers de nombreuses célébrations et commémorations. La diaspora se considère alors comme l'extension de la culture ou du pays des origines autant que comme une communauté imaginée[9] qui réinvente et renégocie constamment et simultanément ses liens avec le foyer des origines et la société d'accueil. Tsagarousianou estime ainsi que les diasporas : « Ne devraient pas être considérées comme des communautés données, des extensions logiques, bien que déterritorialisées d'un groupe ethnique ou national ; elles devraient être considérées comme des communautés imaginées, qui sont reconstruites et réinventées en permanence[10]. »

Cependant, la définition classique du terme diaspora n'est plus pertinente et elle a perdu une grande partie de sa capacité analytique ; le terme tend à renvoyer, de nos jours, à différentes catégories de personnes éloignées de leurs foyers d'origine et dispersées géographiquement, tels que les expatriés, les réfugiés politiques, les immigrés, les minorités ethniques, etc. Il tend, également, à être de plus en plus utilisé par différents groupes pour s'auto-désigner, notamment lorsqu'ils sont engagés dans des stratégies de revendications identitaires, culturelles et politiques[11].

Un autre écueil majeur des diverses tentatives d'élaboration d'une définition unique et opératoire du terme diaspora est la référence à un idéal type, à un groupe diasporique qui illustrerait les divers traits considérés comme consubstantiels à toute diaspora. De telles définitions par trop normatives ont souvent comme incidence de considérer tel ou tel groupe comme plus ou moins diasporique selon qu'il possède ou non tous les traits *définitoires* de la diaspora.

Afin d'éviter cet écueil normatif et ces impasses théoriques, Clifford insiste sur la nécessité de ne pas confondre les théories de la diaspora, les discours diasporiques et les expériences diasporiques historiques[12]. De plus, James Clifford signale que l'un des biais de ces visions normatives est qu'elles sont élaborées du point de vue des États-nations à travers le prisme d'idéologies assimilationnistes. Pour Clifford, les États-nations construisent des

[9] ANDERSON Benedict, *Imagined communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London, Verso, 1991.
[10] TSAGAROUSIANOU Roza, « Rethinking the Concept of Diaspora: Mobility, Connectivity and Communication in a Globalised World », Westminster Papers in Communication and Culture, 1(1), p. 52–65, p. 54. http://doi.org/10.16997/wpcc.203, 2004, consulté le 19 juillet 2016. (Notre traduction)
[11] BRUBAKER Rogers, « The "Diaspora" Diaspora », *Ethnic and Racial Studies*, 28: 1, 2005, p. 12. SAFRAN W., « Diasporas in Modern Societies: Myths of Homeland and Return », *op. cit.*
[12] CLIFFORD James, *Routes: Travels and Translation in the Late Twentieth Century*, Cambridge, Harvard University Press, 2007, p. 244.

récits collectifs qui peuvent intégrer les immigrés, après deux ou trois générations, mais pas les sujets diasporiques, qui resteront toujours à la marge d'un soi collectif[13].

De plus, il y a dans ces définitions normatives du terme « diaspora » le risque de glisser dans une forme de « primordialité » car elles sont, majoritairement, indexées sur une vision sédentariste des groupes et de l'histoire des hommes. En effet, outre les images de mobilité géographique et de dispersion spatiale qu'il évoque, le terme est aussi associé à l'illusion de la substance[14] eu égard à l'importance accordée aux racines, aux notions d'appartenances ethnique et nationale ou à la perpétuation de certaines *Weltanschauungen*. Les définitions classiques de la diaspora postulent l'universalité d'un type de rapport au territoire géographique qui ferait de tout autre type de rapport, comme celui des Roms par exemple, une anomalie et / ou un choix par défaut ou un choix sous la contrainte. Cela rend difficile, par conséquent, toute tentative de saisir la différence de nature entre les groupes culturels et ethniques qui subissent la déterritorialisation et qui sont poussés vers l'exil, et ceux qui assument leur déterritorialisation comme un mode d'existence à part entière[15].

Rogers Brubaker récuse cette conception normative du terme et invite à éviter l'écueil de toute approche substantialiste de la diaspora ; il rappelle que ce terme est mobilisé par différents groupes culturels ou ethniques pour formuler des revendications, mobiliser des énergies, etc. Davantage qu'une étiquette qui fige un groupe humain dans une identité immuable, le terme renvoie, selon Rogers Brubaker, à une pratique et des choix pragmatiques et stratégiques[16].

Martin Sökefeld souligne, également, le risque de l'essentialisation inhérent à la conception classique de la diaspora et sa propension à réifier les notions de racines d'appartenance[17] ; afin d'éviter l'écueil substantialiste de cette définition, il nous invite à voir dans la diaspora le résultat d'un processus sociohistorique de constructions identitaires. Une diaspora est, selon lui, avant tout une construction discursive d'une communauté imaginée et transnationale se caractérisant par une grande plasticité. Elle est le produit d'un processus dynamique de re-création d'un soi collectif et transhistorique[18]. Sökefeld considère, par

[13] CLIFFORD J., « Diasporas », *op. cit*. p. 306.
[14] DUFOIX Stéphane, « Chronique bibliographique : l'objet diaspora en question », *Cultures & Conflits* [En ligne], 33-34 | printemps-été 1999, mis en ligne le 16 mars 2006, http://conflits.revues.org/495, consulté le 30 mai 2016.
[15] OKELY Judith, « Deterritorialised and Spatially Unbounded Cultures within Other Regimes », *Anthropological Quarterly*, 76(1), 2003, p. 159 - 151-164.
[16] BRUBAKER R., « The "Diaspora" Diaspora », *op. cit.* p. 12.
[17] SÖKEFELD Martin, « Mobilizing in Transnational Spaces: A social Movement Approach to the Formation of Diaspora », *Global Network*, 6(3): 2006, p. 265-84, p 267.
[18] *Ibid*. p 268.

conséquent, que les sentiments d'appartenance, d'attachement à un foyer des origines et l'idée même de ce dernier ne doivent pas constituer la « substance » à partir de laquelle les diasporas, comme tout autre groupe, sont conçues et pensées.

Cette conception de la diaspora permet de jeter un éclairage nouveau sur les usages stratégiques qu'en font différents acteurs sociaux pour se positionner vis-à-vis d'autres acteurs sociaux dans les pays d'accueil ou dans les foyers des origines[19]. Certes, le terme désigne une réalité culturelle et historique mais il n'en demeure pas moins vrai que cette réalité est aussi le résultat d'une construction discursive et d'un acte performatif puisque désigner un groupe ou se désigner en tant que « diaspora » est, en fin de compte, instituer ou s'instituer en tant que tel, par opposition à un groupe qui ne l'est pas.

Diaspora et postcolonialisme

Comme nous l'avons vu, le terme de diaspora, loin de désigner une réalité tangible, fait l'objet de multiples redéfinitions et de nouvelles théorisations. Cela est d'autant plus vrai que : « Pendant les trente dernières années, la notion de diaspora a joui d'une grande popularité dans le domaine des études postcoloniales, des migrations et de la globalisation[20]. »

Les approches postcoloniales et postmodernistes de la question de la diaspora ne mettent pas l'accent sur l'impossible intégration du sujet diasporique dans la société d'accueil ; elles montrent que l'opposition entre assimilation, ou refus d'assimilation, et intégration est dans une large mesure caduque. Ces approches mettent en évidence non pas le repli sur une particularité ou une distinction culturelle, mais plutôt de nouvelles formes d'innovations culturelles. Elles insistent sur les possibilités qu'ont les sujets diasporiques de dépasser des oppositions binaires et de construire de nouvelles scènes identitaires qui permettent des appartenances multiples, sans ancrages dans un ici et un ailleurs simultanément.

En effet, du point de vue des approches postcoloniales, la diaspora n'est pas forcément synonyme d'une dispersion subie et d'un arrachement tragique à un foyer des origines. Les nouvelles formes de mobilités et de migrations

[19] VICKEN Cheterian « Histoire, mémoire et relations internationales : la diaspora arménienne et les relations arméno-turques », *Relations internationales* 1/2010 (n° 141), p. 25-45, http//:www.cairn.info/revue-relations-internationales-2010-1-page-25.htm, consulté le 10 septembre 2016.

[20] CLIFFORD J., *Routes: Travels and Translation in the Late Twentieth Century*, Cambridge, Harvard University Press, 2007, p. 247.

« … remettent en question l'idée même de « chez soi » et de « société d'accueil »… Les formes unidirectionnelles des mouvements [de populations] – « migrer vers » ou « revenir de » – sont remplacées, de nos jours, par des flots transversaux et asynchrones. Cela englobe les visites, les études, le travail saisonnier, le tourisme, davantage que la migration familiale, l'installation permanente et l'adoption de citoyennetés exclusives[21]. »

La diaspora est un concept opératoire qui permet de repenser, selon Stuart Hall, les logiques de domination du discours colonial et de récuser les entreprises intellectuelles et idéologiques qui réifient la condition des sujets diasporiques en leur attribuant un statut et un rapport immuables avec un pays des origines :

« Diaspora ne renvoie pas à ces tribus éparpillées et dont l'identité ne peut être préservée que par référence à un certain foyer d'origine sacré auquel elles doivent retourner à tout prix, y compris jeter les gens à la mer, si besoin est. Cela correspond à une forme d'ethnicité datée, impérialiste et hégémonique[22]. »

Favorisant la mobilité et la fragmentation des parcours et des identités culturelles et individuelles, les approches postmodernes et postcoloniales valorisent la fluidité culturelle qu'elles opposent aux fétichisations des frontières et des définitions essentialistes et ontologisantes des identités qu'elles véhiculent. Elles célèbrent des diasporas mobiles, hybrides et créolisées, en permanente réinvention et dont la forme paradigmatique la plus accomplie s'incarne dans les Caraïbes.

Dans *The Black Atlantic*[23], Paul Gilroy s'intéresse à ce qu'il appelle les « diasporas culturelles » qui prémunissent, selon lui, contre les absolutismes ethniques et l'illusion des cultures pures. L'existence même d'une diaspora culturelle doit nous faire saisir l'importance de l'hybridité culturelle et son caractère inclusif et anti-essentialiste. Dans *Against Race*, Paul Gilroy estime que le concept de diaspora, qui est incompatible avec les formes de pensées nationalistes ou racistes, permet, en outre, de reconsidérer l'idée de l'identité en tant qu'une

[21] COHEN R., *Global Diasporas. An Introduction, op. cit*. p 20.
[22] HALL Stuart, « Cultural Identity and Diaspora » *in* Patrick Williams and Laura Chrisman (dir.) *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory. A Reader*, New York, Harvester-Wheatsheaf, 1994. p. 392-403, p. 402.
[23] GILROY Paul, *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*, Cambridge : Harvard University Press, 1993.

réalité close et définitivement figée, et met en évidence, au contraire, sa permanente reconfiguration[24].

Homi Bhabha, de son côté, insiste sur l'importance et la légitimité de la bi-localité culturelle de la diaspora et sur son caractère fondamentalement transnational, pour ne pas dire anti-national. La bi-localité culturelle fait que le sujet diasporique se situe dans un espace interstitiel qui se trouve à la jonction de ses cultures passées et présentes. Ce positionnement interstitiel l'« immunise », en quelque sorte, contre la tentation de la fixité et agit comme un liant entre les identifications figées. De plus, la bi-localité culturelle et l'hybridité du sujet diasporique mettent en évidence le caractère arbitraire et historique de toute frontière et appartenance identitaire ; elles maintiennent les différences entre les sujets diasporiques ou non diasporiques « sans aucune hiérarchie implicite ou imposée[25] ».

En somme, les approches et les théories postcoloniales conçoivent les diasporas comme des espaces liminaux où les identités se redéfinissent, se réarticulent et se nourrissent de différentes sources et influences, des espaces où coexistent des formes d'appartenance nationales classiques et des formes transnationales plus mouvantes et plus inclusives[26]. En effet, elles tendent à célébrer des sujets diasporiques hypermobiles et « globalisés », qui se situent dans :

> « Une zone frontalière où se déroulent les formes d'interaction les plus dynamiques et où les notions d'ethnicité et de nation demeurent séparées… [Elles] sont situées dans le domaine de l'hybride, c'est-à-dire dans le domaine des régimes transculturels et des régimes qui sont affectés socialement et culturellement[27]. »

Les approches postcoloniales s'attaquent clairement aux fictions imprégnées de nostalgie pour un foyer des origines perdu et aux traumatismes insurmontables que cette perte a provoqués dans la psyché des sujets diasporiques. De surcroît, elles insistent sur un processus de sémiose sociale à travers laquelle une tribu interagit avec d'autres cultures sur une longue période ce qui finit par créer une diaspora. Contrairement à la représentation

---

[24] GILROY P., *Against Race: Imagining Political Culture Beyond the Color Line*, Cambridge : Harvard University Press : Cambridge, 2000, p. 123 -125.

[25] BHABHA Homi, « Locations of Culture », in D.H. RICHTER (dir.), *The Critical Tradition*, 2nd ed., Boston, Bedford Books, 1998, p. 1331-1344.

[26] MATTELART Tristan, « Les diasporas à l'heure des technologies de l'information et de la communication : petit état des savoirs », *tic&société* [En ligne], Vol. 3, n° 1-2 | 2009, http://ticetsociete.revues.org/600, consulté le 30 mai 2016.

[27] MISHRA Vijay, *The literature of the Indian Diaspora. Theorizing the Diasporic Imaginary*. London, Routledge, 2007, p. 6.

largement répandue et qui entretient la fiction d'un passé héroïque et d'un territoire lointain, la vraie histoire des diasporas est toujours contaminée par les processus sociaux qui régissent l'existence de ces mêmes diasporas[28].

En outre, les perspectives postcoloniales s'intéressent non seulement à la diaspora en tant que telle mais aussi à la diasporisation, c'est-à-dire au caractère dynamique d'un processus historique, social et culturel en perpétuel mouvement. Le caractère dynamique de ce concept infléchit et informe la façon de percevoir la question des mobilités migratoires et des installations provisoires ou durables dans des sociétés d'accueil. En effet, la diasporisation implique que le risque d'essentialisation et de figement des catégories sociales que peut comporter le terme de diaspora est, sinon évité, du moins contourné.

Le concept de diasporisation incite, en outre, à repenser la définition classique de la diaspora, c'est-à-dire à ne pas la considérer comme un tout homogène au sein duquel les différences et les divergences sont gommées et lissées. En raison de leur volonté de se défaire des tentations « fixistes » et « substantialistes » de la définition de la diaspora, les approches postcolonialites et postmodernistes insistent sur la dimension dynamique – ou diasporisation – qui caractérisent les diasporas culturelles. Elles laissent ainsi toute latitude au sujet diasporique de se positionner, ou non, dans un grand récit identitaire et d'établir des liens solides et vitaux avec un foyer des origines. Ces approches postcoloniales et postmodernistes entendent ainsi transcender l'opposition entre assimilation et repli identitaire, et décrire des réalités mouvantes dans les sujets diasporiques qui occupent des espaces interstitiels. Ils négocient, en permanence, leur relation avec leur foyer d'origine, les groupes ethniques et / ou religieux auxquels ils appartiennent et les cultures majoritaires des foyers d'accueil.

Diaspora et communautés transnationales

Ainsi**,** le terme diaspora est loin d'être transparent ; il renvoie à des situations historiques et à des réalités socioculturelles variées. Sa plasticité est telle qu'il est souvent utilisé pour renvoyer à presque toutes les formes que prennent la dispersion géographique d'un groupe humain et l'éloignement du foyer des origines. Cependant, les différentes redéfinitions que nous avons considérées plus haut cherchent toutes à conserver au terme sa puissance analytique et à ne pas l'appliquer à toutes les formes de mouvements transfrontaliers. Elles prennent en ligne de compte, dans ce cas, la différence entre le

[28] *Ibid*. p. 7

paradigme classique auquel renvoie le terme et les situations de migrations et de mobilités géographiques contemporaines.

Le terme de diaspora connaît, non seulement, des redéfinitions et des théorisations nouvelles, mais il entre également en concurrence avec de nouveaux termes qui cherchent à saisir la spécificité des nouveaux visages des mouvements migratoires et de la mobilité des populations. L'un de ces termes est « communauté transnationale », définie comme une communauté composée « d'individus ou de groupes établis au sein de différentes sociétés nationales, qui agissent à partir des intérêts et des références communs (territoriaux, religieux, linguistiques), et qui s'appuient sur des réseaux transnationaux pour renforcer leur solidarité par-delà les frontières nationales [29]».

L'une des différences fondamentales entre une diaspora et une communauté transnationale réside dans le caractère même de la migration – volontaire ou contrainte – et dans la possibilité ou non du retour au foyer des origines. Par ailleurs, si le paradigme classique de la diaspora s'appuie sur une expérience de l'exil contraint qui a préexisté la création des État-nations, le terme « communauté transnationale » est conçu par référence à l'État-nation. Selon Michel Bruneau, la communauté transnationale « constitue un nouvel espace de socialisation qui repose sur des réseaux transnationaux qui relient pays d'origine et pays de résidence, favorisant la participation des immigrés à la vie des deux espaces nationaux[30]». Par conséquent, contrairement au sujet diasporique, le sujet transnational parviendrait à maintenir des relations avec le pays d'origine au-delà des frontières et il vivrait dans le champ social créé entre le pays d'installation et le pays d'origine. En effet, nous rappelle Michel Bruneau, il existe une véritable différence de nature entre diaspora et communauté transnationale :

> « La première [la diaspora] a une existence propre, en dehors de tout État, s'enracine dans une culture forte (religion, langue…) et des temps longs ; elle a créé et développé ses réseaux communautaires et associatifs. La seconde est née de migrations de travailleurs qui conservent leurs bases familiales dans l'État-nation d'origine et circulent entre cette base et un ou plusieurs pays d'installation. Ils conservent un

[29] BRUNEAU Michel, *Diasporas et espaces transnationaux*, Paris, Anthropos (Collection « Villes-Géographie »), 2004, p. 2.
[30] *Ibid*.

ancrage fort sur leur lieu même d'origine et aussi un lien de citoyenneté ou institutionnel avec leur pays d'origine[31]. »

Le sujet occupe donc un espace transnational qui se caractérise par un ensemble de liens relativement stables, denses et durables, qui se maintiennent à travers les frontières d'États souverains. Cet espace transnational est soutenu et renforcé par un réseau d'organisations qui permet et encourage la fluidité des circulations des êtres et des biens entre deux États. Thomas Faist souligne une autre différence entre diaspora et communauté transnationale ; le premier concept renvoie à la construction d'une identité socioculturelle intangible à travers le processus de migration alors que le second a trait principalement à des relations socio-économiques ancrées dans des mouvements transfrontaliers récurrents[32]. Cela n'est guère étonnant puisque le terme communauté transnationale a été élaboré dans le domaine des études sur l'immigration qui s'intéressent plus particulièrement au rôle que jouent les migrants en tant qu'acteurs du développement économique. Le terme met en évidence l'apport économique des migrants et leur participation active dans l'économie de leur pays d'origine. Il met en lumière le rôle joué par ses « micro-agents » économiques en les distinguant des « macro-agents » telles que les entreprises multinationales ou transnationales[33].

Diasporas numériques et *homing desire*

Avec les NTC, on constate l'émergence et le foisonnement de nouveaux termes et de nouvelles dénominations qui cherchent à saisir les contours de la mobilité des groupes humains et ses nombreuses évolutions. Ainsi, des termes tels que e-diasporas[34], nomades connectés[35], migrant connecté[36] s'emploient à jeter un éclairage nouveau sur le rapport entre dispersion et mobilité géographiques et connectivité électronique ; de tels termes entrent, bien entendu, en concurrence avec diaspora et participent activement à sa redéfinition.

---

[31] *Ibid*. p. 3
[32] FAIST Thomas, « Diaspora and Transnationalism: What Kind of Dance Partners? » in Rainer BAUBÖCK et Thomas FAIST (dir.) *Diaspora and Transnationalism: Concepts, Theories and Methods*, Amsterdam, Amsterdam University Press 2010, p. 9.
[33] *Ibid*., p. 13-14.
[34] http://www.e-diasporas.fr, consulté le 17 mai 2016.
[35] PROULX Serge, « Des nomades connectés : vivre ensemble à distance », HERMÈS 51, 2008, http://hdl.handle.net/2042/24190, consulté le 20 juillet 2016.
[36] DIMINESCU Dana, « Le migrant connecté : pour un manifeste épistémologique », *Migrations Société*, n° 102, novembre-décembre, 2005, p. 275-293.

Les NTC jouent un rôle considérable autant dans le renforcement des liens du sujet diasporique avec d'autres sujets diasporiques ou avec son foyer des origines que dans la construction de nouveaux liens jusque-là impossibles avec les moyens de communications traditionnels[37]. Effectivement, les nouveaux moyens de communication facilitent la création de « sphères publiques alternatives », des espaces d'identification et de solidarité où la consolidation du lien avec le foyer des origines se rejoue et se renégocie en permanence. Ces nouveaux moyens de communication désenclavent, en quelque sorte, les sujets diasporiques et leur permettent d'entrer en contact avec les multiples groupes ou communautés auxquels ils sont affiliés. Ainsi, les sujets diasporiques peuvent établir des liens avec ceux qui vivent toujours dans le foyer des origines ainsi qu'avec ceux qui viennent du même foyer des origines et qui sont éparpillés un peu partout dans le monde[38].

Par conséquent, les NTC facilitent l'éclosion de nouveaux espaces d'expression et elles contribuent activement à la formation des consciences diasporiques dans un mouvement d'autoréalisation car elles sont un palliatif à la dispersion et la fragmentation territoriales. Les NTC servent le processus diasporique en permettant à un groupe de sujets diasporiques de proclamer aux yeux du monde son attachement à son foyer des origines en cultivant sa mémoire et en célébrant ses événements culturels et ses fêtes religieuses, afin de pallier la réalité de la « dis-location » géographique, de la bifocalité culturelle et les sentiments de fragmentation et de dispersion qu'elles engendrent nécessairement[39].

Certes, tout comme les anciens modes de communications, les NTC ne résolvent pas la question de l'absence physique du sujet diasporique de son foyer des origines ; toutefois, elles lui font advenir une forme de présence virtuelle, à travers le son et l'image, si l'on pense à Skype entre autres, une réalité dans laquelle le sujet diasporique est présent électroniquement mais absent physiquement[40]. En d'autres termes, l'hyperespace dématérialisé que les NTC créent devient un lieu de prédilection pour des communautés déterritorialisées qui peuvent, à loisir, se créer et se recréer à l'infini. Ces diasporas électroniques peuvent, bien sûr, correspondre à des communautés diasporiques qui existent dans le monde réel et physique comme elles peuvent être purement virtuelles, sans aucun contact physique entre les membres qui les constituent, ou combiner les deux formes de relations.

---

[37] HILLER Harry, H., / FRANZ, Tara, M., « New ties, old ties and lost ties: the use of the internet in diaspora », *New Media & Society, December 2004, 6*, p. *731-752*.

[38] SAKI Mohamed, « Auditoire diasporique et diasporisation dans oumma.com », *Expressions maghrébines*, vol. 13, n° 1, été 2014, p. 95-110.

[39] SCOPSI Claire, « Les sites web diasporiques : un nouveau genre médiatique ? », tic&société [En ligne], Vol. 3, n° 1-2 | 2009, mis en ligne le 12 décembre 2009, http://ticetsociete.revues.org/640, consulté le 20 août 2016.

[40] PADMINI Banerjee et GERMAN Mina, « Migration and Transculturation in the Digital Age: A Framework for Studying the "Space Between" ». *Journal of International and Global Studies, 2* (1) 2010, p. 23-35.

À la déterritorialisation de l'exil et de l'éloignement géographique du foyer des origines, les NTC proposent une reterritorialisation, plus ou moins durable, dans un espace symbolique et alternatif ; elles renforcent aussi une forme de conscience et de solidarité à travers des mécanismes d'identification, en dehors du temps et de l'espace, entre des sujets diasporiques et un foyer des origines. Les NTC sont, à cet égard, l'un des lieux de l'expression et de la concrétisation de ce que Avtar Brah appelle *homing desire.* Elle estime que les diasporas se caractérisent autant par la dispersion géographique et la « dis-location » que par un fort désir de s'installer, de s'ancrer dans un espace qu'elles puissent appeler un « chez soi »[41]. Mais, insiste-t-elle, il ne faut pas confondre « homing desire » et le désir pour un *homeland*. Pour Brah, le désir d'un « chez soi » (*homing desire*) correspond à un désir existentiel d'avoir un espace dans lequel le sujet diasporique puisse s'enraciner afin de ne plus se sentir un être flottant sans ancrage quelque part. Cela explique, nous dit-elle, pourquoi tous les sujets diasporiques n'aspirent pas nécessairement à retourner à leur foyer d'origine (« homeland »), bien qu'une majorité d'entre eux en rêve. Pour beaucoup, le chez soi est un lieu paradoxal ; il est lieu mythique du non-retour dans l'imaginaire diasporique : il est impossible d'y retourner bien qu'il soit possible de visiter le lieu géographique qui lui correspond. C'est aussi un lieu paradoxal car il correspond à l'enracinement local des sujets diasporiques et à leur inscription dans la société d'accueil[42].

Les NTC sont l'un des espaces d'expression du *homing desire* et de cette *lived experience of locality* car elles rapprochent, en quelque sorte, les lieux d'appartenance du sujet diasporique, et elles permettent de concilier sentiment d'exil et sentiment d'appartenance, de ne plus opposer éloignement et proximité grâce à l'effet d'ubiquité qu'elles engendrent. Ainsi, les sujets diasporiques peuvent suivre l'actualité de leur foyer d'origine, partager ses rythmes et ses pulsations, être constamment « branchés » même à distance. Les NTC les aident à résoudre des « contradictions existentielles », à ne pas se sentir « disloqués » entre différentes allégeances et appartenances[43].

Les mouvements migratoires actuels et les dynamiques identitaires qu'ils déclenchent invitent à retravailler et à repenser les termes et les paradigmes tel que diaspora à l'aide desquels ils sont appréhendés et étudiés. Nous assistons à l'accroissement des mobilités, volontaires ou contraintes, de millions de personnes dans le monde et à l'émergence de réseaux transnationaux qui se fondent sur des attaches multiples et qui intègrent des pratiques

[41] BRAH Avtar, *Cartographies of Diaspora: Contesting Identities*, London, Routledge, 1996, p. 182
[42] *Ibid*. p. 192.
[43] SAKI M., « Auditoire diasporique et diasporisation dans oumma.com » *op. cit.*

culturelles variées. Le terme diaspora a été profondément affecté par cette réalité démographique et cette nécessité épistémologique.

Le terme diaspora, nous l'avons vu, a un caractère profondément protéiforme ; il ne désigne plus nécessairement une réalité sociologique, ethnique ou culturelle définitive. L'unité et l'homogénéité de la diaspora sont des postulats davantage théoriques et abstraits que des faits sociologiquement ou culturellement tangibles. Pour Clifford, diaspora n'est que l'un des nombreux termes que l'on a tendance à utiliser pour décrire ces zones de contact entre des nations, des cultures ou des régions.

Par voie de conséquence, toute diaspora est, entre autres et peut-être même principalement, le résultat d'un processus de construction discursive et de positionnement stratégique par rapport autant au foyer des origines qu'au pays d'accueil. Les diverses tentatives de redéfinition du terme diaspora soulignent la nécessité de le percevoir en tant que processus dynamique en perpétuel mouvement et métamorphose, d'où la nécessité de distinguer diaspora de diasporisation. Ce dernier terme nous permet de voir dans le phénomène diasporique une dynamique socioculturelle et non une situation qui fige le sujet diasporique dans un rapport immuable avec le foyer des origines, le sien ou celui de ses ancêtres[44]. Le caractère dynamique du terme est d'autant plus important qu'il nous aide à saisir l'importance des NTC dans l'émergence et les évolutions de différents groupes diasporiques.

Le terme diaspora, malgré sa plasticité et ses métamorphoses, ne peut rendre compte des différentes figures que prennent de nos jours les mouvements migratoires ; d'autres termes entrent en circulation et en concurrence, tels que transnationalisme et communautés transnationales.

[44] SAKI, M. « Auditoire diasporique et diasporisation dans oumma.com » art. cit. p. 97.

Communautés et Sainteté

Jean-Louis BENOIT

Dans la société occidentale contemporaine, les communautés, c'est-à-dire des groupes particuliers, ont tendance à disparaître. Dans un monde globalisé, les individus communiquent par tous les moyens mais sont renvoyés le plus souvent à la solitude du matérialisme et de l'individualisme. Les psychologues distinguent, à la suite d'Anzieu, diverses sortes de groupes[1] : la foule, nombreuse et peu organisée, la bande, moins nombreuse, le regroupement (réunion périodique de personnes autour de l'intérêt de ses membres, par exemple une association), le groupe primaire (de nombre restreint et centré sur une tâche, par exemple une équipe sportive) et le groupe secondaire (plus important, marqué par une organisation élaborée, par exemple l'entreprise). Le nombre des membres et le degré d'organisation du groupe constituent les variables qui permettent de définir ces catégories : « Le degré d'organisation est l'indicateur essentiel de leur mode spécifique de fonctionnement[2]. » En outre les groupes sont caractérisés par des fonctions : la mise en commun d'un but, la définition de frontières (par rapport à d'autres groupes), l'établissement de relations interpersonnelles et de normes d'organisation.

On peut donc se demander à quelles conditions un groupe peut devenir une communauté. La communauté est un groupe où l'individu va se socialiser en développant un fort sentiment d'appartenance : « Les individus participant à un groupe tendent à tisser des liens, à se conformer les uns aux autres, à intérioriser des règles et images communes et à se sentir appartenir à une communauté[3]. » La communauté se caractérise par la densité du lien social. La société, organisation politique globale, semble, de plus en plus souvent, régir des individus sans tenir compte des communautés dans lesquelles ils appartiennent. Cela engendre parfois, en réaction, une résurgence des communautés qui se replient sur elles-mêmes. On parle alors de communautarisme. Souvent ce terme est utilisé, dans le contexte socio-politique contemporain, en référence à des communautés religieuses. Il est vrai que l'appartenance à une communauté de croyants est un facteur identitaire particulièrement fort, bien que non

[1] ANZIEU Didier, MARTIN Jean-Yves, *La dynamique des groupes restreints*, Paris, PUF, 2000, p. 25-40. Cf. aussi ANZIEU Didier, *Le Groupe et l'inconscient : L'imaginaire groupal*, Paris, Dunod, 1984.
[2] BLANCHET Alain et TROGNON Alain, *La psychologie des groupes*, Paris, Nathan, 1994, p. 8.
[3] *Ibid*., p. 40.

exhaustif[4]. Aussi, notre objectif est ici de définir la notion fluctuante de communauté en relation avec le facteur religieux. Analyser la figure du Saint est à ce titre éclairant.

Union et intensité

La communauté est une structure qui assure une fonction sociale et culturelle d'intégration et de transmission. La communauté n'est pas une masse informe où l'individu se perd dans le groupe ; un minimum d'organisation la structure. Par ailleurs, le caractère subjectif de la communauté est reconnu par les chercheurs : «Une communauté est une collectivité dont les membres sont liés par un fort sentiment de participation[5]. » C'est l'intensité du lien qui crée la communauté. Chaque membre développe un sentiment d'appartenance au groupe, donc de solidarité avec les autres membres de la communauté. David MacMillan et David Chavis proposent quatre critères pour définir la communauté : le sentiment d'appartenance (de solidarité), d'intégration, de partage de valeurs et d'une histoire communes[6].

Le groupe communautaire fonde l'identité de l'individu, participe à la formation de sa personnalité. L'individu intériorise cette appartenance. D'une certaine manière, il peut dire : « Je suis cela ». La fonction identitaire initiée par la communauté a été étudiée par les psychologues :

> « La catégorisation sociale a aussi une fonction identitaire qui consiste à nommer les catégories repérées. Elle repose sur la distinction que nous faisons entre l'endogroupe, c'est-à-dire le groupe d'appartenance et l'exogroupe, c'est-à-dire le groupe de non-appartenance. Le découpage entre un « nous » et un « eux » signifie que l'on s'identifie à un groupe sur la base d'un critère que l'on partage avec ce groupe […] L'appartenance à des groupes sociaux identifiés, nommés et différenciés confère à l'individu son identité sociale[7]. »

[4] Les études et les théories des psychologues et des sociologues ayant travaillé sur la dynamique des groupes sont donc en grande partie applicables aux communautés. Le facteur religieux qui fournit des croyances communes, une vision du monde et aussi des pratiques sociales fortes (cérémonies, fêtes, rites, traditions) soude la communauté du point de vue objectif et subjectif. Cf. SAINSAULIEU Yvan et SALSBRUNN Monika (dir), « La communauté n'est pas le communautarisme », *Esprit Critique*, 2007, vol. 10, n°1.

[5] HILLERY Georges, « Definitions of Community : Areas of Agreement », *Rural Sociology*, vol XX, 2, 1955, p.111-123.

[6] MACMILLAN David, CHAVIS David, « Sense of Community : A Definition and Theory », *Journal of Community Psychology*, vol 14, Special Issue, January 1986, p. 9.

[7] AEBISCHER Verena et OBERLE Dominique, *Le Groupe en psychologie sociale*, Paris, Dunod, 2012, p. 93.

Ces différences entre les caractéristiques du groupe d'appartenance et celles des autres groupes dessinent des frontières symboliques qui marquent les limites de la communauté. Ainsi, l'individu se nourrit de valeurs inhérentes au groupe, de traditions, d'habitudes, d'histoires, de souffrances, de rêves que les membres de ce groupe partagent, et la communauté prend corps selon le degré d'intensité qui réunit les individus. Aujourd'hui en Europe, le fait de vivre dans une commune (terme administratif qui relève de l'institution sociale) ou dans un quartier n'implique pas nécessairement le sentiment d'appartenance à une communauté. Être membre d'une association, par exemple d'un club sportif, peut être relativement insignifiant ou bien constituer un investissement affectif identitaire. De même, on peut considérer qu'une école, un hôpital, une entreprise, peuvent devenir des communautés de vie et de travail pour leurs membres, si le sentiment d'union des individus est assez intense.

L'identité communautaire n'est pas toujours librement choisie. Les autres (aussi bien les autres membres de la communauté que les membres d'autres communautés) rappellent à l'individu, bon gré mal gré, son appartenance à une communauté donnée : « Tu es italien, tu es juif, tu es noir, etc. » Voilà ce qu'imposent le regard, le discours, le comportement de l'autre. Dans certains cas l'appartenance à une communauté est innée et le sujet est objectivé : l'appartenance ethnique entre dans cette catégorie. Un groupe humain devient véritablement une communauté lorsque celui-ci s'anime d'une vie collective et personnelle. L'individu est alors un être communautaire. Il a besoin de cette structure identificatrice pour se constituer comme sujet. Un courant philosophique humaniste, le personnalisme[8], a insisté sur la fonction unificatrice de la communauté qui est alors plus qu'une simple structure sociale. Emmanuel Mounier souligne la dimension relationnelle et identitaire. Les individus constituent un « nous » où le « moi » et le « toi » se trouvent intégrés sans se perdre car il est « impossible d'asseoir la communauté sur autre chose que sur des personnes solidement constituées. Le *nous* suit le *je* […], il ne saurait le précéder[9]. »

Des relations intersubjectives, interpersonnelles entre « je », « tu », « nous », permettent à la personne d'exister, de s'épanouir, en dehors du « on » anonyme que lui impose le cadre sociétal. Dans le même ordre d'idée, François Perroux insiste sur le fait que la communauté possède, certes, une histoire, une structure, une organisation, mais ce qui la fonde, c'est un courant, terme qui désigne la force unificatrice entre les membres, qui anime et traverse tout

[8] Le personnalisme, d'inspiration chrétienne, incarné par Emmanuel Mounier, et influencé par Charles Péguy, apparaît dans les années 1930. Il défend une conception de la personne dans toute sa dimension humaine et spirituelle, en relation avec l'autre, contre une vision réductrice de l'individu.
[9] MOUNIER Emmanuel, *Révolution personnaliste et communautaire*, Paris, Seuil, 2000, p. 123.

le domaine de l'organisation sociale[10]. Ainsi, courant et intensité sont deux termes métaphoriques pour signifier le caractère affectif et variable de l'identité communautaire.

Communauté et identité du sujet

Le caractère variable de l'identité communautaire se retrouve dans la multiplicité des liens sociaux. Citons, pour l'instant, sans les distinguer : la langue, la religion, la culture, le territoire, la nationalité, la classe sociale, la profession parfois. Par exemple, je me sens breton, je suis solidaire des Bretons, je partage leur langue, leur culture, leurs fêtes, leur histoire. Cette appartenance à la communauté bretonne est essentielle pour mon identité sociale et culturelle. Un seul marqueur identitaire est suffisant, mais plus ces marqueurs sont nombreux, plus fort sera le lien. Il faut que ce dernier soit significatif, qu'il repose sur une expérience commune et organisée. Un homosexuel ne fait pas nécessairement partie de la communauté homosexuelle si son orientation sexuelle ne le conduit pas à s'engager dans un mouvement de revendication, de solidarité ou d'affirmation identitaire.

En effet, la communauté s'établit dans un rapport à l'autre. Elle se forme par différenciation. Le risque est grand de mettre à l'écart celui qui est différent, de l'exclure, voire de le persécuter. Certains chercheurs, comme René Girard, ont pu soutenir que la communauté se constituait par le sacrifice d'une victime émissaire[11]. Les frontières identitaires enferment les individus et excluent celui qui est différent. Didier Anzieu considère la désignation d'un « bouc émissaire » comme un moyen cathartique de renforcer ou de créer l'illusion de groupe[12]. On passe ainsi de l'union à la fusion. L'identité collective, mimétique, risque de remplacer l'identité individuelle. Aussi, la normalisation, le conformisme, voire la soumission sont des phénomènes inhérents au groupe communautaire.

Diverses communautés peuvent coexister dans une même société, et certaines sont plus influentes ou plus puissantes que d'autres. Elles peuvent être minoritaires ou majoritaires, cloisonnées (comme les castes) ou ouvertes. En cas de conflit entre elles, les communautés se soudent, les frontières deviennent plus imperméables, les éventuelles tensions intercommunautaires exacerbées. Une guerre consolide souvent une communauté nationale[13].

[10] PERROUX François, *Le pain et la parole*, Paris, Le Cerf, 1969. Cet économiste, décédé en 1987, professeur au Collège de France, ami de Mounier, a développé une conception humaniste de l'économie sociale.
[11] GIRARD René, *Le bouc émissaire*, Paris, Grasset, 1982. Cf. aussi *La violence et le sacré*, Paris, Fayard, 1972. La communauté libère sa violence par le sacrifice d'une victime choisie, sacrifice qui soude ainsi la communauté et lui confère une dimension sacrée.
[12] ANZIEU Didier, *Le Groupe et l'inconscient : L'imaginaire groupal, op. cit*.
[13] La guerre très meurtrière de 1914-1918 a uni durablement la communauté nationale, réparant les divisions antérieures. Les attentats de Paris du 13 novembre 2015 ont provoqué l'indignation et la compassion, ainsi qu'un sursaut de ferveur patriotique, quelle que soit l'orientation politique. Sur les réseaux sociaux et dans les titres

Une persécution peut conduire à l'intensification de l'unité d'une communauté religieuse ou ethnique. « Le sang des martyrs est semence de chrétiens » écrivait déjà Tertullien[14]. Le génocide des Arméniens, la Shoah, ont contribué puissamment à la cohésion des communautés arménienne et juive.

Globalité et imbrication

Diverses communautés coexistent dans un cadre global qui leur permet de se reconnaître mutuellement sans s'opposer. La nation fournit souvent un cadre qui institutionnalise et structure une société composée de diverses communautés. Ce cadre commun, organique, que l'on peut appeler la société politique, doit inclure des communautés concentriques ou sécantes qui s'imbriquent dans un ensemble unitaire. Imaginons la déclaration d'identité d'un citoyen *lambda*. Il se reconnaît dans diverses communautés auxquelles il appartient : « Je suis membre d'une grande famille, je suis protestant, je vis à Marvejols en Lozère, je suis militant écologiste dans une association très active, je me sens occitan. Mon grand-père est mort pour la France. La patrie, la nation française, représentent quelque chose pour moi. »

La Nation est aujourd'hui en France un État structuré par un mode de gouvernement démocratique : la République. Cet organisme politique (certains peuvent évoquer « la société ») constitue un cadre rigide de lois et de valeurs qui assurent à chacun de ses membres un statut d'égalité garanti par l'institution. Le cadre qui englobe les communautés doit lui-même être vécu, non pas comme une abstraction politique, une charpente vide, mais comme une réalité humaine structurante et unificatrice. La nation est donc en théorie une supra-communauté vivante, qui englobe les autres sans les abolir. Le sentiment d'appartenance est vital pour les citoyens, sans quoi les diverses communautés se morcellent en une mosaïque éclatée et coexistent dans une société multiculturelle, d'où la nécessité de pratiques qui visent à constituer la République, ainsi que la société qu'elle régit, en communauté vivante. Cet objectif est visé grâce à un discours politique, une idéologie, une vision de l'histoire, un enseignement, une pensée, qui ont pour but de valoriser l'institution, afin de renforcer l'union et la solidarité de ses membres. On essaie d'identifier la Patrie, la Nation et la République, qui instaurent non seulement une égalité mais une fraternité entre tous ses citoyens. L'objectif est de les persuader que l'institution politique permet de regrouper maternellement toutes les

---

des journaux se multiplient les drapeaux tricolores. Phénomène rare en France, on voit fleurir ces drapeaux jusque sur les maisons.

[14] « Semen est sanguis christianorum », TERTULLIEN, *Apologie du christianisme* (197 après J.C.), traduction WALTZING Jean-Pierre, ch L, 12, Paris, éd. Bloud et Gay, 1914.

communautés subsidiaires. Les enseignants célèbrent les « valeurs de la République », les hommes politiques concluent leurs discours en proclamant d'abord « Vive la République », puis « Vive la France ». Le Président de la République Française, François Hollande, a déclaré, le 8 octobre 2015, au camp des Milles : « La République ne reconnaît pas de race ni de couleur de peau. Elle ne reconnaît pas de communauté. Elle ne connaît que des citoyens libres et égaux en droit. Ce principe n'est pas négociable et ne le sera jamais[15]. »

Selon Pierre Manent, malgré tous ses efforts, la République a échoué à imposer ses valeurs, et en France notamment la laïcité. Il considère cette dernière comme une coquille vide, qu'il vaut mieux remplacer par l'existence de communautés religieuses vivantes. Par exemple, il propose un contrat social avec la communauté musulmane[16] pour que le particularisme (fêtes, coutumes vestimentaires et alimentaires, etc.) soit accepté avec sincérité par la société. Aussi la République pose-t-elle quelques conditions à ce « nouveau contrat social » : le refus de la polygamie et du voile qui couvre le visage des femmes, l'adhésion à la Nation plutôt qu'à l'*Oumma* (la communauté des croyants), l'indépendance vis-à-vis des pays étrangers d'origine ou marqués par un islamisme radical, etc.

La religion comme lien social

Toutes les sociétés, les civilisations, les nations, se sont construites sur des fondements religieux. Le cri de victoire de Nietzsche, « Dieu est mort[17] », peut être opposé à la prophétie prêtée à André Malraux : « Le XXI^e^ siècle sera religieux ou ne sera pas[18]. » Sous des formes parfois funestes, cette prophétie semble se réaliser sous nos yeux. Une foi commune réunissant des individus est un ciment solide. Une fausse étymologie[19] fait dériver le terme « religion » du latin *religare*, qui signifie « relier ». Effectivement la religion relie les hommes à Dieu, mais aussi entre eux par des pratiques, des rites, une morale, des textes sacrés, des

[15] Site de l'Elysée, publié le 10 octobre 2015, http://www.elysee.fr/declarations/article/discours-du-president-de-la-republique-au-memorial-du-camp-des-milles/, consulté le 4 juin 2016.
[16] MANENT Pierre, *Situation de la France*, Paris, Desclée de Brouwer, 2015.
[17] On retrouve plusieurs fois la formule dans son œuvre, dans *Le gai Savoir* et notamment en ces termes : « Dieu est mort, nous voulons que le Surhomme vive » dans *Ainsi parlait Zarathoustra*, quatrième partie, ch. « Des hommes supérieurs », traduction DUN Robert, Le Puy-en-Velay, éd. A.H.E, 1988, p. 288.
[18] André Frossard assure, dans une chronique, que Malraux a affirmé devant lui : « Le XXI^e^ siècle sera mystique ou ne sera pas ». Les débats sur l'authenticité de cette phrase sont vifs et complexes.. Les variantes sont nombreuses. François Perin dans l'émission de la RTB d'Edouard Blättchen *Noms de Dieux* (01/01/1997) a présenté un article de *l'Express* de 1955 dans lequel Malraux écrit : « La tâche du prochain siècle [..] va être d'y intégrer les dieux ». http://www.rtbf.be/tv/guide-tv/detail_noms-de-dieux?uid=126702231668&idshedule, consulté le 5 juin 2016.
[19] Le terme « religion » vient en effet du latin *religio* < *relegere* qui signifie « recueillir ». Voir Dictionnaire *Le Robert*, article « religion ».

croyances, des fêtes, des traditions qui sont d'une grande force d'un point de vue anthropologique.

Deux éléments permettent de comprendre le lien entre démocratie et christianisme. Le christianisme aurait proposé deux principes pour fonder la démocratie moderne : les droits de l'homme et l'égalité absolue entre les êtres humains : « Il n'y a plus ni Juif ni Grec, il n'y a ni esclave ni homme libre, il n'y a ni homme ni femme ; car vous ne faites qu'un dans le Christ Jésus[20]. » Et le christianisme aurait initié la laïcité, que prône Jésus lui-même en séparant les intérêts de Dieu et ceux de l'autorité politique : « Rendez donc à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu[21]. » D'ailleurs, l'Évangile ne propose pas des lois écrites, mais une loi d'amour non écrite qui doit inspirer les relations entre les hommes. Jésus écrit sur le sable cette nouvelle loi, pendant que les pharisiens viennent lui soumettre la femme adultère que la loi de Moïse condamne à la lapidation : « Que celui d'entre vous qui est sans péché lui jette la première pierre[22]. »

Alexis de Tocqueville établit la nécessité des religions et plus particulièrement du christianisme dans la démocratie américaine[23]. Il ne pose pas un regard de croyant sur cette société (il est agnostique), mais un regard de sociologue et de philosophe. Il considère que la religion est non seulement compatible avec un État démocratique, mais également nécessaire à son fonctionnement. Tocqueville considère que dans un régime démocratique, la religion constitue ce que nos appellerions aujourd'hui un contre-pouvoir. En effet la démocratie tend à isoler les individus qui peuvent alors être manipulés et assujettis au pouvoir et à l'opinion publique. La foi est une garantie de la liberté de l'homme : « Je suis porté à penser que s'il n'a pas la foi il faut qu'il serve et s'il est libre qu'il croie[24]. » La foi est surtout essentielle pour fournir au corps social des croyances et des valeurs communes suffisamment stables, fortes et transcendantes pour unir ses membres dans une solidarité active : « Il est facile de voir qu'il n'y a pas de société qui puisse prospérer sans croyances semblables, ou plutôt il n'y en a point qui subsistent ainsi ; car, sans idées communes, il n'y a pas d'action commune, et, sans action commune, il existe encore des hommes, mais non un corps social[25]. » La religion apporte donc un idéal, une morale, un lien, qui fortifient l'identité collective et favorisent les relations

[20] Saint Paul, Galates 3, 28.
[21] Matthieu 22, 21.
[22] Jean 8, 7.
[23] DE TOCQUEVILLE Alexis, *De la Démocratie en Amérique*, Paris, éd. Garnier Flammarion, 1981, tome 2, chap. 4, 5, 6.
[24] *Ibid*, p. 31.
[25] *Ibid.*, p. 15.

interpersonnelles, le sens de la communauté. D'ailleurs Tocqueville estime que la présence du christianisme dans la société américaine est bénéfique.

Identité, intégration et sacré

La question religieuse est au centre des problèmes d'intégration et des réflexions de sociologie politique. Faire coexister des communautés différentes dans une société multiculturelle sans nuire à la cohésion sociale est une question récurrente dans le monde occidental contemporain. Régis Debray, avec d'autres penseurs de l'identité[26], considère que la vie en société doit être une vie en communauté, et que pour cela elle nécessite des valeurs communes fortes qui réunissent les individus[27]. On ne peut poser la notion de « l'autre » que par opposition dialectique à la notion de « l'un ». L'accueil de « l'autre », son intégration (c'est-à-dire son adhésion aux règles et aux valeurs de la société d'accueil), et pas seulement son inclusion (insertion formelle et juridique dans la société, sans adhésion), suppose que « l'un » existe avec une identité forte. Un cadre juridique neutre ne suffit pas alors que la sacralisation des valeurs et des pratiques est requise pour contester le caractère factice et matérialiste que proposent nos sociétés post-modernes orphelines des grandes utopies politiques et de l'illusion progressiste : « La dépression du croire rendra de plus en plus douloureuse la vie en société. Parce qu'un supermarché n'a jamais suffi à faire une communauté[28]. » La mondialisation, la suppression des frontières, la circulation des marchandises et la culture de masse ont contribué à déraciner l'Homme contemporain. Cependant, ce désarroi dû à la postmodernité ne fait qu'engendrer une réterritorialisation qui tente de reconstituer des racines communautaires que l'on croyait abolies : traditions, cultures, langues, croyances, réapparaissent. Ce sera, par exemple, le retour des vêtements conformes aux exigences d'un islam radical. Les frontières communautaires qui semblaient disparues sont vite reconstruites. On se replie sur soi, au sein de sa communauté, et on se retrouve sur le territoire de la cité, du club, du clan, de l'ethnie, de la secte. Le fanatisme identitaire des supporters d'un club de football en est une illustration. Le repliement sur les règles et les rites

[26] On peut penser à FINKIELKRAUT Alain, *l'Identité malheureuse,* Paris, Stock, 2013.
[27] C'est aussi l'opinion de POLONY Natacha, *Nous sommes la France*, Paris, Plon, 2015: « Identité qu'a donc ce mot d'insupportable ? » (p. 137) […] « Il ne peut y avoir de France que s'il y a un *nous*, non pas l'agrégation de spécificités de chacun, mais l'acceptation d'une identité collective qui lui préexiste et qui constitue une des dimensions de son identité » (p. 140-141).
[28] *Le Monde*, DEBRAY Régis, « Malaise dans la civilisation », 25 novembre 2005. http://www.lemonde.fr/idees/article/2005/11/25/malaise-dans-la-civilisation-suite-par-regis-debray_714288_3232.html, consulté le 05 juin 2016.

des gangs de quartier participe de cette territorialisation. Il s'avère difficile de remplacer les nations par d'autres entités structurantes[29].

Régis Debray, qui se définit comme un « patriote cosmopolite », se différencie d'un nationaliste. Il ne prétend à aucune suprématie. Il défend seulement une personnalité (plutôt qu'une identité) française. Il veut néanmoins restaurer une image forte de la France, qui est la communauté cadre dans laquelle peuvent s'intégrer ou s'assimiler les communautés qui la composent. Pour cela il souhaite l'existence de frontières (symboliques et politiques, communautaires et nationales) : « La frontière est une conquête de la civilisation et quand il n'y en pas, c'est la loi du plus fort qui dresse un mur sans rien demander à personne[30]. » Il veut voir renaître un mythe unificateur. Il déplore une crise de la transmission des codes, des savoirs et des valeurs. Il compte sur l'historiographie pour célébrer un passé commun, chargé de valeurs culturelles, politiques et morales qui ont fait la France et donc le sentiment d'être français. Il s'en prend vivement à l'enseignement de l'Histoire, qu'il juge tendancieux, parcellaire, démythificateur et revanchard, et qui, selon lui, fait le jeu des revendications et « des mémoires particulières[31] ». L'Histoire pour lui devrait être « ce qui met les larmes aux yeux[32] ». Cette formule surprenante n'occulte pas l'émotionnel qui, en fin de compte, définit en partie le vécu communautaire.

Selon lui, la cohésion sociale a besoin de sacré : « Le feu sacré est redoutable, l'absence de sacralité dévastatrice[33]. » Mais ce sacré, appelé de ses vœux comme ciment de la société, qu'est-ce ? Nullement le christianisme qui pourtant le fascine, mais dont il se fait le fossoyeur, un peu à la manière de Nietzsche. Il attribue au christianisme un cycle de vingt siècles (I^er^-XX^e^), aujourd'hui achevé et relayé par le scientisme (XIX^e^-XX^e^), mort après deux siècles, un peu plus que le socialisme, ayant vécu à peine un siècle (XX^e^). Pour lui la République doit être, reprenant Péguy, « une mystique[34] ». Il a beau dire que « la laïcité n'est pas la religion des sans religion[35] », elle en a l'air : « Chaque culture, chaque époque a son sacré et chez nous, pour faire vite, c'est la laïcité. Les commandements du Ciel s'arrêtent là où commence le *journal officiel*[36]. » Cependant le Président de l'Assemblée Nationale n'est

[29] LEVY Bernard-Henri a combattu toute forme d'identité française et de patriotisme, qui sont renvoyés de manière irréversible au pétainisme (Cf. *L'Idéologie française*, Paris, Grasset, 1981). À l'inverse des penseurs de l'identité nationale, on peut le considérer comme un penseur de la mondialisation humaniste.
[30] *Le Point*, « Régis Debray se lâche. Le penseur aux mille vies livre son testament politique », propos recueillis par François-Guillaume Lorrain et Sébastien Le Fol, 24/09/2015, p. 58.
[31] *Ibid*. Voir surtout DEBRAY Régis, *Madame H.,* Paris, Gallimard, 2015.
[32] *Ibid*.
[33] Cf. DEBRAY Régis, *Le Monde, op.cit.*
[34] DEBRAY R., *Que vive la République*, Paris, Odile Jacob, 1989.
[35] *Le Point, art.cit.* « Régis Debray se lâche ».
[36] *Le Point, ibid.*.

pas Moïse. Les lois ne sont pas les dix commandements. L'Arche d'Alliance est à jamais perdue. La plupart des analystes politiques s'accordent au moins pour voir dans la laïcité un précieux *modus vivendi* qui permet de vivre ensemble sans heurt.

Le Saint médiateur de sacré et de solidarité

Il semble donc que la communauté nationale ou supra-nationale ait besoin de religieux, et que, faute de divin, elle soit susceptible d'inventer des formes laïques de substitution. Il est aujourd'hui malvenu et politiquement incorrect d'évoquer les racines chrétiennes de l'Europe. Toutefois, en filigrane, le drapeau bleu de l'Europe peut être considéré comme un hommage à la Vierge Marie couronnée des douze étoiles comme la femme des derniers temps qui apparaît dans le Ciel de l'Apocalypse[37]. Conçu en ce sens explicitement par son concepteur, l'artiste strasbourgeois Arsène Heitz, il est adopté par le Conseil de l'Europe le 8 décembre 1955 (jour de l'Immaculée Conception[38]). Ce sont les moines chrétiens qui ont fondé la culture européenne en transmettant l'héritage de l'Antiquité. L'Europe politique a été initiée par des membres de la démocratie chrétienne. Les Pères fondateurs de l'Europe sont des chrétiens démocrates : Konrad Adenauer, Robert Schuman, Alcide de Gasperi, Jean Monnet. On a cependant refusé de mentionner dans le préambule de la constitution de l'Europe ses racines chrétiennes[39]. Coupée ainsi de ses racines historiques, l'Europe a du mal à trouver son identité, et il n'est donc pas étonnant que certains éprouvent des difficultés à se sentir européens.

Toutefois, une figure a particulièrement marqué l'Europe, celle du Saint. Beaucoup ont été fondateurs de communautés. Chateaubriand, dans *Le Génie du christianisme*, décrit toutes ces fondations charitables et enseignantes qui ont bénéficié à la société tout entière. Il s'attarde sur le cas de Saint Vincent de Paul dont il énumère les œuvres : « Le siècle a pardonné le christianisme à Saint Vincent de Paul. […] On sait qu'il est le fondateur de l'Hôpital des Enfants-Trouvés, celui des Pauvres-Vieillards, de l'Hôpital des Galériens de Marseille, du collège des prêtres de la Mission, des Confréries de Charité dans les paroisses, des filles de la charité etc[40]. »

---

[37] Apocalypse 12.

[38] Cf l'article du *Point* en ligne EMERY Audrey, « l'étonnant secret du drapeau » http://www.lepoint.fr/villes/l-etonnant-secret-du-drapeau-18-10-2012-1695360_27.php, consulté le 05 juin 2016.

[39] BOSSUAT Gérard exprime le point de vue laïque dans un article bien documenté : « Histoire d'une controverse : la référence aux héritages spirituels dans la Constitution européenne », *Matériaux pour l'Histoire de notre temps*, 2005, t. 78, p. 68-82. http://www.persee.fr/doc/mat_0769-3206_2005_num_78_1, consulté le 05 juin 2016.

[40] CHATEAUBRIAND François-René, *Le Génie du christianisme*, partie IV, livre VI, ch. IV, Paris, GF Flammarion, 1966, p. 207-208.

Au début du XIX[e] siècle, une jeune fille pauvre de Cancale, Jeanne Jugan, se dévoue auprès des malades de Saint-Malo. Avec une amie, elle accueille chez elle une vieille femme pauvre. D'autres se joignent à celle-ci. Puis Jeanne Jugan et ses amies choisissent de mendier à la place des pauvres et partagent leur condition. *Les petites sœurs des pauvres* sont nées en 1844, elles établissent des maisons partout en France puis dans le monde pour accueillir des vieillards miséreux.

En 1941, au camp d'Auschwitz, un prêtre franciscain polonais, Maximilien Kolbe, fondateur de la Cité de l'Immaculée, couvent où il a recueilli de nombreux juifs, donne sa vie pour remplacer un prisonnier condamné à mourir de faim et de soif dans un bunker. Il meurt le 14 août[41]. Il démontre par son sacrifice (c'est le sacrifice qui fait le sacré) que l'humanité peut habiter encore le cœur des hommes dans les endroits les plus inhumains, dans les camps de la mort, imposant là aussi à l'humanité les valeurs les plus essentielles : la solidarité, la fraternité, l'amour, le don de soi. Il ressort qu'à l'intérieur d'une communauté, l'interaction entre les différents membres est complexe. Certains peuvent avoir une influence qui est liée au rayonnement de leur personne plus qu'à leur place ou leur fonction dans la société, comme l'exemple du Saint l'atteste.

Du point de vue anthropologique, le Saint établit un lien entre le divin et le terrestre en même temps qu'il renforce le lien entre les membres de la communauté. En ce sens, comme modèle et intercesseur, il a une fonction identitaire. Cependant, loin d'exclure l'autre, au-delà de la frontière symbolique, il ouvre la possibilité d'un échange, voire d'un partage. Le Saint est héroïque, mais le héros, quelquefois en quête de gloire personnelle, n'est pas toujours un Saint. La Sainteté n'est pas non plus réservée à une élite. Chacun peut la viser. Camus, dans *La Peste*, présente un personnage, Jean Tarrou, qui sacrifiera sa vie pour soigner les malades avec héroïsme. C'est un humaniste athée qui s'adresse à son ami le docteur Rieux:

- « En somme, ce qui m'intéresse, c'est de savoir comment on devient un Saint.

- Mais vous ne croyez pas en Dieu.

- Justement. Peut-on être un Saint sans Dieu ? C'est le seul problème concret que je connaisse aujourd'hui[42]. »

Tel est un des défis de la postmodernité.

[41] Cf. RICCIARDI Antonio, *Maximilien Kolbe, prêtre et martyr*, Paris, Mediaspaul, 1989.
[42] CAMUS Albert, *La Peste*, Paris, Gallimard, 1947, Folio, 2015, p. 230.

Partie II

Migrations et identités

La pan-ethnicité : une mutation des identités aux États-Unis

Marie-Christine MICHAUD

La classification par le Bureau du Recensement des groupes ethniques et raciaux qui constituent la population états-unienne a été modifiée à plusieurs reprises depuis sa création en 1790, date du premier recensement national : en effet les catégories évoluent en même temps que l'arrivée de nouveaux groupes altère le paysage démographique, social et culturel. Par exemple, certaines communautés, par besoin de s'adapter à l'environnement américain, par souci de défendre leurs intérêts, ont eu tendance à fusionner avec d'autres pour former des groupes plus grands, plus puissants, ce qui a eu des répercussions sur la classification officielle de ces groupes.

Ce sont les mutations de deux communautés que nous nous proposons de comparer ici. Celles des migrants originaires des diverses régions de la péninsule italienne et celles des hommes et femmes émigrés des pays d'Amérique latine. Les premiers se sont transformés en un groupe dit « national » au début du XX^{e} siècle lors de leur immigration massive, tandis que les seconds sont devenus aujourd'hui un groupe pan-national. Bien que les contextes historiques soient différents, dans les deux cas, il s'agit d'un processus de transformation pan-ethnique qui a produit des mutations identitaires et sociétales.

L'importance des frontières

Selon l'ethnologue norvégien Fredrick Barth[1], les communautés ethniques se définissent grâce à leurs frontières, et si les migrants sont amenés à se forger de nouvelles identités, c'est parce qu'ils dépassent les frontières communautaires existantes. Dans les cas qui nous intéresse ici, il s'agit pour les individus de se regrouper par-delà les frontières de leur communauté d'origine pour former de nouveaux groupes trans-régionaux, trans-nationaux, pan-ethniques. Ce qui distingue Barth des autres scientifiques, c'est l'importance qu'il donne au système social des communautés, à leurs frontières qui les délimitent et donc les définissent. Celles-ci servent à maintenir l'identité des communautés et gèrent les interactions entre groupes. Le groupe ethnique se comprend donc comme le résultat des contacts entre les diverses communautés et leurs perceptions mutuelles. Barth insiste sur l'aspect social de leur organisation plutôt que sur le patrimoine culturel, qui n'est qu'une particularité élaborée à

[1] BARTH Fredrick, *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*, Bergen Oslo, Universitetsforlaget, 1969.

partir de la construction des frontières. L'appartenance à un groupe, en plus d'être fondée sur le *sentiment* de l'individu d'y appartenir (ce que Max Weber a déjà mis en exergue en 1922[2]), c'est-à-dire sur une forme d'auto-identification à ce groupe, sous-tend la reconnaissance de cet individu dans le groupe par les autres, qu'ils soient membres du groupe ou non, ce qui s'apparente à un processus de *souscription*. Un Cubain vivant aux États-Unis peut être considéré comme un Cubain, un Cubain-Américain, un Hispanique, un blanc par des individus noirs, un non-blanc par les Anglo-Américains.

L'identification des hommes et des femmes à une communauté donnée est donc subjective. Werner Sollors définit ce processus par un phénomène double. En plus de la filiation, de la descendance (*descent*), un processus de volonté personnelle, de consentement (*consent*)[3] est primordial : il entraîne de nouvelles affiliations dépendantes de la décision des hommes. Ce dépassement de frontières relève d'un processus dynamique, qui, dans le cas des États-Unis et de celui des migrants italiens et hispaniques, a non seulement donné lieu à de nouvelles identités ethniques mais a également bouleversé le paysage socio-démographique, ce qui montre que des mutations sociétales se sont opérées du XX^{e} siècle.

Ainsi l'ethnicité est en constante reconstruction. Elle se manifeste par des caractéristiques distinctes, mais qui peuvent évoluer, comme la langue, car c'est le système social et ses frontières qui sont les garants de l'existence du groupe. Ainsi les identités ethniques ne sont pas figées. C'est la raison pour laquelle Frederik Barth rappelle que ce sont les frontières et le système social qu'elles protègent qui sont les facteurs constitutifs de l'identité ethnique. Celle- ci se forge des deux côtés des frontières, par le groupe lui-même et par ceux qui n'appartiennent pas à ce groupe mais qui cherchent à lui donner une identification[4]. On se définit par rapport aux autres, d'où la nécessité de délimiter son groupe par des frontières. Mais la multiplicité ou la superposition des identités est possible, puisqu'il s'agit d'une construction sociale, historique, politique et culturelle. Un individu peut être simultanément Lorientais, Breton, Français, Européen, et chaque identité est mise en avant suivant les circonstances et suivant les personnes avec lesquelles celui-ci est en contact. Les chercheurs reconnaissent aujourd'hui que les individus ont le choix de leur appartenance

[2] WEBER Max, « Ethnic Groups », *in* Guenther ROTH et Claus WITTICH (dir.), *Economy and Society*, Berkeley, University of California Press, [1922] 1978 ; SOLLORS Werner et Ashley DOANE, « Dominant Group Ethnic Identity in the United States », *Sociological Quarterly*, Summer 1997, vol 38, n° 3, p. 375-397 ; NAGEL Joane, « Constructing Ethnicity: Creating and Recreating Ethnic Identity and Culture », *Social Problems*, Feb 1994, vol 41, n° 1, p. 152-176.

[3] SOLLORS Werner, *Beyond Ethnicity. Consent and Descent in American Culture*, New York, Oxford University Press, 1986.

[4] GREEN Nancy, *Repenser les migrations*, Paris, PUF, 2002, p. 68.

ethnique, d'où le concept d'Amérique post-ethnique[5], et c'est souvent par stratégie que le choix s'opère, suivant les intérêts à défendre ou le besoin de reconnaissance. Dans le cas de mariages mixtes, les enfants de parents aux origines différentes mettront en avant leurs origines maternelles ou paternelles suivant les situations, ou pourront même cacher une partie de leurs origines quand ils le jugeront opportun.

En fait, l'ethnicité est fondée sur un phénomène de réciprocité[6] : « nous » face à « eux », et ce sont les frontières ethniques qui font perdurer les différences entre les groupes[7]. L'élasticité des frontières permet aux individus de passer ces frontières ou de les maintenir selon des choix personnels ou communautaires, leur ambition ou leurs besoins qui peuvent être motivés par des circonstances diverses[8]. Ainsi l'ethnicité résulte d'une négociation entre groupes. La formation de la pan-ethnicité, c'est-à-dire le dépassement des frontières pour élargir le groupe qui comprend d'autres communautés plus petites pour en former une nouvelle, plus large, s'avère être une réponse à un processus de catégorisation externe au groupe.

Italiens et Hispaniques[9] aux États-Unis

Aux États-Unis, les Anglo-Américains forment le groupe dominant. Or, celui-ci détient le pouvoir politique, économique et social, et par conséquent il peut contrôler le fonctionnement des relations entre les diverses communautés. Les groupes ethniques, minoritaires, suivant leur patrimoine socio-culturel, leur degré d'intégration et donc l'élasticité de leurs frontières, conservent plus ou moins leur propre organisation sociale. Mais, en raison des contacts, des mutations identitaires ont tendance à se produire.

Le phénomène d'ethnocentrisme chez les Anglo-Américains conduit ceux-ci à imposer leur modèle ou leur conception de l'organisation sociale de la nation aux minorités. C'est par conséquent sous la pression qu'ils exercent que les migrants originaires de la péninsule italienne et d'Amérique latine voient leurs identités évoluer et les frontières de leur

[5] WATERS Mary, *Ethnic Options. Choosing Identities in America*, Berkeley, University of California Press, 1990; HOLLINGER David, *Postethnic America*. *Beyond Multiculturalism*, New York, Basic Books, 1995; GLAZER Nathan et Daniel MOYNIHAN, *Beyond the Melting Pot*, Cambridge, MIT Press, 1970 [1968].
[6] DOANE Ashley, *art cit*, p. 377.
[7] ISAJIW Wsevolod, « Definition and Dimensions of Ethnicity: a Theoretical Framework », *in* Statistics Canada and US Bureau of the Census (dir), *Challenges of Measuring an Ethnic World: Science, Politics and Reality*, 1993, p. 413.
[8] STREIFF-FENART Jocelyne, *Les couples franco-magrébins en France*, Paris, L'Harmattan, 1989 ; voir POUTIGNAT Philippe et STREIFF-FENART Jocelyne, *Théories de l'ethnicité*, Paris, PUF, 1999.
[9] Le terme « Hispanique » renvoie plutôt à l'origine « espagnole » des populations d'Amérique latine depuis la Conquête ; celui de « Latino » s'inspire de leur origine géographique, d'Amérique Latine. Le terme Hispanique est celui choisi officiellement par le Bureau du Recensement dans les années 1970. Pour cette raison, c'est le terme que nous emploierons pour désigner cette communauté pan-ethnique ici.

communauté s'élargir. De nouvelles identités ethniques voient ainsi le jour. C'est l'impact de l'environnement états-unien qui a poussé ces migrants à s'associer, les premiers en un groupe national italien, les seconds en une communauté hispanique. L'élargissement de leurs frontières ethniques provient d'un choix rationnel, fruit d'une stratégie politique et sociale.

Les premiers se sont construit une identité nationale « italienne »[10] alors que leur identité et leur mode de socialisation étaient jusqu'alors fondés sur les principes de campanilisme, et que leur nation n'existait pas en tant que telle. Les seconds, pourtant d'origines nationales diverses et de cultures variées, sont considérés comme un groupe, celui des Hispaniques, car ils partageraient une origine géographique et un caractère latin commun. S'ils ne sont pas identiques, ces deux processus semblent comparables dans le sens où les frontières ethniques de ces groupes se sont élargies pour donner naissance à des nouvelles communautés pan-ethniques.

Selon David Lopez et Yen Espiritu[11], la pan-ethnicité est le développement d'une organisation qui lie des sous-groupes et qui entraîne la généralisation de la solidarité entre ces sous-groupes. Des facteurs structurels expliquent cette solidarité et en sont les fondements. Ils peuvent entraîner une restructuration du système social et, à ce titre, la pan-ethnicité tend à bouleverser les frontières. Ainsi la formation de la pan-ethnicité peut être considérée comme une variante du processus d'assimilation, puisqu'elle émane d'un besoin d'adaptation à l'environnement, atteste une influence de la société dominante et montre que les sous-groupes changent d'organisation sociale en suivant le modèle – ou les pressions – du groupe majoritaire. Les individus ne s'intègrent pas directement à la société dominante mais à un autre groupe, minoritaire mais élargi, plus puissant, qui les « rapproche » du modèle de leur société d'accueil. Ainsi, les Calabrais, Siciliens, Piémontais, etc. vont adopter un esprit national et former le groupe des Italiens ; les Mexicains, Colombiens, Equatoriens, Péruviens, Cubains, etc. vont devenir des Hispaniques[12]. La pan-ethnicité se construit comme un chemin alternatif au processus classique de l'intégration, c'est-à-dire l'adoption du système sociétal proposé par le *mainstream*. La pan-ethnicité inscrit ces hommes et femmes dans une nouvelle aventure collective.

---

[10] On peut même parler d'une identité pan-italienne. CARNEVALE Nancy, « Italian Americans between Guidos and Columbus », in Letizia AIROS et Ottorino CAPPELLI, *Italian/American Youth and Identity Politics*, New York, Bordighera Press, 2011, p. 85.

[11] LOPEZ David et ESPIRITU Yen, Pan Ethnicity in the United States. A Theoretical Framework", *Ethnic and Racial Studies*, 1990, vol 13, n° 2, p. 198-224, p. 198.

[12] Voir RUMBAUT Ruben et PORTES Alejandro, *Ethnicities. Children of Immigrant in America*, Berkeley, University of California Press, 2001.

Même si des particularités perdurent au sein de chaque sous-groupe, et si ceux-ci se sont regroupés car ils partageaient au préalable certains points communs parmi lesquels la langue, des ancêtres, la religion, la classe sociale), des similitudes structurelles et culturelles permettent à ces individus de former une communauté qui peut être considérée comme homogène, en tous les cas par un regard extérieur.

S'agissant des similitudes dans le processus de pan-ethnicisation des deux communautés, on peut d'abord admettre qu'elles ont des points communs dans leur expérience migratoire aux États-Unis, d'où la possibilité de comparer leur situation. Le *Los Angeles Times* du 20 octobre 1996, par exemple, dresse une comparaison entre les Mexicains et les Italiens afin de montrer que le processus d'assimilation des Mexicains suit l'exemple de celui des Italiens, immigrés massivement aux États-Unis un siècle plus tôt. Dans le même esprit, Gerald Suttles note qu'à Chicago, dès les années 1960, des Hispaniques pouvaient être pris pour des Italiens car ils partageaient la même section de la ville, et se ressemblaient d'un point de vue physique et social, en tous les cas pour les non-Hispaniques et les non-Italiens[13].

L'expérience migratoire fait partie du mode de socialisation des deux communautés. Les Italiens, déjà à l'intérieur de la péninsule, sont habitués à se déplacer pour trouver des emplois, saisonniers ou non[14], et partir vers les Nouveaux Mondes devient une pratique sociétale au XIX^e^ siècle, un remède contre la misère et les troubles politiques. Les opportunités sont telles qu'au lieu de limiter leurs déplacements à d'autres régions de la péninsule (notamment vers le nord pour les hommes du *Mezzogiorno*, le sud du pays), les hommes se dispersent en Europe (pays limitrophes qui permettent des allers-retours plus fréquents), puis partent jusque dans les Amériques. Les Hispaniques, et les Mexicains en particulier, ont tendance à se déplacer à la recherche d'emploi, des zones rurales aux zones urbaines, puis par-delà les frontières nationales vers le nord, les États-Unis, voire le Canada. Le travail saisonnier est fréquent et leur mode de déplacement et d'installation dépendent des saisons et des offres d'emploi[15]. Ainsi, quitter son foyer est une stratégie familiale économique fréquente. L'expérience similaire des travailleurs italiens et hispaniques, qui sont largement exploités à la fin du XIX^e^ siècle d'une part et à la fin du XX^e^ siècle d'autre part par leurs employeurs, les pousse à s'organiser indépendamment des syndicats anglo-américains qui les rejettent tout d'abord, car ils représentent des concurrents. Mis à l'écart, ils ne peuvent que se

[13] SUTTLES Gerald, *The Social Order of the Slum*, Chicago, The University of Chicago Press, 1968, p. 115.
[14] ROUGÉ Jean Robert, « La communauté italienne aux États-Unis au tournant du siècle : continuité et diversité », *in* Jean CAZEMAJOU (dir), *Immigration européenne aux États-Unis*, Talence, Presses Universitaires de Bordeaux, 1986, p. 97-110.
[15] DURAND Jorde, *Migrations mexicaines aux États-Unis*, Paris, CNRS éditions, 1996, p. 12.

regrouper, et le phénomène de marginalisation sociale et politique, la discrimination dont ils sont victimes, se révèlent être un moteur du maintien de leurs frontières identitaires. Pour commencer d'asseoir leur place dans la société anglo-américaine, et par souci de conserver leur estime d'eux-mêmes en tant qu'individus mais surtout en tant que groupe, ils doivent renforcer leur organisation communautaire et réaffirmer leur identité.

Chez les Hispaniques, comme chez les Italiens, l'affiliation religieuse et l'attachement à une église minoritaire mais qui prône la pan-ethnicité pour, elle-même, gagner du pouvoir auprès de l'ensemble de la société américaine, entraînent des mutations dans le processus d'identification[16]. Ils abandonnent une partie de leur attachement aux saints locaux pour adopter une orthopraxie catholique plus formelle, grâce à l'établissement d'un système de paroisses nationales, par opposition à la majorité protestante.

Ce processus de pan-ethnicisation les rend plus forts, plus visibles, et les place progressivement à un degré supérieur sur l'échelle de la hiérarchisation des groupes aux États-Unis. Cette nouvelle identité collective, italienne et hispanique, si elle n'est pas forcément désirée, est perçue comme une nécessité. À l'intérieur de la communauté élargie, les sous-groupes régionaux (pour les Italiens) ou nationaux (pour les Hispaniques) peuvent perdurer tant que les frontières pan-ethniques les protègent. Mais pour les individus qui ne sont pas membres de leur communauté pan-ethnique, ils forment un bloc solidaire, ce qui explique la catégorisation d'« Italien » et d'« Hispanique » dans les recensements américains.

Le cas des Italiens

Lors de leur immigration massive aux États-Unis à la fin du XIX^e^ siècle, les individus originaires de la péninsule italienne (et ceux du Sud qui sont les plus nombreux) n'ont pas de sentiment national. Leur nation vient de voir le jour grâce au *Risorgimento* et à Garibaldi[17]. Ce ne sont donc pas des Italiens qui arrivent mais des hommes et des femmes de Sicile, de Basilicate, des Pouilles, de Calabre, c'est-à-dire des diverses régions qui forment un pays en pleine construction.

Ainsi, les communautés dites « italiennes » sont hétérogènes. Fondé sur les principes du campanilisme, c'est-à-dire la loyauté envers leur village – surplombé du campanile –, leur sentiment d'appartenance se limite à leur clan, à leur famille étendue qui constitue la communauté villageoise. Ce système se caractérise par une méfiance envers ceux qui sont

[16] TOMASI Silvano, *Piety and Power. The Role of Italian Parishes in the New York Metropolitan Area*, New York, Center for Migration Studies, 1975.
[17] Le *Risorgimento* commence dans les années 1860 et l'immigration massive des Italiens est datée des années 1870 par les historiens.

extérieurs à la famille et par un repli sur soi. Les individus d'un village, voire d'une région, restent donc à l'écart des autres, sans compter que les Italiens du Sud et du Nord ne s'apprécient pas, les premiers estimant que les seconds les exploitent, et ces derniers considérant que les autres ne sont que de pauvres paysans incultes[18]. D'ailleurs, ces individus ne parlent pas les mêmes langues ou dialectes. Ces différences trouvent écho dans leur implantation aux États-Unis, dans les centres urbains où ils se concentrent pour trouver des emplois. Malgré l'émergence d'enclaves ethniques, les Petites Italies sont des colonies mosaïques de communautés italiennes régionales : les individus s'y installent afin de réduire le choc culturel de l'arrivée dans un environnement inconnu et y sont attirés en raison du phénomène de migration en chaîne qui conduit à résider où des personnes de même origine sont déjà, sans compter qu'ils se trouvent des points communs à défendre dans la société anglo-américaine[19]. Mais à l'intérieur de ces Petites Italies, les clivages régionaux perdurent et chaque rue est habitée par des individus originaires de villes ou régions diverses. Les Italiens ne se mélangent pas à l'intérieur des enclaves ethniques. Ces Petites Italies sont donc bien des enclaves pan-ethniques. Cette nouvelle identification va de pair avec la création d'institutions inédites : une église rassembleuse, des associations d'entraide – comme l'OSIA (Order Sons of Italy in America) ou la NIAF (National Italian-American Foundation) – ou une presse italophone. Simultanément, de l'autre côté de l'Atlantique, la nation italienne prend forme, ce qui renforce le sentiment nationaliste des expatriés, notamment à partir des années 1920 et la politique impérialiste fasciste.

Cette situation conduit l'historien Rudolph Vecoli[20] à soutenir que l'identité des Italiens aux États-Unis n'est pas à chercher en Italie mais bien aux États-Unis. Elle est issue de leur expérience migratoire et se définit par des frontières communautaires sans précédent, qui sont différentes de celles qui existaient dans la péninsule italienne.

Aux États-Unis, les Anglo-Américains encouragent les migrants à s'américaniser, c'est-à-dire à dépasser les frontières du campanilisme. Ils se forgent alors un « imaginaire national » comme le définit Benedict Anderson[21] : ils se construisent une solidarité inédite fondée sur des éléments historiques, culturels, politiques ou sociaux qu'ils imaginent partager avec d'autres individus sans même les connaitre, dans le but de devenir plus forts, mieux

[18] Voir CINEL Dino, *The National Integration of Italian Return Migration, 1870-1929*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.
[19] Joseph Lopreato qualifie les enclaves ethniques de tampon « shock absorber », LOPREATO Joseph, *Italian Americans*, New York, Random House 1970, p. 46.
[20] VECOLI Rudolph, *The Search for an Italian American Identity: Continuity and Change*, *in* Lydio TOMASI (dir), *Italian Americans – New Perspectives*, New York, Center for Migration Studies, 1985, p. 88-112.
[21] ANDERSON Benedict, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londres, Verso, édition révisée, 1983.

organisés, voire de former une nouvelle communauté ou nation. Enregistrés sous une même étiquette par le recensement américain, victimes de préjugés similaires (souvent appelés « Wop », « Macaronis », « Dagoes »), ils partagent une expérience commune. Ils vont donc dépasser les frontières de leur communauté villageoise et élaborer une nouvelle solidarité en réponse aux demandes d'américanisation des Anglo-Américains. C'est une alternative au processus d'intégration, dans le sens où le phénomène d'américanisation suppose des mutations communautaires et identitaires de la part des étrangers pour se rapprocher, voire pour copier les Anglo-Américains. Les Italiens « s'imaginent » des caractéristiques et des intérêts communs à défendre (face à l'ethnocentrisme, pour faciliter leur ascension socio-économique) et se construisent de nouvelles frontières ethniques, élargies mais renforcées, pour s'affirmer comme un groupe organisé, national face à un autre groupe, celui des Américains. Les frontières ethniques fluctuent pour donner naissance à une identité pan-ethnique par-delà les clivages régionaux.

Le cas des Hispaniques

Dans la communauté hispanique, on note une variété raciale (certains sont blancs, d'autres noirs, d'autres sont des Indiens, d'autres des métisses), géographique et nationale, culturelle et sociale. Toutefois, ces hommes et ces femmes « s'imaginent », eux aussi, former un groupe qui se définit par opposition aux autres, et notamment par opposition aux Anglo-Américains. Le fait que les Mexicains constituent la communauté la plus importante (64% des Hispaniques[22]) montre un déséquilibre dans la représentativité nationale des groupes, et peut engendrer des tensions internes (surtout parce que les Mexicains sont associés à l'immigration illégale, et que d'autres communautés ne veulent donc pas être confondues avec eux). Depuis la re-catégorisation proposée par le recensement américain en 2000, être hispanique s'apparente à une option, à une catégorie ethnique qu'un individu, quelle que soit sa « race », peut choisir.

Les intérêts politiques des diverses communautés nationales hispaniques ne sont pas forcément identiques et des facteurs socio-économiques peuvent les diviser[23] : les Cubains, de la classe moyenne, voteraient plutôt républicain car ils sont globalement contre les idées libérales ou assimilées à « la gauche » en raison de la révolution castriste ; les Mexicains

[22] Les Mexicains représentent 64% des Hispaniques, les Portoricains, 10%, les Cubains, 4%. En plus de ces trois groupes qui sont les plus représentés, les individus originaires d'Amérique Centrale constituent 8%, ceux d'Amérique du Sud 6% et les autres (origines non spécifiée) 9%. US Bureau of the Census. Current Population Survey 2012.

[23] WATERS Mary et Karl ESCHBACK, « Immigration and Ethnic and Racial Inequality in the United States », *Annual Review of Sociology*, 1995, vol 21, p. 419-446.

soutiennent le parti démocrate du fait de leur association avec les classes les plus populaires. Ils ne s'installent pas dans les mêmes états. Les Mexicains se concentrent dans les états du Sud-Ouest, les Portoricains, Colombiens, Dominicains dans le Nord-Est, les Cubains en Floride, etc. Toutefois, ils représentent pour les non-Hispaniques un groupe homogène catholique, d'origine latine et hispanophone. Ils forment donc un bloc ethnique. Depuis les années 1960 et le Mouvement Chicano, ils occupent d'ailleurs une place non négligeable sur la scène politique. Pendant les périodes électorales, les candidats comptent sur le « vote hispanique » : en 2012 par exemple, ils représentent 11,4% des électeurs aux États-Unis, une proportion qui peut faire pencher la balance[24].

Les Hispaniques ont formé des associations politiques par-delà les frontières sub-nationales communautaires, telles que the National Council of La Raza (Conseil national de la Raza[25]), le NALEO (the National Association of Latino Elected and Appointed Officials qui est l'association nationale des Latinos élus à des postes politiques), l'Alliance démocratique des Hispaniques au Congrès, ou encore LULAC (League of United Latin American Citizens) et jouissent aujourd'hui d'un pouvoir politique pan-ethnique. Au moment de certaines fêtes, ils forment un groupe solidaire dans le but de réclamer la reconnaissance de leurs ancêtres dans l'histoire du continent américain. Par exemple lors de l'Hispanic Columbus Day, ils s'unissent afin de discréditer Christophe Colomb, qu'ils considèrent comme l'instigateur du massacre des Indiens. Sur la 5^{e} Avenue à New York par exemple, chaque groupe (Mexicains, Péruviens, Guatémaltèques, Paraguayens, etc.) défile sous sa banderole nationale, mais tous participent à ce même défilé pour l'Hispanic Columbus Day[26].

Les frontières qui marquent leurs spécificités nationales, culturelles, ethniques peuvent être dépassées quand ces hommes et ces femmes en ressentent le besoin. Ils se définissent alors comme des Hispaniques, même si des frontières sub-nationales perdurent au quotidien, dans le mode primaire de socialisation. Le fort taux d'endogamie entre individus hispaniques, mais pas forcément issus du même groupe d'origine, atteste leur rapprochement par-delà les différences nationales, et contribue à l'élaboration d'une identité pan-ethnique hispanique[27].

Le fait que tous les Hispaniques parlent une même langue, l'espagnol, est un facteur crucial dans l'élargissement des frontières nationales et l'établissement d'une communauté

[24] US Bureau of the Census. Current Population Survey - 2012

[25] La « *raza* » signifie la « race », terme dont ils sont fiers et qui les distingue des autres groupes. Or, ce terme, suivant les pays, ne revêt pas la même signification : par exemple elle peut se référer aux populations indigènes (Indiens) ou aux descendants des colonisateurs (Blancs).

[26] MICHAUD Marie-Christine, *Columbus Day et les Italiens de New York*, Paris, PUPS, 2011.

[27] GILBERTSON Greta, Joseph FITZPATRICK and Lijun YANG, « Hispanic Intermarriage in New York City », *International Migration Review*, Summer 1996, vol 30, n° 2, p. 445-459.

pan-ethnique hispanophone. D'ailleurs, un signe de leur regroupement et en même temps de leur nouvelle identification à la société américaine est l'émergence d'une langue originale, mélange d'anglais et d'espagnol, le « spanglish ». La communauté hispanique s'organise face à la société dominante anglophone, adapte son moyen d'expression, comme les Italiens l'ont fait en adoptant le florentin (parsemé de termes anglais) comme langue commune alors que les individus parlaient des langues ou dialectes locaux[28]. Même si beaucoup d'Hispaniques utilisent aussi l'anglais, l'usage d'une langue originelle soude la communauté. En fait, ces migrants venant d'Amérique latine ont décidé de faire bloc et de former une communauté pan-ethnique malgré des différences culturelles ou politiques significatives : d'une part le gouvernement américain les a catalogués comme « hispaniques » dans les recensements, et ils sont victimes des mêmes préjugés (fondés sur des images de violence, de manque d'éducation, du catholicisme, de clandestinité, de manque d'intégration et de concurrence professionnelle), et d'autre part ils ressentent le besoin de s'affirmer face aux autres groupes. Il s'agit donc à la fois d'une auto-identification à une nouvelle communauté et d'une identification imposée par la société dominante.

Pan-ethnicité et nouvelle identification

La formation de cette pan-ethnicité est un stade révélateur du processus d'assimilation, puisque le système de socialisation originel de ces individus est en cours de mutation. En devenant des Hispaniques ou des Italiens, ils adhèrent à une identification que leur impose la société dominante. En même temps, ils forment une nouvelle minorité toujours distincte des autres. Les relations qu'ils tissent avec la communauté noire est un exemple éclairant de l'élaboration de leur nouvelle identification due à une modification des frontières ethniques. Même s'ils sont souvent associés à cette minorité marginalisée, en bas de l'échelle sociale et victime de préjugés raciaux, les Italiens et les Hispaniques ont une expérience migratoire différente de celle des Noirs.

Rappelons que jusqu'à l'adoption du 14e amendement de la Constitution en 1866, seuls les hommes blancs pouvaient devenir citoyens américains. Mais, malgré leur égalité alors officialisée, et ce jusque dans les années 1960, les Noirs ne parvinrent guère à voir leurs droits constitutionnels respectés en raison de lois étatiques (les fameuses lois Jim Crow) dans les états du sud des États-Unis. Ils continuent d'être discriminés d'un point de vue social, économique et politique. Ainsi, pour ne plus être marginalisé, voire appartenir à la société

[28] COHEN James, *Spanglish America. Les enjeux de la latinisation des Etats-Unis*, Paris, édition du Félin, 2005 ; CINEL Dino,*op. cit.*.

dominante, faut-il être blanc. Or, ni les Italiens ni les Hispaniques ne sont véritablement considérés comme des Blancs au moment de leur immigration massive. Ainsi, ils tentent de mieux marquer les frontières entre eux-mêmes et les communautés noires afin de se rapprocher du groupe dominant, de réduire leur marginalisation et d'accélérer leur ascension sociale, dans le but de gagner en reconnaissance auprès des Anglo-Américains. Toutefois, ils ne se sont pas vus refuser le droit de devenir citoyens américains en raison de leur « race », ce qui constitue un élément fondamental de distinction entre leur communauté et celle des Noirs. Pourtant, ils ne sont pas considérés comme « tout à fait » blancs. Nous parlons ici de blanchitude, *whiteness*, plutôt que de blancheur, car celle-ci se réfèrerait à la couleur de la peau. En effet la blanchitude est un processus de construction sociale plus que raciale, qui comprend surtout les valeurs attachées à ceux qui sont blancs. Etre blanc, c'est adhérer à un système, à un mode de vie type, distinct de celui des groupes considérés comme inférieurs et non-blancs. Ainsi la blanchitude est normative. Sa définition évolue et participe à la mutation de certaines communautés qui deviennent blanches, qui changent d'identité ou qui insistent sur certains aspects de leur identité en dépassant les frontières préalablement établies, par elles-mêmes ou par les autres, et en gravissant l'échelle sociale et par conséquent raciale.

Les Italiens, qui travaillent avec des ouvriers noirs et vivent dans des quartiers pauvres, sont placés au bas de l'échelle sociale lors de leur arrivée à la fin du XIX^{e} siècle. Afin d'accélérer leur mobilité socio-économique, ils s'éloignent géographiquement, politiquement et socialement des Noirs. Après la Seconde Guerre mondiale, ils deviennent plus racistes pour légitimer leur besoin d'intégration dans le *mainstream*, ce qui explique les « incidents » entre Italiens et Noirs (émeutes dans les années 1970 et meurtres de Noirs perpétrés par des Italo-Américains, notamment dans les années 1980). Un processus de blanchisation a poussé la communauté italienne à élaborer une nouvelle solidarité par-delà les clivages régionaux, pour défendre son statut de communauté blanche par opposition aux personnes de couleur.

Dès les années 1990, les Hispaniques cherchent à être identifiés aux Blancs car c'est une promesse d'ascension sociale plus rapide, et une façon de lutter contre la discrimination économique dont ils souffrent. Ainsi, ils se satisfont du fait que le recensement américain considère leur identité hispanique comme une catégorie ethnique et non pas comme une race. Ils rejettent toute association économique ou coopération politique avec les Noirs qui voudraient les rallier à leur cause lors d'élections locales, par exemple pour faire adopter de nouvelles mesures sociales[29]. Ainsi, ils dépassent les frontières nationales pour former un

[29] SEDILLO LOPEZ Antoinette, *Latinos in the United States*, vol I, New York, Garland Publishing, Inc, 1995.

groupe pan-ethnique, qui malgré son hétérogénéité sociale, politique, culturelle, nationale, raciale, apparaît comme un bloc hispanophone, catholique, d'origine latine (les non-Hispaniques ne font guère de différence entre un Colombien et un Hondurien). Cette situation promeut une nouvelle organisation communautaire. Chez les Italiens, le processus est équivalent. Ils sont passés outre les distinctions régionales pour former, après la Seconde Guerre mondiale, une communauté soudée définie par un mode de socialisation et des intérêts sociaux particuliers qui s'opposent à toute association avec les Noirs, car celle-ci reviendrait à ralentir leur ascension économique et leur reconnaissance auprès de la population anglo-américaine blanche.

Le fait que les Italiens comme les Hispaniques s'efforcent de prouver leur blanchitude est révélateur de deux points. D'une part ils sont prêts à dépasser les différences régionales et nationales à l'intérieur de leur nouvelle communauté pan-ethnique pour se rapprocher du *mainstream* ; d'autre part leur installation aux États-Unis est effectivement la source d'une auto-identification à une nouvelle communauté soudée par des intérêts communs.

La pan-ethnicité est un indicateur de la prise de conscience des processus de catégorisation des groupes et de la racialisation des relations intercommunautaires. C'est une stratégie pour faire face aux circonstances de l'expérience migratoire. Bien que, à l'intérieur de ces nouvelles communautés pan-ethniques, une certaine diversité persiste (culturelle, géographique et politique, régionales parmi les Italiens et nationales parmi les Hispaniques), les besoins de reconnaissance sont tels que les migrants et leurs descendants ont estimé qu'il leur fallait former une communauté aux frontières plus larges et plus ouvertes aux exigences de la société américaine. Signe d'une nouvelle (auto)-identification, la pan-ethnicité reflète les progrès de l'assimilation de ces étrangers autant que les mutations sociétales. Leurs relations avec les autres communautés et le groupe dominant ont changé puisque leurs frontières pan-ethniques ont reculé. La fluidité des frontières est donc un signe de la possibilité d'une co-existence entre groupes toujours à négocier, à renouveler et à redéfinir.

.

Les Italiens aux États-Unis et l'*Italian Welfare League* : Pour une politique pro- ou anti-assimilationniste ?

Catherine DUBREIL

Les habitants du Mezzogiorno[1] ont commencé à émigrer massivement vers les États-Unis à la fin du XIX^e^ siècle. Ils ne se considéraient pas comme des Italiens malgré l'unification en cours du pays. Ils appartenaient à une région, voire à un village, mais en aucun cas à une nation. Leur identité italienne s'est construite sur le sol américain, en parallèle à celle qui se bâtissait en Italie. Les raisons qui ont contribué à la façonner sont principalement : l'obstacle de la langue anglaise que très peu d'immigrés maîtrisaient, les crises économiques et la misère qui en a résulté, et enfin, l'antagonisme de la population d'accueil qui acceptait mal les différences culturelles et sociales des nouveaux arrivants. La discrimination, le rejet et le mépris dont a souffert la population immigrée italienne aux États-Unis l'ont conduite à se refermer sur elle-même et à se protéger, créant des liens entre habitants des différentes régions de l'Italie du Sud. Des valeurs communes, qu'elles soient religieuses, familiales ou culturelles, se sont alors développées. Les dialectes régionaux ont peu à peu disparu pour laisser place à une langue hybride, mélange de leurs dialectes, de la langue officielle italienne[2] ainsi que de mots issus de l'anglais.

Les difficultés quotidiennes rencontrées par les immigrés pour subsister ont nécessité l'intervention des associations de bienfaisance dont le travail s'est révélé indispensable à leur survie. À une époque où le gouvernement fédéral ne s'investissait guère dans le soutien aux plus démunis, l'action caritative a contribué à combler le manque de moyens financiers, mais également à apaiser les troubles psychologiques liés au déracinement. L'*Italian Welfare League* (*IWL*) est l'une de ces organisations de bienfaisance. Créée en 1920, la League[3] s'est investie auprès de la communauté italienne de New York, en difficulté, comme expliqué plus haut, et elle est rapidement devenue l'un des piliers de l'œuvre caritative auprès des immigrés italiens.

Après avoir brièvement rappelé l'engagement des organisations de bienfaisance

[1] Le Mezzogiorno correspond au sud de la péninsule italienne. À la fin du XIX^e^ siècle, il était composé de cinq provinces (Abruzzes, Basilicate, Calabre, Campanie et Pouilles) auxquelles venaient s'ajouter la Sicile et la Sardaigne.
[2] La langue officielle italienne est issue du Florentin.
[3] Par souci de simplification, nous pourrons être amené à appeler l'*Italian Welfare League* la League.

italiennes implantées à New York avant 1920, nous nous tournerons vers l'*IWL* afin de définir le rôle qu'elle a joué dans la construction de l'identité italienne entre 1920 et 1942, date à laquelle l'association a dû suspendre ses activités en raison de la Seconde Guerre mondiale. Pour cela, nous mettrons en parallèle la mission que la League s'était fixée lors de sa création et les activités qu'elle a effectivement mises en place pendant les deux décennies suivantes. Puis, nous nous intéresserons à l'influence du mouvement fasciste italien, d'une part, sur le fonctionnement de l'*IWL* et, d'autre part, sur l'ensemble de la communauté italienne de New York.

L'engagement des organisations caritatives italiennes avant 1920

À la fin du XIX^e^ siècle et au début du XX^e^, la situation économique et sociale de la plupart des immigrés de la nouvelle immigration[4] était désastreuse, particulièrement dans les grands centres urbains américains. Ainsi, à New York, les populations italiennes étaient confinées dans les « tenements », petits immeubles sordides dans lesquels s'entassaient des dizaines de personnes dans des conditions sanitaires insupportables. Pour pallier les problèmes nés du nombre croissant d'immigrés italiens qui se sont installés aux États-Unis à partir des années 1880 (passant de 307 000 durant la décennie 1880-1890 à plus de deux millions entre 1900 et 1910[5]), les institutions de bienfaisance américaines déjà en place ne suffisaient pas.

Les immigrés italiens, issus majoritairement du Mezzogiorno, ont dû surmonter de nombreux obstacles. La langue utilisée par la population d'accueil leur était inconnue ; leur attitude religieuse, fondée sur des croyances païennes, choquait les catholiques et protestants américains ; le milieu urbain auquel se sont trouvés confrontés nombre d'immigrés originaires du monde rural les déstabilisait. L'environnement inconnu que représentait la société américaine et les spécificités de sa culture nécessitaient que des institutions de bienfaisance italiennes soient mises en place afin d'aider les nouveaux arrivants dans leur processus d'intégration.

On distingue deux grandes catégories d'associations caritatives italiennes : les organisations mutualisées désignées sous le nom du *Mutual Aid Societies* (*MAS*) ou de *Benefit Societies,* et les organisations de charité appelées *Charitable Organizations* ou encore *Charities.*

[4] On appelle nouvelle immigration la vague migratoire qui est arrivée aux États-Unis de la fin du XIX^e^ siècle aux années 1920.

[5] ROUGÉ Robert et COLLOMP Catherine, *Les Immigrations européennes aux États-Unis (1880-1910)*, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 1987, p.76-77.

Mutual Aid Societies ou *Benefit Societies*

Les *MAS* présentaient un large éventail d'organisations, parmi elles des clubs, des organisations de vétérans, des syndicats, des associations professionnelles, des partis politiques, des confréries et des associations locales d'immigrés, appelées *Hometown Societies.* C'est à ces dernières que nous allons nous intéresser car elles étaient en contact étroit avec les habitants des communautés italiennes.

Les *Hometown Societies* regroupaient des immigrés italiens qui avaient vécu dans la même ville ou la même région en Italie. Elles prélevaient de l'argent auprès de leurs membres, sous forme de cotisations. Cet argent était redistribué lorsque des adhérents étaient confrontés à des épreuves telles que la maladie, un accident, ou un décès. Il s'agissait d'un système de solidarité que les Italiens, souvent réticents à demander la charité, appréciaient car le fonctionnement des *Hometown Societies* reposait sur la réciprocité. Avant l'arrivée massive des immigrés italiens dans les années 1880, quarante-cinq *Hometown Societies* étaient recensées à New York[6], deux mille au tout début du XX^{e} siècle et quarante mille adhérents dénombrés[7]. Cependant, l'intégrité morale et financière de certains responsables faisait parfois défaut, et l'argent des cotisations servait alors leurs intérêts personnels en priorité. Malheureusement, les habitants les plus pauvres de la communauté italienne n'avaient pas d'autre choix que de leur faire confiance. Samuel L. Baily, à propos des *Hometown Societies* de New York, en fait la constatation :

> « L'administration de la communauté était revenue à ceux qui organisaient les relations avec l'Amérique : les "padroni" et les "banchiere". Ces derniers étaient des immigrés qui, après avoir économisé un petit capital en tant qu'épiciers, coiffeurs ou tenanciers de bar, s'étaient ensuite installés comme banquiers.
> […]
> Ces "prominenti" étaient extrêmement conservateurs, très préoccupés par leur statut et complètement opposés aux efforts déployés par les travailleurs pour s'entraider[8]. »

[6] BAILY Samuel, *Immigrants in the Land of Promise in Buenos Aires and New York, 1870 to 1914*, Ithaca, Cornell University Press, 1999, p.185.
[7] GABACCIA Donna R., *Italy's Many Diasporas*, Londres, University College London (UCL) Press, 2000, p.120.
[8] BAILY S., *Immigrants in the Land of Promise, op. cit.,* p.185.

Baily cite entre autres le banquier italien Luigi F. Fugazy[9] dont le surnom, « papa Fugazy », est révélateur de l'image qu'il offrait aux membres des associations qu'il avait créées à Manhattan au début des années 1880 : un mélange d'autoritarisme et de bienveillance.

Cependant, la volonté des responsables de ces associations à n'accepter que les membres parlant le même dialecte ne favorisait pas l'évolution de leurs institutions fondées sur le campanilisme[10]. Aussi, en 1904, Vincenzo Sellaro[11], fondateur du *Columbus Italian Hospital* de New York, décida-t-il de fédérer les *Hometown Societies* en un seul organisme, mieux organisé et plus performant : *The Order of the Sons of Italy in America* (*OSIA*) était né. Cependant, si certains de ses objectifs étaient similaires à ceux des *Hometown Societies*, d'autres étaient davantage ciblés et très orientés en faveur de la sauvegarde de la culture italienne sur le sol américain. Pour ce faire, l'*OSIA* appelait ses membres à participer activement à la vie politique américaine, « facteur de progrès social qui conduirait à la diffusion de la langue italienne aux États-Unis et à la promotion du savoir-faire des ouvriers italiens[12] ».

Charities ou *Charitable Organizations*

À la différence des *MAS* qui procédaient à des appels de cotisations et ciblaient les récipiendaires, les organismes de charité œuvraient gratuitement pour le bien de la communauté toute entière. Il n'existait pas, ou alors peu d'organisations caritatives italiennes publiques à la fin du XIX^e^ siècle aux États-Unis. Quelques organisations religieuses catholiques italiennes s'implantèrent tardivement. Parmi celles qui ont joué un rôle important dans le soutien aux immigrés italiens se trouvaient *the Saint Raphael Society*, créée en 1887, sa concurrente *Italica Gens*[13], établie en 1910, et enfin *the Scalabrinian Missionary Congregation*, fondée en 1887. Les objectifs de ces institutions catholiques étaient d'apporter une aide matérielle et spirituelle aux immigrés. Il s'agissait également de prévenir la conversion des Italiens à la religion protestante, et de les aider à conserver leur culture d'origine ainsi que leur langue natale.

En définitive, les organisations de bienfaisance italiennes qui ont œuvré des années

[9] *Ibid.*
[10] On parle de campanilisme pour évoquer l'attachement exclusif des Italiens du Mezzogiorno à leur terre d'origine ainsi que la loyauté qu'ils témoignaient envers leur village.
[11] SCAFETTA Joseph, *A Biography of Vincenzo Sellaro, (1868- 1932*), p.1-4. www.osia.org/documents, consulté le 15 septembre 2016.
[12] *Ibid.*, p.1-4.
[13] *Italica Gens* était davantage connue à New York sous l'appellation *Italian Immigrant Auxiliary*.

1880 aux années 1920 avaient la volonté d'imposer une identité italienne à la communauté toute entière. Mais tout en préconisant une intégration progressive. Ce fut le cas d'une nouvelle association qui voulait répondre aux besoins des nouveaux arrivants : *l'Italian Welfare League* (*IWL*).

L'*IWL*, maillon essentiel de la communauté italienne de New York de 1920 à 1942

L'origine de la League

En 1920, date de création de l'*IWL*, l'activité caritative aux États-Unis n'était plus destinée aux Italiens d'Italie comme cela avait été le cas pendant et juste après la Première Guerre mondiale. En effet, le conflit avait conduit à la création de plusieurs organisations américaines et italiennes telles que l'*American War Relief Society*, l'*Italian Relief Society* ou l'*Italian-American Relief Society*. Ces organisations, chargées de venir en aide au peuple italien, avaient cessé leurs activités une fois les besoins les plus urgents de la population satisfaits. Il s'agissait principalement de collecter, puis d'expédier en Italie, nourriture, vêtement et médicaments. Á New York, la population immigrée était devenue très importante. 391 000 Italiens[14] y étaient recensés en 1920[15]. La paupérisation des immigrés qui vivaient, pour la plupart, dans des ghettos surpeuplés, leurs conditions de vie extrêmement difficiles, affectaient les membres de la communauté italienne les plus nantis pour lesquels il était difficile de rester insensible à tant de misère. Aux problèmes de santé liés aux logements insalubres s'ajoutait le fléau de la délinquance pour les enfants, très souvent livrés à eux-mêmes. Par ailleurs, beaucoup de familles étaient touchées par l'alcoolisme, le chômage et le manque d'argent. C'est vers elles que se sont tournés les membres de l'*IWL* dont l'équipe dirigeante était composée exclusivement de femmes, souvent issues, comme leurs maris, de familles pauvres du sud de l'Italie. Est-ce par devoir moral de solidarité envers ceux qui arrivaient de la même région qu'elles se sont impliquées dans l'action caritative ? Probablement, mais ce n'était pas leur seule motivation. En effet, les années de guerre leur avaient permis, d'une part de se découvrir une vocation dans l'action de bienfaisance et, d'autre part de prendre conscience de la misère de leurs compatriotes. Par ailleurs, c'était une période d'immigration inédite dans un pays dont les pouvoirs publics ne participaient pas

[14] Nous appellerons « Italiens », les immigrés de la première génération, nés en Italie, et « Italo-Américains », ceux de la seconde génération, nés aux États-Unis.
[15] RAINHORN Judith, *Paris-New York : des migrants italiens, années 1880-années 1930*, Paris, CNRS Éditions, 2005, p.42.

encore à l'aide sociale. En conséquence, c'étaient aux personnes les plus nanties de prendre des initiatives pour aider les plus démunies. Cela explique, en partie, pourquoi les « prominenti », ces immigrés italiens qui avaient réussi leur rêve américain, ressentaient le besoin de venir en aide à leurs concitoyens défavorisés. Au-delà du sentiment altruiste qui les animait, ils avaient un besoin de reconnaissance et ne tenaient pas à ce que leur image, au sein de la population anglo-saxonne, soit ternie par les immigrés italiens qui arrivaient massivement et avaient mauvaise réputation. Victimes de stéréotypes, ces derniers laissaient une mauvaise image dans l'imaginaire américain, ce qu'a confirmé l'historien Jean Cazemajou.

> « La Première Guerre mondiale aidera à faire s'estomper l'image persistante du *Dago*[16] sale, cruel, sournois, indolent. Par contre, subsistera le stéréotype de l'Italien anarchiste, féroce et rancunier, fauteur de trouble sur son lieu de travail[17]. »

Ce n'est donc pas un mais plusieurs facteurs qui ont contribué à la création de l'*IWL* qui est devenue un des piliers de l'action caritative auprès des immigrés italiens de New York.

La mission de l'IWL : ce que dit le discours fondateur de l'association

Le discours fondateur de l'*IWL*, prononcé par sa présidente, Carolyn Perera, en 1920, illustre la mission que s'était fixée l'association. C'est la raison pour laquelle une analyse de ce texte est ici révélatrice de la position de l'association quant au processus d'assimilation des Italiens dans la société américaine. Pendant près de vingt ans, il a été repris pratiquement mot pour mot par la présidente de la League lors de son allocution annuelle, mais également au cours des soirées de gala, des réunions formelles ou informelles. C'est un discours sur lequel toutes les activités de la League ont été fondées.

> « Elle [L'*IWL*] se consacre au bien-être des Italiens du grand New York sans prendre en compte les facteurs religieux ou politiques. Bien évidemment, la League doit prendre en considération non seulement la personnalité de l'étranger, mais également son précédent environnement, ses goûts personnels et ses traditions. Lorsqu'un immigrant quitte sa terre natale, il se sépare de tout, sauf de ses biens matériels essentiels. La

[16] « Dago » est un surnom dépréciatif attribué aux immigrés italiens.
[17] CAZEMAJOU Jean, *L'immigration européenne aux États-Unis (1880-1910)*, Bordeaux, Presses Universitaires de Bordeaux, 1986, p.93.

League comprend, qu'en plus du mal du pays qui est bien naturel, le changement d'environnement le laisse souvent désorienté.

[…]

Il faut adapter progressivement un individu à son environnement et surtout ne pas essayer d'en faire un Américain contre son gré tant qu'il ne s'est pas imprégné de la culture du pays. Ce cheminement difficile ne peut aboutir que lorsqu'il prend conscience des avantages que l'Amérique lui apporte. Sans argent, sans nourriture et sans avenir, un individu ne peut avoir d'estime de soi et cela devrait être l'objectif des organisations d'aide sociale de faire en sorte qu'il obtienne également la considération de tous[18]. »

Ce passage exprime le désir des membres de l'association de participer à l'assimilation des immigrés italiens à la société américaine. Partisane de l'assimilation progressive, la présidente de la League expliquait qu'il ne fallait pas essayer d'effacer le passé des immigrés italiens lorsqu'ils arrivaient en Amérique. Ils possédaient une culture, des habitudes et une langue qui leur étaient propres et qu'ils ne pouvaient abandonner brutalement. Le point de vue de la présidente de la League va à l'encontre de la politique menée par le gouvernement fédéral américain à propos de l'assimilation des immigrés à l'époque. En effet, assimilation et américanisation étaient deux processus qui consistaient à adopter, le plus rapidement possible, la culture et le système américains et avaient pour corollaire la déculturation des immigrés. L'assimilation bienveillante préconisée par Carolyn Perera à l'égard des immigrés italiens a participé à la construction d'une identité italienne au sein des *Little Italies*. Les immigrés y vivaient entre eux, tissaient des liens, construisaient petit à petit une langue commune, et développaient des valeurs identiques. En revanche, les membres de la League les encourageaient à apprendre l'anglais afin de faciliter leur assimilation à la société d'accueil.

« […]

L'incompréhension naît lorsque la jeune génération, s'éloignant des parents à force d'être en contact avec d'autres enfants dans le cadre scolaire et pendant ses moments de liberté, se sent "à part" pourrait-on dire. Bien souvent, les enfants méprisent leurs parents qu'ils jugent vieux-jeu et ils acceptent mal leur autorité. Les parents, de leur

[18] *IWL*, Archives du *Center for Migration Studies* (*CMS*), New York, 1977, Box 6-5, extrait du discours intitulé *Receiving the Immigrant*, 1920, p.1-3.

côté, refusent à leurs enfants le droit de vivre comme bon leur semble et la mésentente est l'issue prévisible. Les garçons et les filles veulent aller et venir librement, sortir le soir, en somme faire ce dont ils ont envie.

[…]

Il est nécessaire d'encourager l'enseignement secondaire. L'instruction est très souvent laissée de côté au profit de ressources financières immédiates. Il faudrait enseigner les bienfaits et l'importance des formations supérieures[19]. »

Dans son allocution, la présidente de l'*IWL* encourageait aussi l'enseignement secondaire pour faciliter l'assimilation des enfants d'immigrés italiens et résoudre les conflits de générations. Or, la majorité des institutions du second degré étaient américaines et ne laissaient pas de place à la culture des immigrés. Au début des années 1920, deux enfants italiens sur trois en moyenne fréquentaient une école publique américaine[20]. La prise de position de Carolyn Perera reflétait la stratégie de l'association. Partisane de l'assimilation progressive des immigrés, elle protégeait leur culture d'origine. La présidente de l'*IWL* prônait également l'assimilation sociale des enfants d'immigrés par le biais de l'éducation et celle des parents afin, disait-elle, qu'ils s'investissent dans la société américaine qui offrait tant de possibilités.

« Quelles que soient nos activités, nous nous efforçons toujours d'élever le niveau de vie des Italiens en leur faisant comprendre combien il est pertinent d'améliorer leurs conditions de vie et d'offrir une instruction à leurs enfants. Nous les incitons également à s'investir dans la société américaine qui offre tant d'opportunités à ceux qui le veulent vraiment.

[…]

Ces organisations américaines qui n'étudient pas particulièrement le cas des Italiens ne trouvent pas facilement de solution aux problèmes du nouvel arrivant. Nous, nous le prenons en charge de façon adaptée. Beaucoup d'organisations font appel à nous pour résoudre les cas difficiles d'immigrés italiens et pour leur servir de traducteurs, alors que les assistantes sociales devraient avoir une connaissance approfondie des différents dialectes et de la géographie de l'Italie.

[…]

[19] *Ibid* ., p.1-3.
[20] MICHAUD Marie-Christine, *Les Italiens aux Etats-Unis, 1918-1929*, Paris, L'Harmattan, 1998, p.200.

Nous évitons l'expulsion en assumant la responsabilité du nouvel arrivant si nous pensons qu'il va devenir un bon citoyen et un bon résident[21]. »

Les activités auxquelles la présidente de la League fait allusion étaient multiples. Elles étaient liées au travail des assistantes sociales et visiteurs volontaires, à l'accueil des immigrés à Ellis Island, aux procédures de naturalisation, et à l'information des immigrés sur les multiples lois sur l'immigration.

Les assistantes sociales et les visiteurs volontaires qui travaillaient pour l'*IWL* ont occupé un rôle central au sein de l'association puisqu'ils étaient en contact direct avec les familles d'immigrés. Ils conseillaient et soutenaient les familles les plus démunies. Ils étaient aussi les témoins du fossé qui se creusait petit à petit entre les générations. Carolyn Perera était consciente du phénomène d'aliénation que subissaient les jeunes Italo-Américains et elle voulait favoriser le dialogue entre les parents et leurs enfants. Sa position peut, à première vue, paraître ambivalente dans la mesure où elle encourageait un dialogue intergénérationnel alors qu'elle préconisait l'éducation des enfants d'immigrés italiens pour pallier notamment le problème de la délinquance. L'accès à l'éducation était un moyen d'accélérer leur américanisation et participait à creuser davantage le fossé entre les générations. En réalité, l'objectif de Carolyn Perera était double : aider les parents à franchir les étapes de leur assimilation aux États-Unis et favoriser celle de leurs enfants nés sur le territoire américain.

La prise en charge de tous les immigrés italiens débarqués à Ellis Island était sous la responsabilité de l'*IWL*, seule association italienne présente sur l'île. Ses deux travailleurs sociaux accueillaient les nouveaux arrivants dans leur langue d'origine, remplissaient les multiples formulaires des services à l'immigration avec eux car, le plus souvent, ils ne parlaient pas anglais. Pour exemple, l'association a participé à l'accueil et à la prise en charge de 1 642 Italiens en 1927[22]. La League défendait également, devant le représentant du gouvernement fédéral à Washington (« commissioner »), les dossiers d'immigrés refusés et sur le point d'être expulsés du territoire américain. Ainsi, cette même année 1927, Mae Simpson, employée de l'*IWL* détachée à Washington, a résolu les dossiers de 132 immigrés sur les 154 qui devaient être expulsés du territoire national[23]. Le rôle de l'association incluait aussi une assistance pour obtenir un passeport auprès du consulat italien de New York pour

[21] *IWL*, *Receiving the Immigrant, op. cit.*, p.1-3.
[22] *IWL*, Archives du *CMS*, New York, 1977, Box 6-2, rapport annuel daté de 1928, p.1.
[23] *Ibid.*, p.2.

les immigrés clandestins ou pour ceux qui avaient perdu leurs papiers d'identité pendant leur voyage. En outre, la League renseignait les immigrés sur les lois sur l'immigration, les aidait à entrer en contact avec des amis ou membres de la famille supposés les accueillir lors de leur arrivée aux États-Unis. L'*IWL* a participé activement à la naturalisation de milliers d'immigrés. L'année précédente, les dirigeantes de l'association avaient ouvert un service spécifique (*Naturalization Aid Service*[24]) pour faciliter la naturalisation des Italiens. Malgré tous les efforts accomplis par l'*IWL* pour leur venir en aide, la Crise économique de 1929 a aggravé leur situation économique et sociale. En effet, nombreux étaient ceux qui avaient perdu leur travail car les entreprises pour lesquelles ils travaillaient avaient fait faillite. Il était difficile de retrouver un emploi en raison de la situation économique très défavorable. En outre, les immigrés italiens subissaient la discrimination des employeurs américains et beaucoup se sont rendus volontairement aux autorités de l'immigration car ils ne pouvaient plus subvenir à leurs besoins et désiraient rentrer en Italie. Il s'agissait essentiellement de personnes résidant aux États-Unis depuis moins de trois ans car le gouvernement américain prenait en charge leur billet de retour. Aussi, les années 1930 ont été une période particulièrement éprouvante pour les dirigeantes de l'*IWL* qui luttaient pour assimiler les immigrés à la société américaine, mais devaient s'avouer vaincues devant des impondérables économiques et sociaux. En effet, la crise économique frappait tout le monde, aussi bien les Américains[25] que les membres de la communauté italienne, et contribuait à aiguiser le sentiment xénophobe de la population anglo-saxonne à l'égard des étrangers. Le processus d'assimilation n'en était que plus difficile. En 1934, la League mit en place un bureau d'information sur la 36^{e} rue à Manhattan pour renseigner les immigrés italiens à propos de la nouvelle législation sur l'aide familiale et l'aide à l'emploi[26]. En effet, à la fin de l'année 1933, le gouvernement fédéral avait instauré une aide d'urgence (*Federal Emergency Relief Administration – FERA*) dans le but d'épauler financièrement les populations indigentes. Le rôle de l'*IWL* consistait à informer les familles italiennes qui ne savaient pas comment procéder pour obtenir une aide financière ou qui ne comprenaient pas pourquoi elle leur était refusée.

Enfin, dans son discours, Carolyn Perera laissait également entendre que l'américanisation des immigrés italiens était inévitable et même souhaitable. Elle les encourageait à être de « bons citoyens ». Cette expression impliquait la modification de leurs

[24] *IWL*, Archives du *CMS*, New York, 1977, Box 2-6, brochure intitulée *Silver Anniversary, 1922-1947*.
[25] 15 millions d'Américains étaient sans emploi en 1933. *The Federal Emergency Relief Administration*, Digital Collections University Library, University of Washington, content.lib.washington.edu/feraweb/essay
[26] *IWL*, Archives du *CMS*, New York, 1977, Box 234-1, rapport date de 1944.

comportements. Ils étaient invités à participer aux activités de loisirs pratiqués par la population d'accueil, à s'intéresser à la politique notamment lors des élections municipales, à accepter le système médical américain, à ouvrir un compte en banque, etc. En définitive, ils devaient prendre en exemple le modèle américain.

Il apparaît clairement que l'*IWL* a établi une politique cohérente entre des activités ayant pour objectif de favoriser l'assimiler des immigrés italiens à la société américaine et des activités visant à protéger la communauté italienne de New York. La position de la League s'est confirmée pendant la période du gouvernement fasciste de Benito Mussolini.

L'IWL et le fascisme de Mussolini

La politique étrangère menée par Mussolini aux États-Unis avait une double visée : récupérer un soutien indéfectible de la part de la communauté italienne et étouffer les critiques antifascistes[27]. Mussolini avait des plans expansionnistes et, de ce fait, un besoin d'hommes pour aller se battre sous la bannière italienne. Il ne supportait pas l'idée que tant d'Italiens vivant à l'étranger soient prêts à se battre pour un autre pays que l'Italie. Ne serait-ce que pour récupérer ces « brebis égarées », le développement de l'idéologie fasciste sur le sol américain était digne d'intérêt. Judith Rainhorn a mis en exergue le processus de séduction de la communauté italienne mis en place par les fascistes aux États-Unis.

> « L'entreprise de respectabilité du fascisme pass[ait] par la mise en place de plusieurs institutions, destinées à répondre aux besoins de sociabilité et de loisirs des migrants, et à valoriser l'héritage italien. Elles constitu[ai]ent le volet éducatif de cette réforme, tandis que la réorganisation des multiples sociétés de secours mutuel, sous l'autorité du *fascio* de la ville, permet[tait] un contrôle accru des migrants. La main mise sur le principal quotidien italien de New York, *Il Progresso Italo-Americano*, autoris[ait] la diffusion d'une intense propagande en faveur du gouvernement mussolinien[28]. »

Les institutions auxquelles Judith Rainhorn fait référence étaient la *Dante Algheri Society*, l'*Italian Historical Society*, l'*Italian War Veteran Federation* ou encore la *Casa*

[27] Voir DIGGINS John Patrick, *Mussolini and Fascism, The View from America*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1972, p.106.
[28] RAINHORN J., *Paris-New York op. cit.*, p.155.

Italiana. Or, les conjoints des dirigeantes de l'*IWL* étaient membres de ces associations profascistes[29]. Le mari de madame Pope, elle aussi membre de la League, était non seulement le directeur du journal profasciste, mais également le directeur de la radio newyorkaise *Whom*. Les sociétés de secours mutuel étaient regroupées au sein de l'*OSIA*, « courroie de transmission[30] » de la propagande fasciste. L'organisation était chargée de travailler « à l'éradication du campanilisme et au développement d'une identité italo-américaine chez les migrants de la péninsule[31] ». À la tête de l'*OSIA* se trouvait le juge Freschi, également président du comité consultatif masculin de l'*IWL*. Par ailleurs, l'époux de Carolyn Perera était l'un des dirigeants de la chambre de commerce italienne de New York qui collaborait avec le gouvernement italien. Quant aux dirigeantes de l'*IWL*, elles étaient en contacts étroits et permanents avec la diplomatie consulaire profasciste. Il existait donc des liens resserrés entre la League et le parti fasciste italien.

Les objectifs de Mussolini aux États-Unis ainsi que les relations étroites entre l'*IWL* et le parti fasciste italien soulèvent une interrogation : quelle influence le parti fasciste, au travers de l'*IWL*, a t-il eue sur la communauté italienne de New York ?

Le jeu de séduction de Mussolini

Le charisme du leader italien, sa politique expansionniste, les mesures prises pour améliorer le niveau de vie de la population en Italie, ont contribué à redorer le blason de la nation. L'historien John Patrick Diggins a écrit à ce propos :

> « Les fascistes affirmaient que Mussolini avait reconstruit et modernisé l'Italie, l'avait transformée en nation à la fois puissante et prospère et, de plus, crainte des autres nations. La propagande fasciste intégrait les Italo-Américains dans ses pseudo-succès et leur procurait un sentiment de fierté et de reconnaissance qu'ils attendaient depuis longtemps. Dans un environnement étranger qui cumulait injures et mépris à l'égard des Italo-Américains, le fascisme remplissait une fonction psychologique très attendue. Il en résultait leur identification à celui-ci, car il leur fournissait une identité reconnaissable et significative dans la société pluraliste qu'était l'Amérique[32].

[29] SALVEMINI Gaetano, *Italian Fascist Activities in the United States, The Sons of Italy*, New York, CMS, 1977, p.91.
[30] SALVEMINI G., *Italian Fascist Activities in the United States, Other Transmission Belts*, New York, CMS, 1977, p.107.
[31] RAINHORN J., *Paris-New York op. cit.*, p.157.
[32] DIGGINS J. P., *Mussolini and Fascism, op. cit.*, p.78-80.

Le point de vue de Diggins peut laisser à penser que la communauté italienne était unie et soudée, qu'elle partageait le même sentiment d'admiration pour le *Duce* qui voulait lui rendre sa dignité. Ce n'était pas le cas même si l'influence fasciste était indéniable. Au sein de la communauté italienne, l'exemple de la liesse populaire soulevée par la prise d'Addis-Abeba par l'armée italienne en 1936 le confirme.

> « Une imposante procession, partie du coin de la 1ère Avenue et de la 115e rue, traversa les rues italiennes du quartier, au milieu des tonnerres d'applaudissements, des vivats et du chaleureux enthousiasme de la foule applaudissant depuis les fenêtres et les trottoirs. Trois orchestres jouant des chansons patriotiques [italiennes], accompagnés par le chant de milliers de voix, ouvraient le défilé. Les manifestants brandissaient des affiches montrant le *Duce* et les braves chefs de son armée[33]. »

Il avait été difficile pour les syndicats ouvriers de la confection de s'opposer « à la récolte de fonds orchestrée par le gouvernement italien en faveur de la guerre en Éthiopie en 1935[34] ». Pourtant, les Italiens de la première génération et ceux de la seconde génération ne portaient pas automatiquement le même jugement sur la politique fasciste. L'entrée en guerre des États-Unis contre les forces de l'Axe en 1941 a montré l'étendue de la fracture entre les membres de la communauté italienne. Elle a ébranlé les certitudes et les positions de tous ses acteurs. Pourtant, un article de presse paru dans le quotidien *New York Times* du 7 décembre 1941 affichait une belle confiance dans l'engagement de la population italo-américaine au côté de l'Amérique, comme le montre l'extrait suivant :

> « Alors que les réactions des Américains d'origine italienne ont fluctué, passant de la tristesse consternée à une indignation ouverte, des larmes aux prières délivrées dans les alcôves des églises éclairées aux chandelles pour espérer la victoire des Alliés et la paix définitive, le sentiment général qui a dominé tous les autres de façon manifeste pendant cette journée a été sans aucun doute la promesse de loyauté et de fidélité de la population italienne[35]. »

[33] SALVEMINI G., *Italian Fascist Activities in the United States, Fascist Clubs*, New York, *CMS*, 1977, p.238.
[34] RAINHRON J., *Paris-New York, op. cit.*, p.158.
[35] Voir le *New York Times* du 7 décembre 1941, p.2.

Une déclaration de guerre est un événement qui agit avec force sur la psyché collective d'un peuple. Cela peut expliquer le rassemblement de la population américaine dans une volonté de se défendre et de protéger ses valeurs. L'entrée en guerre des États-Unis a permis à une grande partie des habitants de la communauté italienne de prouver qu'ils se sentaient américains avant tout, prêts à combattre leur pays d'origine s'il le fallait. Il s'agissait principalement de ceux qui étaient nés aux États-Unis. Ils ne ressentaient pas la même appréhension que leurs compatriotes nés en Italie, car ils se sentaient américains. Les secondes générations, agents d'américanisation car élevés en Amérique pouvaient s'indigner de la politique de Mussolini. Signe des progrès du processus d'assimilation, cette attitude illustrait le fossé qui s'était creusé entre les Italiens de la première génération et leurs descendants. L'article du *New York Times* laisse brièvement deviner la peine ressentie par une partie de la communauté italienne. Comment imaginer affronter l'Italie, la mère patrie, pour défendre les valeurs de l'Amérique ? D'une part, beaucoup avaient de la famille dans la péninsule italienne et il leur était vraisemblablement douloureux d'envisager un combat fratricide. D'autre part, les plus âgés restaient attachés au pays natal. Le sociologue Richard Alba a remarqué qu'il existait entre les membres d'un même groupe, une solidarité ethnique fondée sur des critères autres que ceux liés aux liens sociaux. Il a expliqué que « des individus peuvent attacher de la valeur à un héritage, si diffus soit-il, qu'ils désirent perpétuer[36] ». Des liens indéfectibles persistaient entre les immigrés italiens et leur pays d'origine, ce « quelque chose » que tous les membres d'un même groupe partagent, mais dont les plus jeunes n'avaient pas encore pris conscience.

En définitive, l'influence de la politique fasciste sur la communauté italienne de New York est indiscutable même si son attrait a été inégalement partagé.

L'influence de l'IWL sur la communauté italienne de New York

Les liens étroits que les dirigeantes de la League ainsi que leurs époux entretenaient avec les membres du parti fasciste italien à New York ne laissent pas de doute. Bien que Carolyn Perera s'en défendît, l'*IWL* était au service du gouvernement dictatorial italien. L'association, en lien avec les immigrés nouvellement débarqués à Ellis Island, pouvait diffuser le message fasciste. Il consistait à encourager les immigrés italiens à acquérir la citoyenneté américaine et à s'assimiler à leur société d'accueil, tout en maintenant leur identité italienne, programme qui correspondait bien au processus d'assimilation progressive.

[36] ALBA Richard, *The Transformation of White America*, New Haven, Yale University Press, 1990, p.17.

« Il s'agit d'encourager la naturalisation des immigrants, ce qui, loin d'être une trahison envers la patrie d'origine, est présenté au contraire comme le moyen d'intégrer rapidement les rouages de la vie politique américaine et de peser sur celle-ci en faveur des intérêts politiques et économiques italiens[37]. »

Mussolini entendait se servir des expatriés pour défendre les intérêts du fascisme à l'étranger. L'*IWL*, pour sa part, n'a fait qu'appliquer la politique fascisante du *Duce* qui prônait l'assimilation des immigrés italiens. Elle a donc poursuivi son travail de naturalisation des immigrés. Curieusement, sa collaboration avec le gouvernement italien lui a permis de rester fidèle à sa stratégie d'assimilation de la communauté italienne de New York. D'ailleurs, l'implication de la League dans le rapatriement des Italiens désireux de retourner dans leur pays mérite d'être signalée car, de ses rapports de visite transmis au consulat italien dépendait le sort des immigrés. Carolyn Perera avait beau affirmer que son association était apolitique, certaines activités de la League contredisaient ses dires puisque l'association travaillait étroitement avec le Consulat italien.

« Lorsqu'une personne demande au consulat italien de retourner en Italie, on la questionne sur ses conditions de vie et les raisons de son retour – ces informations sont vérifiées par un visiteur de la League. L'appréciation du visiteur est ensuite transmise au consulat qui agit en fonction[38]. »

Les Italiens qui avaient la volonté de partir n'étaient pas libres de le faire puisqu'il leur fallait une autorisation du consulat. Plusieurs explications sont possibles. Le coût du voyage de retour était parfois pris en charge par le consulat. Aussi le personnel diplomatique voulait-il connaître la motivation des immigrés en partance. Il n'est pas improbable que les contrôles opérés aient eu pour objectif de vérifier l'identité des Italiens qui voulaient quitter les États-Unis afin d'éviter le retour d'individus opposés au régime de Mussolini. Enfin, il est également possible que le consulat ait reçu des consignes du gouvernement italien visant à limiter les retours. En effet, la croissance de la population italienne était exponentielle et à

[37] RAINHORN J., *Paris-New York, op. cit*, p.157.
[38] *IWL*, Archives du *CMS*, New York, 1977, Box 6-2, rapport annuel du mois de janvier 1929. Pour exemple, la League a traité 640 dossiers de demande de rapatriement en 1928.

l'origine de nombreux problèmes économiques et sociaux.

Diggins a affirmé que les instruments d'intimidation du parti fasciste étaient principalement les consuls italiens[39], notamment parce qu'ils soumettaient l'obtention de visas à l'adhésion au parti fasciste italien aux États-Unis. Aucun document d'archives n'a permis d'avancer que les membres de l'*IWL* avaient joué un rôle dans ce processus.

Pendant la période mussolinienne, l'influence de l'*IWL* sur la communauté italienne a été limitée dans la mesure où elle a poursuivi ses activités liées à l'immigration et à la naturalisation. Un doute subsiste quant à son implication dans la mission de renseignement que lui avait confiée le consulat italien de New York. En revanche, les conjoints des dirigeantes de la League, grâce à leurs activités au sein des autres associations, ont joué un rôle beaucoup plus important dans le processus de fascisation « en douceur[40] » de la communauté italienne.

Les organisations caritatives italiennes qui ont œuvré aux États-Unis entre 1880 et 1920 avaient la volonté de préserver la culture italienne des immigrés. L'*IWL* s'est évertuée à assimiler doucement les immigrés italiens à la société d'accueil anglo-saxonne. Elle n'a pas cherché à accélérer leur processus de déculturation, mais a participé à la construction de leur identité italienne sur le territoire américain. En définitive, *l'Italian Welfare League* a aidé les immigrés italiens à franchir les étapes qui allaient faire d'eux des Italo-Américains.

[39] DIGGINS J P., *Mussolini and Fascism, op. cit.*, p.102.
[40] RAINHORN J., *Paris-New York, op. cit.*, p.157.

Les Cubains de Miami aux commandes : de l'exil politique à la gouvernance cubano-américaine

Pascale SMORAG

La position de la géographie culturelle soutient l'idée que « l'espace est un produit social et culturel, théâtre de la standardisation mondiale et soumis à un accroissement des mobilités[1] ». Si l'on admet que l'espace construit les identités autant que ces dernières le façonnent, le territoire investi par les Cubains peut être envisagé sous l'angle d'une complémentarité entre un processus d'insertion dans la société d'accueil et le désir de maintenir une altérité culturelle liée à l'île natale. En cela, les Cubains de Miami diffèrent peu des Haïtiens et des autres Latins rejoignant la « Porte des Amériques », surnom donné à cette mégapole. La singularité cubaine, qui est de taille, tient au statut dominant de cette communauté dans le sud de la Floride. Représentant deux millions d'Américains, chiffre qui peu paraître minime au regard d'autres groupes comme les trente-quatre millions de Mexicains[2], les Cubains se sont pourtant déployés avec vigueur dans l'agglomération miamienne, à tel point que l'image de la ville se confond souvent avec la leur. Dans le comté de Miami-Dade[3] devenu à 66 % hispanique, un million de Cubains tiennent ainsi les rênes du pouvoir, loin devant les blancs non hispaniques qui ne totalisent plus que 14,8 % des 2,6 millions d'habitants du comté[4]. Qu'il s'agisse du cœur historique de Little Havana qui s'étend à l'ouest du centre de Miami, ou de territoires plus récemment constitués, comme la commune du comté de Miami-Dade auto-proclamée *la República de Hialeah*[5], la présence cubaine s'affirme plus que jamais comme un élément incontournable de la vie floridienne. Si le dynamisme économique des Cubains a permis à Miami de s'affirmer comme un pôle important de l'économie américaine, les Cubano-Américains se sont tout naturellement

[1] CROZAT Dominique, DRESCH Jean, GEORGE Pierre, PINCHEMEL Philippe, ROZENBLAT Céline, VOLLE Jean-Paul, « Géographie », *Encyclopædia Universalis*, http://www.universalis-edu.com.scd1.univ-fcomte.fr/encyclopedie/geographie/, consulté le 19 mars 2016.

[2] US CENSUS BUREAU, *American Fact Finder*, « 2010-2014 American Community Survey 5-Year Estimates », http://factfinder.census.gov/faces/tableservices/jsf/pages/productview.xhtml?src=CF, consulté le 10 mai 2016.

[3] Étant donné l'étendue de Miami, la ville et le comté, aussi appelé *Greater Miami*, se confondent parfois. On les différencie de l'aire métropolitaine de Miami, qui s'étend vers le nord jusqu'au comté de West Palm Beach et compte 6 millions d'habitants.

[4] US CENSUS BUREAU, *QuickFacts*, « Miami-Dade County, Florida », http://www.census.gov/quickfacts/table/PST045214/12086, consulté le 10 mai 2016. Estimations de 2014.

[5] JOLIVET Violaine, *Miami la cubaine. Géographie d'une ville-carrefour entre les Amériques*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, coll. Géographie sociale, 2015, p. 39.

imposés dans les affaires publiques sur le plan local et national, allant jusqu'à dicter les positions diplomatiques de Washington envers le régime castriste. Dans ce nouvel « ailleurs » situé à quelques encablures à peine de La Havane[6], de quelle manière ce groupe s'est-il imposé comme un élément incontournable de la sphère politique floridienne ?

La présente étude envisage de répondre à cette question en s'interrogeant sur la renaissance politique d'une population cubaine en exil, forcée au silence sur son île. Dans un premier temps, nous analyserons comment le statut de réfugié politique accordé aux Cubains leur donne l'avantage pour occuper le terrain. Nous verrons comment cette appropriation spatiale, économique et politique est soutenue par un cadre à la fois juridique au niveau fédéral et par les élus sur le plan local, situation qui n'est pas sans créer des tensions avec d'autres communautés moins favorisées. Cette étude démontrera l'importance de la question du régime de Fidel, puis de Raúl Castro, comme raison d'être de la communauté : défendue par les instances fédérales, la communauté cubaine a ainsi fait du renversement du régime castriste l'enjeu même de sa survie. Si adaptation à un nouvel environnement il y a, c'est bien dans le cadre d'une rhétorique savamment nourrie par les élites dirigeantes cubano-américaines. Cette analyse tentera enfin de saisir la dynamique politicienne à l'œuvre en Floride, État longtemps considéré comme un bastion républicain par les Cubains d'Amérique, acquis aux valeurs de la société individualiste et de l'économie libérale. Alors que les générations plus jeunes vivent le trans-nationalisme d'une manière plus souple que leurs aînés, de par leur cohabitation avec d'autres Hispaniques et le rapprochement diplomatique entre les deux nations, la domination des Républicains sur les Démocrates semble remise en cause, prouvant une fois encore l'adaptabilité de la communauté cubaine de Floride.

Un statut d'exception

L'implantation des Cubains aux États-Unis s'est réalisée grâce à l'intervention particulièrement bienveillante de Washington. L'adhésion aux valeurs capitalistes de l'Amérique des 120 000 membres de la bourgeoisie cubaine qui fuient entre 1959 et 1962 le régime de Fidel Castro incite en effet l'exécutif, le législatif et le judiciaire américains à adopter des mesures diplomatiques favorisant leur immigration. Ces ressortissants « de bonnes familles[7] », comme le note un député démocrate à la Chambre des Représentants, s'établissent pour certains à New York, à Chicago, à Boston et à Washington ; d'autres

[6] 145 kilomètres à vol d'oiseau séparent Key West des côtes cubaines.

[7] FORTEAUX Michel, « Origines et devenir de la notion d'"exception cubaine" dans la politique migratoire américaine », Cubains aux USA, *Diasporas caribéennes* n°1237, mai-juin 2002, http://www.hommes-et-migrations.fr/docannexe/file/1237/1237.pdf, consulté le 20 mars 2016, p. 102.

s'implantent en Floride, à Coral Gables et à Miami Beach où ils possédaient des propriétés bien avant la révolution castriste[8], ou dans ce secteur de Miami délaissé par les classes moyennes qui s'étend de part et d'autre de *SW 8th Street*, la future *Calle Ocho*. Surnommé *La Pequeña Habana* ou *Little Havana*[9], ce quartier deviendra le berceau de la culture cubaine et de la résistance au régime de Castro.

Entre 1965 et 1980, 400 000 nouvelles « victimes du communisme » débarquent à leur tour à Little Havana. Les Américains profitent de l'occasion pour faire l'apologie de leur régime démocratique, se portant au secours d'une population à laquelle ils accordent des faveurs exceptionnelles : une admission quasi systématique sur le territoire américain en vertu du *Cuban Adjustment Act.* Adoptée en 1966, cette loi prévoit que tout immigrant cubain peut demander un statut de résident permanent (conduisant à une demande de citoyenneté américaine) un an après être entré aux États-Unis. Bénéficiant par ailleurs depuis 1961 d'un programme spécifique, le *Cuban Refugee Program*, ces « combattants de la liberté », comme on les appelait communément alors, se voient proposer des aides médicales et sociales, une assistance à l'hébergement, des cours de langue anglaise et des formations professionnelles, autant de prestations « largement supérieures à ce qui était alors proposé aux citoyens et résidents américains »[10], et qui leur accorde des avantages dont ne jouissent pas les populations fuyant la répression en Amérique latine ou en Haïti. Nourrie d'une propagande anticommuniste portant assistance à des réfugiés politiques – tel est toujours le statut des immigrants cubains –, la loi de 1966 les conforte, aujourd'hui encore, dans leurs prérogatives, notamment en matière d'ambitions territoriales, économiques et politiques. Tandis que le dynamisme des premières vagues acquises au capitalisme et les fonds qu'elles avaient apportés dans leur fuite jetèrent les bases de l'économie miamienne, la seconde vague de réfugiés plus modestes arrivés à partir de 1965 assura la prospérité de Little Havana ; l'image de ghetto qui lui était attaché s'effaça rapidement. Si le statut d'exception avait facilité l'insertion des Cubains dans le pays d'accueil, une « culture de l'exil » les rattachait encore, douloureusement souvent, à l'île natale. Ce sentiment était d'autant plus vivace que l'espoir d'un renversement de régime à La Havane et d'un retour à Cuba restaient possibles.

---

[8] JOLIVET Violaine, *Miami la Cubaine ? Pouvoir et circulation dans une ville carrefour entre les Amériques*, Thèse de doctorat de 3e cycle, Géographie, Université Panthéon-Sorbonne-Paris 1, 2010, https://tel.archives-ouvertes.fr/file/index/docid/558080/filename/ThA_se_v._jolivet.pdf, p. 77.

[9] CORDOBA Hilton, « Little Havana: A Latin American Gateway », *Association of American Geographers*, Oct. 1rst, 2013, http://www.aag.org/cs/news_detail?pressrelease.id=3074, consulté le 20 mars 2016.

[10] FORTEAUX M., « Origines et devenir de la notion d'"exception cubaine" », art. cit.

Cuba, au centre des débats

Victimes eux aussi de régimes totalitaires, d'autres expatriés, tels les Haïtiens, ont rejoint le sol américain. Mais peu ont à ce point fait de l'exil et des sanctions imposées contre leur pays d'origine, une composante de leur identité. Aujourd'hui encore, c'est du cœur historique de Little Havana que se manifestent les oppositions au régime castriste ou, plus récemment, à l'ouverture des relations diplomatiques avec Cuba. Ainsi, depuis José Martí Park[11], lieu symbolique de rassemblement à Little Havana, Ebelio Ordoñez, citoyen américain depuis 46 ans, protesta-t-il en décembre 2014 contre la politique du président Obama :

> « C'est une trahison pour nous, Cubains. On ne peut pas faire de concessions avec des tyrans, un tyran qui n'a pas fait de concessions avec le peuple cubain depuis plus de 50 ans. Ce n'est pas bon pour le peuple cubain[12]. »

La visibilité politique cubaine resta longtemps cantonnée aux affaires locales, les medias nationaux ne relayant que rarement les actualités du sud de la Floride, qui n'avait pas alors pris l'essor qu'on lui connaît actuellement. La dénonciation du régime castriste se limitait le plus souvent aux ondes de la radio/télévision anticastriste, *Radio y Televisión Martí*, localisée à Miami et financée par le gouvernement fédéral.

Cette résistance sans relâche au régime castriste se traduisit par un engagement politique bien supérieur à celui d'autres groupes hispaniques et caribéens. Cette ascension fut également favorisée par le manque d'organisation des Noirs américains et la « fuite » des Blancs non hispaniques vers le comté de Broward voisin. La visibilité politique des Cubains se manifesta véritablement à partir de 1973[13], lorsqu'une nouvelle génération remit en cause l'attitude attentiste de ses aînés et s'engagea sur le plan local, obtenant pour la première fois des postes de *commissioners*[14]. Dès 1985, les Cubano-Américains représentaient la majorité du conseil municipal de Miami, et X. Suárez en devint le premier maire cubano-américain[15].

---

[11] José Martí, poète national, devint un héros pendant la guerre d'indépendance contre l'Espagne, une guerre soutenue par l'Amérique.

[12] FLECHAS Joey et MELHOR Marie Leonor, « In Miami, Cuban Americans protest President Barack Obama's new Cuba Policy », *Miami Herald*, Dec. 20, 2014, http://www.miamiherald.com/news/local/community/miami-dade/article4731864.html, consulté le 2 février 2016.

[13] Dès 1967, des candidats cubano-américains se présentèrent au conseil municipal de la ville de Miami.

[14] *Ibid*. 178

[15] STEPICK Alex, GRENIER Guillermo, Castro Max, Dun Marvin, *This land Is Our Land, Immigrants and Power in Miami*, Oakland, University of California Press, 2003, p. 34-41.

S'ils voulaient gagner la mairie ou le comté de Miami-Dade[16], les candidats devaient adopter la ligne dure anticastriste soutenue depuis 1981 par le puissant lobby cubain, la *Cuban American National Foundation (CANF)*. Alimentée par les donations de ses généreux membres et financée en partie par le Congrès américain *via* le *National Endowment for Democracy*[17], la CANF finança des programmes fédéraux en faveur d'une position ferme à l'encontre de Cuba ainsi que les campagnes présidentielles de candidats républicains. Bien que le décès en 1997 de Jorge Mas Canosa, son fondateur, ait affaibli ses positions et qu'elle doive dorénavant composer avec les partisans d'un dialogue avec La Havane, la fondation favorisa sans nul doute l'élection de George W. Bush en 2000. On se souvient de quelle manière fort controversée[18] celui-ci remporta les votes de Floride alors gouvernée par son frère Jeb Bush, votes qui lui assurèrent la victoire finale contre Al Gore[19].

Mainmises sur les territoires cubains

Depuis les années 1980, les Cubains ne cessent de se déployer dans le comté de Miami-Dade, représentant 66% de la population de Tamiami en 2013, 69% de University Park, 72% de Westchester, 73% de West Miami et 74% d'Hialeah (latine à 95%)[20]. Avec ses commerces ethniques, ses panneaux indicateurs, ses placards publicitaires et ses noms de rues écrits en espagnol, Hialeah est l'autre face de la présence cubaine en Floride du sud, une « chasse gardée » des pro-castristes, à la gouvernance souvent abusive. Comme le déplore cet ancien policier de Hialeah :

« Dans la ville cubaine, tu as des comités pour chaque micro-quartier (les

[16] NIJMAN Nijman, *Miami, Mistress of the Americas*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2011, p. 152-154. La position de Manny Diaz, avocat de la famille du petit rescapé Elián González, qui plaida pour le garder sur le sol américain, s'opposant ainsi à son père resté à Cuba et par là-même au régime castriste, le propulsa au poste de maire en 2001.

[17] Fondation privée à but non lucratif, créé en 1983, dont le but est de défendre la démocratie au niveau mondial.

[18] LAMBERT Hélène, « Le processus de politisation de l'enclave cubaine dans l'aire métropolitaine de Miami, 1959 à nos jours », *Bulletin de l'Institut Pierre Renouvin*, 2010/1 N° 31, http://www.cairn.info/revue-bulletin-de-l-institut-pierre-renouvin-2010-1-page-55.htm, consulté le 19 mars 2016, p. 62-63. Les élites cubano-américaines furent accusées d'avoir faussé les élections en ayant poussé la Cour suprême de Floride à effectuer un recompte des votes, déclaré anticonstitutionnel par la Cour suprême des États-Unis : interrompu une fois les votes du comté de Miami-Dade acquis aux Républicains, *via* le vote cubain, ce recompte *abouti* aurait donné la victoire au clan démocrate d'Al Gore.

[19] On pourrait avancer que *sans le vote cubain*, il n'y aurait pas eu de présidence Bush, pas de Guerre contre la terreur et donc contre l'Irak. Quoiqu'impertinente, cette supposition démontre néanmoins le poids politique de l'élite dirigeante cubano-américaine.

[20] VOGEL Mike, « Snapshots of Florida's Hispanic Community Within Florida's Hispanic Community, Diversity Is Increasing », *Florida Trend*, April 30, 2013, http://www.floridatrend.com/article/15521/snapshots-of-floridas-hispanic-community, consulté le 19 mars 2016.

> comités de *Defensa de la Revolución*) […], quelqu'un qui s'occupe de tout ce qui se passe, qui fouine dans le quartier. Et si tu n'es pas en bons termes avec lui ou si tu ne fais pas ce qu'ils te disent comme étant la bonne conduite ou si tu fais quelque chose de contre-révolutionnaire, comme du marché noir par exemple, ou quoi que ce soit, ils te balancent ! Et tu perds ta maison, ton boulot, ou je ne sais quoi encore[21]. »

Que des réfugiés politiques puissent reproduire un régime totalitaire au « pays de la liberté » n'est pas le moindre des paradoxes. Inacceptable pour le citoyen américain, la règle du *Strong Mayor Government*[22] qui sévit à Hialeah n'est pas vécue comme telle par ses habitants. Arrivés à partir des années 1980, ces derniers se sont « accommodés » du seul régime qu'ils aient connu : Castro n'est donc pas ici l'homme à abattre. Les habitants d'Hialeah ne cherchent pas tant à établir une démocratie à l'américaine, à l'évidence, qu'à réaliser le rêve américain de la propriété et de la voiture individuelles, dans cette banlieue somme toute semblable à toutes les autres, avec ses alignements de pavillons, ses *malls*, ses rues quadrillées, ainsi que la décrit Tom Wolfe, dans *Bloody Miami (Back To Blood*, en anglais), paru en 2012 : « Rangée après rangée après rangée après rangée après bloc après bloc après bloc de petites maisons de plain-pied, chacune semblable à sa voisine[23]. »

Si Hialeah fait figure d'exception dans le comté de Miami-Dade, c'est aussi parce que s'y établissent, directement depuis La Havane, des demandeurs d'asile cubains. Puisqu'elle n'est plus pour eux l'étape obligée de cet exil, Little Havana voit son nombre de Cubains diminuer : en 2013, ils ne représentaient plus que 49% des habitants du quartier[24] à 98% hispanique[25]. L'élite dirigeante cubano-américaine ne perd pas pour autant son ascendant sur le quartier, ni sur Miami, où elle demeure le principal employeur des populations latines. Pour elle, l'argument anticastriste continue d'affirmer la supériorité du modèle capitaliste américain qui justifie l'ouverture de nouveaux marchés avec l'Amérique latine, tout en nourrissant la cohésion culturelle de la communauté.

---

[21] JOLIVET V., *Miami la cubaine. Géographie d'une ville-carrefour, op. cit.*, p. 166.
[22] La municipalité octroie, dans les textes, un pouvoir fort à son maire.
[23] WOLFE Tom, *Bloody Miami*, trad. Odile Demange (*Back To Blood*, NY, Little & Brown, 2012), Paris, Robert Laffont, 2013, p 90.
[24] BROWN Anna, LOPEZ Mark Hugo : « Mapping the Latino Population, by State, County and City », *Pew Research Center*, Aug. 29, 2013, http://www.pewhispanic.org/2013/08/29/mapping-the-latino-population-by-state-county-and-city/, consulté le 19 mars 2016. Nicaraguayens et Honduriens s'y installent de plus en plus nombreux, suivis de Colombiens, Mexicains et Péruviens.
[25] CITY of MIAMI, « Little Havana Community », *City of Miami NET*, http://www.miamigov.com/nets/offices/littlehavana/community.html, consulté le 19 mars 2016.

Que ce soit à Hialeah ou à Little Havana, la communauté cubaine garde le contrôle de ses fiefs, sur le plan local mais aussi à des échelons supérieurs. Little Havana (3e district de la ville) est ainsi actuellement gérée par Frank Carollo[26], Miamien de parents cubains, alors qu'au niveau de la municipalité, elle est administrée par le maire Tomás Pedro Regalado, *City Mayor* né à Cuba. Un autre natif de Cuba, Carlos A. Giménez, en est le maire au niveau du comté *(County Mayor)*. Carlos Lopez-Cantera, d'origine cubaine également, est quant à lui vice-gouverneur de l'État de Floride (*Lieutenant Governor of Florida*)[27] et candidat au sénat américain sous la bannière républicaine. Au niveau fédéral précisément, Ileana Ros-Lehtinen occupe un poste de représentant au Congrès des États-Unis depuis 1989 (le premier pour la communauté cubano-américaine). Cette année-là, elle devint la première femme hispanique élue à la Chambre des Représentants. La député compte parmi les cinq représentants cubains au Congrès, sur les trente sièges occupés par des Hispaniques, une représentativité élevée compte tenu de la faible proportion de Cubains aux États-Unis (0,6% de la population[28]). Au sénat, la représentativité cubano-américaine est encore plus flagrante puisque sur les trois sièges hispaniques sont détenus par des sénateurs d'origine cubaine, dont deux candidats (malheureux[29]) à l'investiture républicaine de 2016 : Ted Cruz, né à Calgary, en Alberta, de père cubain et élu en 2013, et Marco Rubio, natif de Miami, élu sénateur au Congrès fédéral en 2010. Alors que dans sa course à la Maison Blanche, Ted Cruz insista sur son origine cubaine (en parlant de jouer aux dominos, comme on le fait entre Cubains, ou d'être l'un des rares Cubains à ne pas manger d'avocat[30]), il s'était jusque-là affirmé davantage comme un Hispanique, traduisant ainsi son parcours de Cubain originaire du Canada et résidant à Houston, au Texas. Marco Rubio, son adversaire bilingue (contrairement à Cruz), affirma quant à lui que le maintien de l'embargo était indissociable du statut d'exilé politique dont

[26] Il y occupe le poste de *City of Miami Commissioner*.
[27] À titre de comparaison, les Mexicains-Américains comptent deux gouverneurs, Brian Sandoval, du Nebraska, et Susana Martinez, du Nouveau Mexique.
[28] PLANAS Roque, « The Most Latino Congress Ever Is Coming In 2015 », *The Huffington Post*, http://www.huffingtonpost.com/2014/11/05/latinos-in-congress_n_6111410.html, consulté le 17 mars 2016.
[29] « Campaign 2016, Florida Primary Election Results », *The Washington Post*, March 16, 2016, https://www.washingtonpost.com/2016-election-results/florida/, consulté le 16 mars 2016. M. Rubio remporta tout de même un soutien à 62,7% contre D. Trump et T. Cruz, dans le comté de Miami Dade, le seul comté qui lui apporta de battre Trump en Floride. T. Cruz n'en remporta aucun dans cet état.
[30] ZEZIMA Katie, « Ted Cruz Showcases his Cuban Roots in Miami », *The Washington Post*, March 16, 2016, https://www.washingtonpost.com/news/post-politics/wp/2016/03/09/ted-cruz-showcases-his-cuban-roots-in-miami/, consulté le 17 mars 2016.

jouissent les Cubains[31]. Mettre un terme au blocus signifierait transformer l'asile politique en exil économique[32]. Preuve que le statut de réfugié politique cubain, soutenu par plus de huit Cubano-Américains sur dix[33], reste au cœur même de l'identité cubaine américaine.

Une tradition républicaine

L'essentiel du vote cubain aux États-Unis se concentre en Floride, un état crucial dans la course à la Maison Blanche. L'appartenance aux classes aisées et/ou commerçantes des premières vagues de réfugiés rapprocha naturellement les migrants cubains de l'idéologie républicaine qui promettait de protéger leurs intérêts économiques tout en faisant vibrer leur fibre patriotique pour le pays de la Liberté. Le parti Républicain et les exilés cubains se trouvaient dans une sorte de *win-win situation,* c'est-à-dire une situation où tout le monde gagne. Côté républicain, on fit des réfugiés cubains un symbole de la supériorité de la démocratie sur la dictature, de celle du capitalisme sur le socialisme[34]. Du côté des Cubains, leur abandon par l'administration Kennedy lors du fiasco de la Baie des Cochons, puis l'interdiction de soutenir les mouvements insurrectionnels en exil après la crise des missiles avait nourri une défiance envers le parti démocrate[35]. Quinze ans plus tard, la politique du président démocrate Jimmy Carter désireux d'accueillir « à cœur et à bras ouverts[36] » des réfugiés cubains « de seconde zone » affaiblit encore les positions libérales au sein de la communauté.

En effet, les quelque 125 000 réfugiés rejetés par Cuba, les fameux *Marielitos*[37] qui d'avril à décembre 1980 débarquent en Floride, ont peu en commun avec les premières vagues d'exilés. Issus des classes populaires, et noirs ou métis pour un tiers d'entre eux, ils comptent dans leurs rangs un nombre de grands délinquants, de malades psychiatriques, d'homosexuels et de prisonniers pour peine grave, contraints à l'exil par Castro[38]. Pour les Cubains des premières vagues, c'est un coup bas porté par l'Administration démocrate. Dans

[31] CHAÏT Jonathan, « Marco Rubio's Embarrassing Defense of Cuban Embargo », *New York Mag*, July 8, 2015, http://nymag.com/daily/intelligencer/2015/07/marco-rubios-embarrassing-cuban-embargo-defense.html, consulté le 17 mars 2016.
[32] LAMBERT H., « Le processus de politisation de l'enclave cubaine », art. cit., p. 66.
[33] GRENIER Guillermo, GLADWIN Hugh, & Cuban Research Institute, « 2014 FIU Cuba Poll: How Cuban Americans in Miami View U.S. Policies Toward Cuba », *Cuba Poll, Book 1*, 2014, http://digitalcommons.fiu.edu/cuba_poll/1, consulté le 22 mars 2016, p. 14.
[34] ARGYRIADIS Kali et Stefania CAPONE, « Cubanía et santería. Les enjeux politiques de la transnationalisation religieuse (La Havane - Miami) », *Civilisations* 51 | 2004, http://civilisations.revues.org/668, consulté le 19 mars 2016, § 63.
[35] LAFLEUR Jean-Michel, « ¿Bienvenidos a Miami? », *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 21 - n°3 | 2005, http://remi.revues.org/2527, consulté le 12 février 2016, § 47.
[36] FORTEAUX M.,« Origines et devenir de la notion d'"exception cubaine" », art. cit., p. 105.
[37] Ce nom est dérivé du port de Mariel qu'ils fuirent massivement.
[38] JOLIVET V., *Miami la cubaine. Géographie d'une ville-carrefour, op. cit.*, p. 35.

cet état sudiste où prévalent les préjugés racistes (une très grande majorité de Cubains se déclarent de race blanche, une référence à la couleur de leur peau autant qu'à leur réussite sociale), les *Marielitos* ne purent « échapper à cette racialisation négative aux États-Unis. […] Ils furent ainsi « portoricanisés » et souffrirent d'une forte marginalisation sur le marché du travail américain[39] ». Dans leur sillon débarquèrent 40 000 réfugiés haïtiens[40], noirs eux aussi, ainsi que des *cocaine cowboys* colombiens à la tête d'une économie parallèle à East Little Havana[41], fait qui inspirera en partie la série télévisée *Miami Vice* (1984-1989). Alors qu'une récession économique frappait l'Amérique, les derniers libéraux cubains se rallièrent à la cause républicaine.

Le conservatisme cubain qui domine alors la scène politique de Miami opère également dans l'ombre, des agissements qui ne sont pas sans rappeler les pratiques mafieuses. Les « caïds » des milieux républicains de Miami, soutenus par la CANF, n'hésitent pas à intimider ceux de leurs compatriotes tentés par un rapprochement avec Cuba. La CANF elle-même sera compromise dans des actions frauduleuses et criminelles, dont une tentative d'assassinat contre Castro[42]. À Little Havana, les décideurs, qui au début des années 1980 agissent davantage encore sur le plan économique que politique, « tiennent » leur pré carré. L'enclave cubano-américaine ressemble à un monde sous surveillance où l'on contrôle d'autant plus les habitants qu'ils sont géographiquement et culturellement proches[43]. En 1980, ce *barrio* à forte concentration démographique compte 95 500 Cubains (alors 70% de la population), auxquels il faut ajouter 15% de réfugiés politiques originaires du Nicaragua, du Salvador, du Venezuela et de Colombie[44]. Certains, il est vrai, ont échappé à la criminalité de Little Havana pour s'établir à Shenandoah, the Roads, Westchester, Western Kendall, et, pour les moins fortunés d'entre eux, à Hialeah. Toutefois, il s'agit là de populations jeunes dont le poids politique est dérisoire. À Little Havana, des « cadres du parti » d'un genre nouveau ont un pouvoir de vie ou de mort économique sur des particuliers ou des entreprises jugés trop libéraux. À ces sanctions s'ajoutent des représailles politiques envers des candidats opposés à l'embargo

[39] ARGYRIADIS K. et S. CAPONE, « Cubanía et santería », art. cit., § 63.
[40] JOLIVET V., *Miami la Cubaine ? Pouvoir et circulation dans une ville carrefour*, *op. cit.*, p. 55.
[41] DUPONT Louis, *Le Multiculturalisme, essai géographique sur la « différence » et la diversité culturelle dans les sociétés modernes*, Habilitation à diriger des recherches, Géographie, Université Paris 4-Sorbonne, 2008, https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-00923824/document, consulté le 3 mars 2016, p. 165-166.
[42] LAFLEUR J.-M., « ¿Bienvenidos a Miami? », art. cit., § 52.
[43] *Ibid*., § 50
[44] CORDOBA Hilton, **«** Little Havana: A Latin American Gateway », art. cit.

contre Cuba[45]. Venus s'établir aux États-Unis pour y jouir de la liberté d'expression, ces « parrains » imposent paradoxalement une seule idéologie, celle d'une droite conservatrice.

Alors que les Cubains floridiens redoutent un nouveau Mariel, la récession majeure qui dans les années 1990 frappe Cuba (suite à la chute de l'URSS), ainsi que la réduction du nombre de visas accordés par les États-Unis, incitent des milliers de *boat people* à rejoindre Miami. Surnommés *balseros* d'après les *balsas* ou radeaux sur lesquels ils embarquent, ils tentent, souvent au prix de leur vie, des traversées sur des mers houleuses et infestées de requins. En six semaines à l'été 1994, 33 000 Cubains fuient ainsi leur île, soit neuf fois plus qu'en 1993[46]. Bill Clinton et Fidel Castro sont contraints d'intervenir. En mai 1995, les États-Unis renvoient systématiquement les Cubains saisis en mer par les garde-côtes américains pour les remettre aux autorités cubaines : cette décision sera à l'origine de l'amendement à la législation de 1966, surnommé *Wet foot, Dry foot*, « pied mouillé, pied sec [47] ». Aujourd'hui encore, les obstacles que rencontre tout demandeur d'asile cubain, à la fois auprès des autorités américaines (pour l'obtention d'un visa[48]) et de La Havane (pour la délivrance d'un permis de sortie), conduisent de nombreux Cubains à choisir la voie clandestine. Les forces de police et les *Marines* annoncent régulièrement le démantèlement de filières de passeurs opérant au large de la Floride, ou depuis le Mexique vers le Texas, ou encore vers Porto Rico *via* Haïti[49]. Malgré le rapprochement diplomatique entre Cuba et l'Amérique, les deux pôles du territoire cubain fragmenté de part et d'autre du détroit de Floride ne se rejoignent pas encore.

L'ascension des Démocrates

La normalisation des relations binationales conclue le 17 décembre 2014 entre les deux pays annonce une ère nouvelle pour la communauté cubaine de Miami. S'exprimant au sujet de la mise à l'écart de Cuba, le président Obama affirma que « l'isolement n'avait pas fonctionné[50] ». Peut-être pourrait-on voir là un parallèle avec le statut des Cubains américains, protégés dans leur fief miamien. Bien que soutenant l'ouverture des marchés à l'international (notamment la Caraïbe et l'Amérique latine), les élus cubains du comté de Miami-Dade n'ont

[45] LAFLEUR Jean-Michel, « ¿Bienvenidos a Miami? », art. cit., § 50.
[46] JOLIVET V., *Miami la cubaine. Géographie d'une ville-carrefour, op. cit*., p. 37.
[47] *Ibid*., § 23. En réalité, les Cubains peuvent rentrer aux États-Unis sans visa, de manière illégale donc, mais il leur faut en fouler le sol.
[48] 17 à 18 000 sont délivrés sur les 20 000 « offerts » chaque année par les États-Unis.
[49] JOLIVET V., *Miami la Cubaine ? Pouvoir et circulation dans une ville carrefour, op. cit*., p. 51.
[50] THE WHITE HOUSE, *Statement by the President on Cuba Policy Changes*, *Cabinet Room*, 17 déc. 2014, https://www.whitehouse.gov/the-press-office/2014/12/17/statement-president-cuba-policy-changes, consulté le 17 mars 2016.

cessé de cultiver l'isolement idéologique et culturel. Comme l'explique Hélène Lambert :

> « Être un Cubain à Miami n'était pas suffisant, il fallait, de plus, adopter les points de vue de la communauté. Le sentiment de détenir la vérité et d'avoir peu d'alliés avec qui la partager renforçait les liens sociaux et l'isolement. Cet isolement, bien plus que la langue et la culture, définissait leur identité communautaire et fut à l'origine de la solidarité de leur groupe[51]. »

Pour la ligne dure des anticastristes se pose donc la question de leur influence politique, alors même que Washington tourne la page sur un demi-siècle de Guerre froide avec Cuba[52]. Sénateur démocrate du New Jersey depuis 2006, le Cubano-Américain Robert Menendez critiqua vivement ce rapprochement, considérant que c'était « récompenser un régime totalitaire qui ne le mérite pas[53] ». Reflétant le point de vue conservateur du lobby cubano-américain habitué à dicter sa loi lors des élections présidentielles, cette affirmation ne saurait étouffer les prises de position de plus en plus conciliantes envers La Havane. Ces disparités ne vont-elles pas mettre en jeu la cohésion du groupe ? Une étude menée en 2014 par la *Florida International University* révélait déjà que 52% des Cubains du comté de Miami-Dade étaient opposés à l'embargo[54], contre 13% en 1991[55]. L'enquête montrait par ailleurs que 80% des réfugiés arrivés après 1990 étaient en faveur du rétablissement des relations diplomatiques, contre 47% pour ceux arrivés avant 1965 et 40% pour ceux de la seconde vague (1965-1973)[56].

En affirmant en décembre 2014 que « Todos somos americanos » (« Nous sommes tous Américains »), le président Obama jetait un pont vers Cuba dans un espoir de réconciliation qui annonçait peut-être aussi à la communauté cubano-américaine la fin prochaine de son statut « d'exception ». Une décision qui ne manquerait pas de l'inquiéter : l'étude menée par G. Grenier et H. Gladwin du *Cuban Research Institute* en 2014 révélait que 86% des Cubains

[51] LAMBERT H., « Le processus de politisation de l'enclave cubaine », art. cit., p. 58.
[52] C'est du moins la position des Démocrates, les Républicains y restant majoritairement opposés.
[53] SULLIVAN Sean, O'KEEFE Ed, « GOP Lawmakers Blast Obama's Cuba Policy Shift », *The Washington Post*, Dec. 17, 2014, https://www.washingtonpost.com/news/post-politics/wp/2014/12/17/cuba-deal-reaction-sharply-split-on-capitol-hill/, consulté le 17 mars 2016.
[54] Étant donné le peu d'indécis, 48% étaient en faveur du maintien.
[55] GRENIER G., H. GLADWIN et Cuban Research Institute, « 2014 FIU Cuba Poll », art. cit., p. 9.
[56] *Ibid*., p. 11.

du comté de Miami-Dade, toutes générations confondues, étaient favorables au maintien de ce statut[57].

Les positions républicaines et démocrates parmi les Cubains ne sont plus nécessairement aussi tranchées que par le passé au sujet de l'exception cubaine : contre toute attente, un sénateur démocrate, Bob Menendez, s'y oppose farouchement alors qu'un député républicain, Carlos Curbelo, est favorable à son abandon[58]. Cet apparent paradoxe dévoile les nouveaux visages de la communauté cubano-américaine. Si cette dernière est de loin la minorité latine la mieux représentée politiquement par ses élus, elle perd du terrain en Floride devant le flux continu d'autres Hispaniques. Bien que sept Cubains sur dix habitent l'aire métropolitaine de Miami, ils ne sont plus majoritaires au sein de la communauté latine (à peine 50%)[59]. St. John Bosco, longtemps considérée comme la « Cathédrale de l'exil » fréquentée par les Cubains, a désormais un prêtre nicaraguayen. À côté des traditionnels cafés et restaurants cubains de Calle Ocho se multiplient des gargotes colombiennes, vénézuéliennes, péruviennes et mexicaines. Les jeunes générations cubaines sont ainsi naturellement confrontées à d'autres accents et à d'autres cultures nationales. L'intérêt pour la seule cause cubaine n'est donc plus aussi prégnant qu'il le fut – et le reste – pour leurs aînés. Du fait même de leur rapprochement avec les autres populations latines de Floride qui votent traditionnellement démocrate, les jeunes Cubains d'Amérique seront par ailleurs de plus en plus enclins à fuir les rangs républicains.

En 2012, 49% des Cubains de Floride votèrent pour Barack Obama contre 47% pour le candidat républicain Mitt Romney[60], même si au niveau du comté de Miami-Dade les Cubains soutiennent toujours davantage les Républicains que les Démocrates. 57% des exilés arrivés après 1990 s'identifient au parti démocrate contre 19% en faveur des Républicains. Parmi les exilés de plus longue date, le rapport s'inverse avec 35% pour les Démocrates et 48% pour les Républicains[61]. Sur le plan national, les Républicains sont donc en perte de vitesse, avec un soutien de 47% Cubains en 2013 contre 64% dix ans plus tôt, alors que la part

[57] *Ibid*., p. 14.
[58] MAZZEI Patricia, « Miami Republican Files Legislation in Congress to End Automatic Benefits for Cuban Immigrants », *Miami Herald*, Dec. 15, 2015, http://www.miamiherald.com/news/politics-government/article49901615.html, consulté le 21 mars 2016.
[59] VOGEL M., « Snapshots of Florida's Hispanic Community », art. cit.
[60] KROGSTAD Jens Manuel, « After decades of GOP support, Cubans shifting toward the Democratic Party », *Pew Research Center*, June 24, 2014, http://www.pewresearch.org/fact-tank/2014/06/24/after-decades-of-gop-support-cubans-shifting-toward-the-democratic-party/, consulté le 21 mars 2016.
[61] LOPEZ Mark Hugo et Jens Manuel KROGSTAD, « As Cuban American Demographics Change, So Do Views of Cuba », *Pew Research Center*, Dec. 14, 2014, http://www.pewresearch.org/fact-tank/2014/12/23/as-cuban-american-demographics-change-so-do-views-of-cuba/, consulté le 21 mars 2016.

des Démocrates est passée de 22% to 44%[62]. Comme l'explique au sujet du vote cubano-américain un abonné d'un forum du site en ligne du *Pew Research Center :*

> « Je pense que les Cubains d'Amérique réalisent que les Démocrates et le castrisme de Fidel n'ont RIEN à voir et que de nombreux progressistes dans le PD veulent aider les Latinos et tous les Américains dans les domaines de l'éducation, de l'équité en matière de logement, de protection de notre environnement, de la préservation de nos emplois ici en Amérique. Qu'est-ce que veulent les Républicains ? Ils ne veulent pas d'éducation, ni de services sociaux, ni de salaires décents, ni d'énergie renouvelable[63]. »

Ainsi que le laisse présager cet internaute, il n'est pas impossible que les deux partis délaissent la question de Cuba pour s'intéresser aux préoccupations réelles de leurs concitoyens. Le manque d'investissement politique des jeunes générations incitera indubitablement les élus cubains à changer de cap s'ils veulent conserver leur électorat. Tandis que les exilés d'avant 1990, ancrés dans la rhétorique anticastriste et, de ce fait, plus politisés, votèrent à 75% lors des élections présidentielles de 2012, cette participation tomba à 56% pour les générations plus jeunes[64]. Même si le vote cubain reste supérieur à celui des autres Hispaniques (67% de votants cubains contre 48% pour l'ensemble des Hispaniques lors des élections de 2012[65]), la polarisation autour du renversement du régime de La Havane tendra à faiblir une fois l'objet des dissensions évanoui.

À part quelques exceptions, notoires si l'on compte les deux candidats à l'investiture républicaine (Ted Cruz soutenant le Tea Party et Marco Rubio s'opposant à l'avortement, au mariage gay et à toute augmentation du salaire minimum), les Cubains républicains appartiennent rarement à la tendance conservatrice du parti inspiré par la foi protestante : le credo de ces Latins dans une cubanité vécue aussi de manière festive, salsa et alcool à l'appui, impose nécessairement une souplesse en matière d'aides sociales, de retraites, de droits des femmes et de mariage pour tous[66]. La cause des Républicains y prend davantage racine parce

[62] KROGSTAD J. M., « After decades of GOP support », art. cit.
[63] *Ibid*.
[64] LOPEZ M. H. et J. M. KROGSTAD, « As Cuban American Demographics Change », art. cit.
[65] *Ibid*.
[66] VALDES Nelson, LANDAU Saul, « The Politics of Cuban-Americans », *CounterPunch*, Nov. 26, 2012, http://www.counterpunch.org/2012/11/26/the-politics-of-cuban-americans/, consulté le 11 mars 2016.

qu'elle s'inscrit dans la défense d'un environnement juridique et économique favorable à l'ouverture de nouveaux marchés et à la fructification des capitaux. Une ambition américaine bien ordinaire, en somme.

Nulle autre nationalité n'aura à ce point transformé le sud de la Floride que les exilés cubains. Si cette communauté se trouve chez elle à Miami, ce n'est pas tant parce qu'elle s'y est imposée sur les plans économique, financier et politique, que parce qu'elle en aura changé l'identité. D'une ville de retraités et de vacanciers venus du nord du pays, Miami est devenue, grâce à l'impulsion donnée par la communauté cubaine, une mégapole ouverte sur les marchés de la Caraïbe et de l'Amérique latine. Bénéficiant, depuis la prise de pouvoir de Fidel Castro à Cuba en 1959, d'un traitement préférentiel favorisant leur exil vers les États-Unis, les réfugiés cubains jouissent dans leur pays d'accueil, et dans leur première ville d'accueil qu'est Miami, d'un statut hors du commun. Aussi y ont-ils prospéré et s'y sont-ils déployés, depuis le cœur historique de Little Havana jusqu'aux banlieues cubaines de West Miami ou de Hialeah, couvrant un espace où s'affirme leur rayonnement culturel, économique et politique. L'engagement contre le gouvernement castriste absorba longtemps l'essentiel de leur énergie politique, au service des Républicains. C'est ce que reflètent les décisions prises au niveau de la municipalité et du comté qu'ils gèrent depuis les années 1980, et sur le plan fédéral, celles adoptées par des élus au Congrès américain, sans oublier les candidatures de deux Cubano-Américains à l'investiture républicaine de 2016. L'ouverture annoncée en décembre 2014 des relations diplomatiques entre Cuba et les États-Unis, ainsi que la rencontre historique, à La Havane, le 22 mars 2016, de Barack Obama, premier président américain à fouler le sol cubain depuis 88 ans[67], avec Raúl Castro change néanmoins la donne pour les nouvelles générations de Cubains américains. Évoluant davantage que leurs aînés auprès d'autres nationalités hispaniques, ils se déclarent voter pour le parti Démocrate, ce qui ne fait que confirmer les mutations à l'œuvre au sein de la communauté cubano-américaine. Avec une cohésion politique qui vole en éclats, qu'adviendra-t-il de la « grande famille » cubaine de Floride ?

Les différentes vagues d'exilés qui ont façonné Miami contribuent, chacune à leur manière, à enraciner sur ces terres floridiennes une culture où se mêlent l'âme cubaine et un mode de vie anglo-saxon. Malgré le recul de la « majorité » blanche non hispanique, ces nouveaux espaces du sud de la Floride ne sont pas pour autant devenus des Cuba en

[67] Le président Calvin Coolidge s'y rendit en 1928 pour assister à la conférence pan-américaine, à une époque où les États-Unis intervenaient dans les affaires de l'île.

miniature. Même les règles autoritaires pratiquées à Hialeah ne font pas de cette commune une nouvelle Havane. Prompte à défendre ses intérêts sur un territoire devenu sien, la communauté cubano-américaine passe progressivement d'un repli sur soi – adopté comme tactique de défense face à l'ennemi castriste – à une ouverture identitaire facilitée par une plus grande diversité de la communauté hispanique miamienne. Bien qu'ils demeurent les Hispaniques les plus instruits, les plus politisés et les plus puissants sur le plan économique, servant toujours de modèles aux Caribéens (comme les Haïtiens) et aux autres Latino-Américains, peut-être sont-ils en passe de transcender l'exil en réinventant une cubanité qui se construirait davantage autour du concept d'ethnicité que de nationalité. Les enjeux de la visibilité politique cubaine de Miami qui leur garantit des droits, une existence, une reconnaissance, un *territoire*, trouverait ainsi sa légitimité dans un espace qui ne serait plus fonction de son seul rapport à Cuba. « Une nationalité sans nation[68] », comme en fit l'hypothèse Gustavo Perez-Firmat lors d'une conférence donnée à l'Université de Miami en 1997. Ainsi débarrassée de la souffrance et de la nostalgie liées à une terre interdite, à une île souvent mythique, cette cubanité, ou *cubanía* s'articulerait alors autour d'un lien social et culturel, celui d'une « patrie » cubaine vécue dans toute la richesse de son identité états-unienne.

[68] PEREZ-FIRMAT Gustavo, « A Willingness of the Heart : Cubanidad, Cubaneo, Cubanía », *Cuban Studies Association Occasional Papers*, Paper 8, September 13, 1997, http://scholarlyrepository.miami.edu/csa/8, consulté le 17 mars 2016, p. 8.

Mutation identitaire de la communauté noire durant The Great Migration du XX^e^ siècle

Maryse BUTEL

Á partir de 1915[1] et jusqu'en 1970, les Noirs Américains[2] qui résident dans les États du Sud quittent en masse leurs domiciles pour s'établir dans les États du Nord, puis de l'Ouest. En deux vagues migratoires successives appelées La Grande Migration (The Great Migration[3]), plus de six millions de Noirs[4] s'enfuient des zones rurales et urbaines où sont appliquées les lois ségrégationnistes Jim Crow ; en fait, malgré la relative amélioration des conditions de vie matérielle de la communauté noire depuis la Proclamation d'émancipation de 1863, les États du Sud demeurent une zone de ségrégation violente et raciste où les anciens esclaves sont dépourvus de libertés et de droits fondamentaux. La Grande Migration est un mouvement de migration, interne, massif et volontaire considéré par l'historien Ira Berlin comme tout aussi important que la migration contrainte des Africains aux fins d'esclavage[5]. Cette Grande Migration bouleverse l'Amérique de manière fondamentale et durable car elle redéfinit les identités géographiques, sociales, et culturelles de la communauté noire, modifie les équilibres démographiques entre les populations blanches et noires, redessine les territoires urbains des grandes villes et introduit de nouvelles habitudes culturelles. Les villes de Chicago, New York, Philadelphie, St Louis et Los Angeles en particulier vont connaître une croissance démographique spectaculaire, de nouveaux quartiers vont s'organiser ; des relations intracommunautaires inédites vont s'établir dans les quartiers noirs entre les habitants originaires des États du Nord, appelés les Old Settlers et les nouveaux habitants

[1] Une des premières références date du 5 février 1916 avec la parution d'un entrefilet dans le *Chicago Defender* signalant que plusieurs centaines de familles noires partent de Selma en Alabama.

[2] Nous utilisons ici le terme « Noirs » et ses déclinaisons en référence au terme « colored » en usage jusque dans les années 1960 aux États-Unis. Nous utilisons aussi le terme « Afro-Américains » popularisé par Malcom X par la suite et devenue d'usage courant à la fin des années 1980.

[3] L'appellation « The Great Migration » est parfois utilisée pour la période 1915-1930 et « The Second Great Migration » pour la période 1940-1970.

[4] Les chiffres utilisés ici proviennent des données enregistrées sur microfilms (PUMS) et mises à disposition par le U.S. Census pour les migrations des Afro-Américains en provenance des États confédérés et en direction des États de l'Union qui ont attiré la majeure partie des migrants. Cependant, ces chiffres sont considérés comme sous-évalués, selon les sociologistes Karl E. TAEUBER et Alma F. TAEUBER dans « The Changing Character of Negro Migration », *The American Journal of Sociology*, 70, n° 4, January 1965, p. 433. Selon l'historienne Marcia CHATELAIN dans « South Side Girls, Growing Up in the Great Migration », Durham, NC, Duke University Press, 2015, p.2, leur nombre est supérieur à sept millions.

[5] BERLIN Ira, *The Making of African America: the Four Great Migrations*, New York, Editions Viking, 2010, p.154.

arrivant des États du Sud. L'identité des villes va s'en trouver redéfinie. La communauté noire qui était rurale devient urbaine. Ce déracinement va favoriser l'émergence d'une classe moyenne noire qui va enfin pouvoir prendre sa place dans tous les secteurs d'activité de la société civile, voir ses représentants occuper des postes politiques dans les États du Nord et donner une chance à ses enfants et petits-enfants d'accéder à une vie meilleure.

Simplement par leur départ, ces personnes qui apparaissaient comme dépourvues de tout pouvoir produisent l'un des plus grands bouleversements démographiques et politiques du XX^e^ siècle. Ce premier acte d'indépendance de masse, fondateur de l'affirmation d'une citoyenneté, est d'autant plus remarquable qu'il provient de personnes qui ont vécu plus longtemps en servitude que libres[6].

Les historiens s'accordent pour reconnaître que cette période n'a pas suscité de nombreuses études. Tandis que l'historien du Mississippi Neil McMillen considère que « l'histoire de la Grande Migration est parmi les plus spectaculaires et les plus captivantes de tous les chapitres de l'Histoire américaine », son collègue James N. Gregory souligne en 2005 « qu'un traitement sur le long terme de cette histoire qui dure près d'un siècle n'existe pas. » Des études universitaires ont été menées sur ce phénomène mais elles portent essentiellement sur la migration de l'État du Mississippi vers Chicago et le mouvement dans son ensemble est demeuré largement sous-représenté[7]. « C'est l'histoire la moins racontée du XX^e^ siècle » renchérit Isabel Wilkerson dans son premier livre *The Warmth of Other Suns*[8], consacré à cet exode et donnant la parole à quelque mille deux cents témoins. Des artistes Noirs Américains se sont fait les porte-voix de cette migration dans leurs œuvres. Dans la série de soixante tableaux intitulés *The Migration of the Negro*, peints entre 1940 et 1941, Jacob Lawrence témoigne des bouleversements qu'entraîne cet exode. Après avoir combattu dans les forces américaines d'Infanterie, Romare Bearden s'attache dans ses peintures et ses collages a montré l'unité de la communauté afro-américaine. Le romancier Richard Wright[9], fils d'un métayer de Natchez, dans l'État du Mississippi, raconte ce déracinement et prête sa voix aux peurs et aux attentes de ses concitoyens dans son roman *Native Son* et son autobiographie,

[6] La population noire a été maintenue en esclavage de 1619 à 1863, soit pendant 244 ans.
[7] The Chicago Commission on Race Relations, *The Negro in Chicago: A Study of Race Relations and a Riot*, Chicago, University of Chicago Press, 1922. GROSSMAN James R., *Land of Hope: Chicago, Black Southerners, and the Great Migration*, Chicago, University of Chicago Press, 1989. MULLEN Bill V., *Popular Fronts: Chicago and African-American Cultural Politics, 1935-1946*, Urbana, University of Illinois Press, 1999. GREEN Adam, *Selling the Race: Culture, Community and Black Chicago, 1940-1955*, Chicago, University of Chicago Press, 2005.
[8] WILKERSON Isabel, *The Warmth of Other Suns, the Epic Story of America's Great Migration*, New York, Vintage Books, 2010.
[9] WRIGHT Richard, *Black Boy*, New York, Harper and Brothers, 1945.

Black Boy. De récentes études portent sur des champs jusqu'alors inexplorés, tels les apports et changements génétiques du brassage de personnes[10] occasionné par la Grande Migration ou bien analysent les données économiques de la période[11] et le prétendu enrichissement des nouveaux arrivants pour en examiner la pertinence. Dans son ouvrage paru en 2015, Marcia Chatelain s'attache à décrire l'évolution de la vie des jeunes filles dans le quartier du South Side de Chicago au temps de la Grande Migration.[12]

Les candidats au départ

Tableau représentant le nombre de Noirs migrants par décennie

1900-1910	1910-1920	1920-1930	1930-1940	1940-1950	1950-1960	1960-1970
437 154	810 614	391 641	1 447 229	1 105 836	812 907	1 552 618

La 1re vague migratoire débute en 1915 et se poursuit jusqu'à la crise de Wall Street en 1929, date à laquelle le manque d'emplois produit un sérieux ralentissement dans la communauté afro-américaine. Á peu près 1,6 million de Noirs[13] quittent les États du Sud entre le début de la Première Guerre mondiale et les années 1930. Leurs destinations sont tout d'abord les villes de New York, Détroit, Chicago, Pittsburgh et Philadelphie. Puis ils prennent aussi la direction de villes de taille plus modeste : Syracuse, dans l'état de New York, Milwaukee, dans le Wisconsin, St Louis, dans le Missouri, Cleveland, état de l'Ohio, Newark, état du New Jersey et Gary, état de l'Indiana.

La deuxième vague migratoire est plus massive et démarre avec l'entrée en guerre de l'Amérique dans la deuxième guerre mondiale après l'attaque de Pearl Harbor. Certes les migrants noirs continuent de rejoindre les villes déjà surpeuplées du Midwest ou de la côte Est mais à partir des années 1940, ils partent aussi vers les États de la côte Ouest, vers Los Angeles et Oakland, en Californie, à Portland, dans l'Oregon et à Seattle, dans l'état de

[10] O'HARE Ryan, « How the Great Migration changed the genetic make-up of America : Study shows lasting impact in African American communities across the US », *Daily Mail*, 27 May 2016, http://www.dailymail.co.uk/sciencetech/article-3613007/How-Great-Migration-changed-genetic-make-America-Study-shows-lasting-impact-African-American-communities-US.html, consulté le 15 juin 2017.
[11] EICHENLAUB Suzanne C., TOLNAY Stewart E., TRENT Alexander, « Moving Out but Not Up: Economic Outcomes in the Great Migration », *American Sociological Review* 75.1 :101-125, February 2010.
[12] CHATELAIN Marcia , « South Side Girls, Growing Up in the Great Migration », *op. cit*.
[13] Voir https://www.census.gov/dataviz/visualizations/020/The Great Migration, 1910 to 1970, consulté le 27 mars 2016.

Washington[14]. Durant chaque décennie allant de 1940 à 1970, ce sont 1 à 1.5 million d'Afro-Américains qui partent. En 1970, près de cinq millions[15] ont fait le voyage. Au total, pour la période couvrant six décennies, ce sont plus de six millions de Noirs Américains qui quittent les fermes à tabac de la Virginie, les plantations de riz de la Caroline du Sud, les champs de coton de l'est du Texas et du Mississippi, puis les villes de l'Alabama, de l'Arkansas, de la Floride, de la Géorgie, du Kentucky, de la Louisiane, de la Caroline du Nord, du Tennessee et dans une certaine mesure, celles de l'Oklahoma.

Trois axes de migration existent, chacun étant déterminé par les moyens de transport disponibles dans les villes où résident les Noirs Américains. Les habitants de l'Arkansas, de l'Alabama et du Mississippi prennent le train de la Compagnie Illinois Central dont la ligne principale relie directement la Nouvelle Orléans à Chicago, et ils s'installent dans les villes du Midwest ; les résidents de Floride, de Géorgie, des deux Carolines et de Virginie voyagent par le train de la Compagnie Atlantic Coast Line qui dessert les grandes villes de la côte Est ; quant à ceux qui demeurent en Louisiane et au Texas, ils prennent le train de la Compagnie Union Pacific vers la Californie dont Los Angeles et San Francisco-Oakland puis, en direction de la frontière canadienne, vers les villes de Portland et Seattle[16]. Alors qu'au début de la Grande Migration, 90% des Noirs vivent dans le Sud et demeurent dans des zones rurales ; à la fin de l'exode et jusqu'en 1990, ils ne sont plus que 53% établis essentiellement en zone urbaine[17] à vivre dans le Sud, 40% vivent sur la côte Est et dans les États du centre, 7% résident dans l'Ouest. Ils ne semblent plus résider dans une seule région mais habiter la nation toute entière.

Ces migrants noirs ne franchissent pas les tourniquets de douane de Ellis Island car ils sont déjà citoyens de ce pays bien qu'ils ne soient pas traités en tant que tels. Les hommes partent, en grande majorité, seuls dans un premier temps, rejoints par leurs familles plus tard. Au début de la vague migratoire, ils arrivent des zones rurales, puis à partir de 1930, les deux-tiers d'entre eux viennent des villes du Sud. Dans un premier temps, ils sont dépeints comme de pauvres analphabètes[18]. Dans ses premiers travaux, le sociologue Stewart E. Tolnay a montré que la plupart sont allés à l'école, et qu'un homme sur six a un niveau d'éducation

[14] STOVER John F., *History of the Illinois Central Railroad*, New York, Macmillan, 1975, p. 15.
[15] *Ibid.*
[16] WILKERSON Isabel, *The Warmth of Other Suns, op. cit.*, p. 190-1.
[17] REID John, « Black Urbanization of the South », *Python*, 35, n° 3, 1974, p. 259.
[18] MOSSELL Sadie T., « The Standard of Living Among One Hundred Negro Migrant Families in Philadelphia » *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, n° 98, November 1921, p. 216.

équivalent à celui des Noirs du Nord[19]. Ses études publiées plus récemment soulignent les différences qui existent entre la communauté noire installée de longue date et ces nouveaux arrivants. Ces migrants sont le plus souvent mariés et le restent, ont seulement deux enfants, élevés par les deux parents, et ils ont un travail[20]. Pour remédier à la faiblesse des rémunérations, ils prennent souvent un deuxième emploi dans des métiers que les Noirs du Nord refusent, ce qui les rend moins dépendants des aides sociales et leur permet d'envoyer de l'argent à leur famille restée dans le Sud. Une vie conjugale stable, un nombre d'enfants limité, et un emploi régulier caractérisent donc l'existence des Noirs en provenance du Sud. Les reproches qui leur ont parfois été fait d'avoir contribué à la désorganisation de la vie urbaine dans le Nord seraient par conséquent à nuancer.

Les Noirs Américains partagent de multiples raisons de fuir le Sud. Ils sont à la fois attirés par le Nord qui les séduit grâce à sa promesse d'une prospérité économique et son dynamisme industriel ainsi que révulsés par le Sud à cause des lois Jim Crow, la ségrégation raciale[21], les humiliations quotidiennes[22] et la terreur des lynchages. Á cela s'ajoutent un système juridique discriminatoire, une institution scolaire inégalitaire et défaillante, un accès quasi impossible aux soins et l'absence du droit de vote. L'effondrement massif de l'emploi dans les champs de coton lors de récoltes dévastées par les ravages d'un insecte puis la mécanisation des machines à ramasser le coton après 1945 renforcent leur décision. Plus que tout, un fort désir d'émancipation et d'indépendance les anime. Dans les pages de son journal le *Chicago Defender*, l'Afro-Américain Robert Abbott se fait l'ardent promoteur de cette migration et publie à longueur de colonnes les lettres des candidats au départ et les petites annonces des emplois susceptibles de les attirer. La devise de son quotidien « American race prejudice must be destroyed » est sans ambiguïté. Fuyant le racisme institutionnel, les Noirs veulent sortir de la pauvreté et combler leurs aspirations à une vie libre de toute forme de

[19] TOLNAY Stewart E., « Educational Selection in the Migration of Southern Blacks, 1880-1990 », *Social Forces*, December 1998, p. 489-508.
[20] TOLNAY Stewart E., « The African-American "Great Migration" and Beyond », *Annual Review of Sociology*, n° 29, 2003, p. 219.
[21] BAKER Ray S., *Following the Color Line*, New York, Double Day, Page, 1908, p. 29-36, pour la description des ascenseurs ségrégés, des salles d'attente, des bibliothèques, des parcs, des bars et des tramways.
[22] DOYLE Bertram W., « The Etiquette of Race Relations in the South: A Study in Social Control », Port Washington, New York, Kennikat Press, 1937, p. 147-152.

terreur. Une lettre, parmi les centaines publiées dans le journal de la communauté noire, résume cet état d'esprit[23] :

> « Cher Monsieur, je désire ardemment venir dans le Nord – n'importe quelle ville de l'Illinois fera l'affaire aussi longtemps que je resterai loin du nœud coulant de la corde pour me pendre et de la torche pour me brûler vif. [...] Ici la vie d'un homme noir vaut moins que la vie du chien de l'homme blanc ».

Ils fuient les lynchages, nombreux et réguliers, annoncés à l'avance par voie de presse. Pour la période allant de 1877 à 1950, 3 959 lynchages ont été officiellement répertoriés selon le dernier décompte effectué en 2015[24]. Jusqu'en 1929, un homme noir était pendu ou brûlé vif tous les quatre jours et « tous les Noirs vivaient avec l'idée qu'aucun d'entre eux n'était complètement à l'abri d'être lynché[25] ».

Changements socio-démographiques dans le Nord.

Sur le plan de la géographie urbaine, les changements sont colossaux : on assiste à un agrandissement spectaculaire des villes, à une redistribution géographique des populations, et à la redéfinition des relations entre les diverses communautés.

La ville de Chicago connaît une expansion phénoménale. Entre 1910 et 1930, le nombre de Noirs grimpe de 44 103 à 233 903 puis de 1940 à 1960, la population noire croît de 278 000 à 813 000 habitants pour finalement atteindre plus d'un million d'Afro-Américains à la fin de la Grande Migration[26], soit d'un pourcentage de 3% de la population au début à plus d'un tiers des résidents de la ville. De nos jours, plus d'Africains-Américains vivent à Chicago que dans tout l'État du Mississippi[27].

Pour l'ensemble de la côte Ouest, 171 000 Afro-Américains sont recensés en 1940. On en dénombre 620 000 en 1945. La Californie qui comptait 50 200 Noirs en 1930 voit sa population plus que doubler dans la décennie suivante : elle est de 124 306 en 1940 avant

---

[23] « Letters of Negro Migrants of 1916-1918 », *Journal of Negro History*, 4:3 (1919) *Additional Letters of Negro Migrants*, Lettre de New Orleans, La, 5-20-17, p. 450-451, voir http://ecuip.lib.uchicago.edu/diglib/social/greatmigration/letters/page_91.html, consulté le 27 mars 2016.

[24] Rapport de l'association Equal Justice Initiative « Lynching in America: Confronting the Legacy of Racial Terror », 2015. www.eji.org, consulté le 27 mars 2016.

[25] SHAPIRO Herbert, *White Violence and Black Response: From Reconstruction to Montgomery*, Amherst, University of Massachusetts Press, 1988, p. 32.

[26] http://blackdemographics.com/cities-2/chicago, consulté le 27 mars 2016.

[27] U.S. Census Bureau, Census 2000 Redistributing Data, Public Law p.94-171, Summary File, Table PL1. En 2000, la population noire de Chicago était de 1 084 221 et de plus d'un million dans tout l'État du Mississippi.

l'entrée en guerre, et elle est multipliée par cinq en vingt ans : 254 120 en 1950 pour les villes de Los Angeles, San Francisco et Oakland[28]. La ville de Los Angeles connaît un afflux considérable de main d'œuvre afro-américaine dans l'industrie de construction navale et aéronautique, le caoutchouc et la sidérurgie grâce aux industries de guerre. Sa population noire passe de 63 700 en 1940 à 763 000 en 1970, donnant une large visibilité à la population afro-américaine.

La Grande Migration entraîne une redistribution de la population sur l'ensemble du territoire. La densité de la population noire conduit à la formation de nouveaux quartiers à forte majorité afro-américaine comme le South Side de Chicago[29], à Oakwood à l'ouest de Los Angeles en Californie, Harlem à New York ou la ville d'Oakland à l'est de San Francisco. L'afflux massif de nouveaux arrivants conduit à un manque crucial de logements et à des conditions de vie insalubres. La discrimination raciale qui sévit dans le Nord cantonne les nouveaux arrivants à certains quartiers créant une ségrégation résidentielle et les met à la merci de propriétaires abusifs qui demandent des loyers très élevés. L'insalubrité des habitations et la surpopulation des quartiers noirs deviennent les principaux fléaux pour un accès à un logement.

Á Los Angeles, les Noirs habitent entre la 8^{e} et la 20^{e} rue en centre-ville dans une zone appelée « Brick block » : ils établissent des clubs, des églises, construisent leurs commerces et ils créent leurs journaux, tels le *California Eagle*[30] fondé par Charlotta Spears Bass. Lorsqu'Abbot Kinney, un magnat du tabac, les fait venir pour creuser le système de canaux de la ville de Venice en Californie, les Noirs s'établissent à Oakwood. La rareté des logements provoque le développement de la ville de Compton, en Californie. Ce qui était un quartier entièrement blanc dans les années 1940 devient rapidement un quartier résidentiel totalement noir. Les ouvriers blancs sont en compétition avec les ouvriers noirs pour accéder à un travail décent et à un logement convenable. Mais les familles blanches redoutent l'installation des familles noires dans leurs quartiers et refusent la mixité raciale qui entraînerait une dévaluation de leurs propriétés. Les préjugés raciaux et la discrimination les conduisent à s'établir plus loin des centres des villes et amènent un exode des Blancs vers les banlieues. Le modèle d'un centre-ville noir entouré d'un anneau de banlieue blanche émerge

[28] WILKERSON Isabel, *The Warmth of Other Suns, op. cit*., p. 187-188.
[29] LEMANN Nicholas, *The Promised Land, the Great Black Migration and How it Changed America*, New York, Vintage Books, 1992, p. 63-66.
[30] SIMPSON Kelly, « The-Great-Migration-Creating-a-New-Black-Identity-in-Los-Angeles », https://www.kcet.org/departures-columns/, consulté le 27 mars 2016.

comme le modèle récurrent de la ville américaine. Ce phénomène est largement étudié par l'école de sociologie de Chicago qui voit la ville comme « un laboratoire social » et s'attache à analyser les relations interethniques et les transformations au sein des grandes villes américaines. La ville de Dearborn, dans le Michigan, fut créée par les Blancs qui quittent Détroit. Au milieu des années 1950, Dearborn grandit de l'installation de familles blanches parfois encouragée par les autorités. Des décennies plus tard, le phénomène est toujours d'actualité. Au recensement de l'année 2000, la population afro-américaine de Détroit constitue 80% des habitants tandis qu'elle ne représente que 1% des habitants de Dearborn[31].

Les Noirs qui accèdent à la classe moyenne s'éloignent dans des quartiers plus agréables et ne restent dans les centres-villes que les populations noires pauvres et démunies, créant ainsi des zones délaissées, ghettoïsées où la surpopulation et l'accumulation de frustrations conduisent à des conduites criminelles, à la violence des gangs et à des émeutes raciales, tandis que dans les quartiers populaires blancs, les intimidations, les menaces, les émeutes et même les plastiquages visent à faire partir les Noirs ou à les dissuader de s'installer. En 1919, la ville de Chicago par exemple, connaît des tensions raciales qui opposent les Afro-Américains à la communauté irlandaise dont l'emprise sur la ville est forte. De nombreux actes d'intimidations sont perpétrés pour maintenir la ségrégation résidentielle : des bombes notamment sont lancées sur des maisons d'Afro-Américains bien nantis vivant dans des quartiers réservés de façon officielle aux Blancs. Le meurtre du jeune Eugene Williams qui se baigne sur une plage réservée aux Blancs en juillet 1919 entraîne également d'importantes émeutes raciales[32].

Dans le monde du travail, bien qu'ils soient américains depuis plusieurs générations, les Noirs constituent un groupe désavantagé. Malgré eux, ils créent une échelle sociale dont ils sont le barreau le plus bas. Largement exclus des emplois correctement rémunérés même dans des métiers sans qualification, ils sont tout d'abord cantonnés aux travaux de domestiques et autres métiers que personne ne veut exercer. En 1910, près de la moitié des hommes noirs de Chicago exerçaient dans les quatre métiers qui leur étaient accessibles : ils étaient porteurs de bagages, serveurs, domestiques ou hommes de ménage. Au cours de la Deuxième Guerre mondiale, ils deviennent ouvriers d'usines, mais ils sont alors en concurrence avec les groupes d'immigrés européens, parfois même avec les 2e et 3e générations installées de longue date. La raison principale de cette concurrence est que les enfants d'immigrés, blancs,

[31] LYNCH Hollis R., *The Black Urban Condition: A Documentary History*, 1866-1971, New York, Crowell, 1973. Á Détroit, la population noire est passée de 4 111 en 1900 à 5 741 en 1910 puis à 660 428 en 1970.
[32] BODY-GENDROT Sophie « Les nouvelles formes de la violence urbaine aux États-Unis », *Cultures et Conflits*, n° 6, 1992, http://conflits.revues.org/647, consulté le 15 juin 2017.

ont le droit d'adhérer aux syndicats, ce qui leur permet de bénéficier des avancées sociales conquises par les luttes ouvrières et de gravir les échelons de la société alors que les syndicats sont interdits aux travailleurs noirs. Dans sa « Conférence pour enseignants sur le rôle du Noir dans la culture et la vie des États-Unis », l'écrivain et militant James Baldwin résume cet état d'esprit par la phrase suivante « Nous les avons libérés de la terre - et livrés aux patrons[33]. » En plus d'effectuer les travaux les plus ingrats et de ne pouvoir défendre leurs intérêts, ils reçoivent les plus bas salaires. Selon l'historien Ira Berlin, « en dépit de leurs efforts, près de 9 familles sur 10 vivent en dessous du seuil de pauvreté dans les années 1940[34].» En 1950, le salaire annuel médian d'un Noir est le plus bas de tous (1 628 dollars) comparé au salaire des Italiens (2 295 dollars), des Tchèques (2 339 dollars), des Polonais (2 419 dollars), des Russes (2 717 dollars) et à celui des Anglo-Américains (3 300 dollars) [35].

En Californie par exemple, la pénurie de main-d'œuvre blanche occasionnée par le recrutement de soldats permet aux travailleurs noirs d'accéder à des emplois hautement qualifiés, bien rémunérés dans les industries militaires de la construction navale et aéronautique, de munitions et d'équipement militaire. La guerre engagée sur les fronts japonais et allemand requiert de nombreux ouvriers et les usines de construction aéronautique de la côte Ouest multiplient par quinze le nombre d'ouvriers sur les chaînes d'assemblage[36]. Les Noirs occupent aussi des emplois dans les grandes compagnies d'assurance et ceux qui ont suivi des études au Tuskegee Institute, université réservée aux Afro-Américains, peuvent exercer comme docteurs ou dentistes. Les femmes qui auparavant ramassaient le coton, puis occupaient des emplois de service, travaillent maintenant dans les usines, dans les bureaux ou exercent des métiers dans le domaine de la santé. Cette brèche dans la fracture raciale permet l'émergence d'une classe moyenne noire qui a les moyens d'éduquer ses enfants.

Nationalisation de la question raciale

Les changements démographiques qui accompagnent la migration transforment la nature et la représentation des relations raciales qui existaient en Amérique, et par conséquent, l'image des Afro-Américains. Présentée dès l'origine comme une source de problèmes - un

[33] BALDWIN James, « A talk to Teachers », *The Saturday Review*, 21 décembre 1963, p 42-44 (repris dans « Retour dans l'oeil du cyclone », Éditions Christian Bourgois, 2015, p. 84).
[34] BERLIN Ira, *The Making of African America: the Four Great Migrations*, Editions Viking, 2010, p.181.
[35] LIEBERSON Stanley, *A Piece of the Pie*, Berkeley et Los Angeles, University of California Press, 1981, p. 292-293 ; OSOFSKY Gilbert, *Harlem: The Making of a Ghetto*, New York, Harper and Row, 1968, p. 16.
[36] Les usines de construction aéronautique employaient 36 850 ouvriers en 1940. En 1945, ils étaient 475 000.

problème de travail, un problème social, et un problème politique -, la communauté noire était clairement liée au Sud et ses difficultés présentées comme provenant des méthodes archaïques de l'économie et de la société sudistes. Le problème était identifié comme étant d'ordre régional. Avec l'urbanisation des Afro-Américains et leur répartition sur l'ensemble du territoire, la question raciale se déplace aussi vers les États du Nord et le racisme fait irruption dans la conscience nationale. Le terme « downtown », ou centre-ville, devient le synonyme virtuel de « quartier des Noirs », le mot « ghetto » devient dominant dans la littérature et les études universitaires des années 1960[37]. Le glissement d'une identité rurale à une identité urbaine est mis en évidence dès la première période migratoire qui célébrait la nouveauté, l'enthousiasme et la créativité de la vie noire urbaine comme les années 1920 à Harlem, à New York, en attestent. Peu à peu, ces sentiments cèdent le pas aux thèmes de la détérioration, la perte et le désespoir durant l'après-guerre aussi bien dans les revendications et manifestes politiques que dans l'ensemble de la littérature des Afro-Américains à l'instar des écrits de James Baldwin, d'August Wilson ou Angela Davis.

L'ampleur du changement est manifeste dans les termes mêmes, utilisés de nos jours. Les conflits raciaux sont qualifiés de « soulèvement du ghetto », « problème des centres-villes », « émeutes urbaines » et les Afro-Américains appelés « les défavorisés ». Identifiés uniquement par leur couleur de peau par les termes « colored » et « negro » jusque dans les années 1960, les Noirs vont revendiquer alors la fierté d'être Noir avec le terme « Black ». L'affirmation identitaire de citoyen à part entière vient avec la double appellation « Afro-Américain » qui reconnaît l'appartenance à la nation américaine et souligne le lien historique d'origine avec l'Afrique et l'esclavage.

La densité des villes permet les débats et favorise l'organisation d'actions politiques. Á cause du creusement des inégalités sociales, de la discrimination raciale, de la compétition avec les Noirs du Nord et avec les autres migrants – européens en particulier – les Afro-Américains doivent lutter davantage. Ils s'organisent en syndicats de travailleurs noirs, s'unissent en associations pour leur émancipation. Ils prêtent leur concours aux Noirs dans le Sud pour participer à des actions revendicatives. Leur conscience politique déjà développée amène beaucoup à s'inscrire sur les listes électorales dès leur arrivée dans le Nord. Bien que traités comme des sous-citoyens, ils s'engagent en politique et représentent une partie

[37] SMITHERMAN, Geneva, *Black Talk: Words and Phrases from the Hood to the Amen Corner*, New York, Houghton Mifflin Company, 2000. RENSHAW Patrick, *The Black Ghetto*, Journal of American Studies, vol. 8, issue 01, April 1974, Cambridge University Press, p. 41-59.

conséquente de l'électorat démocrate. La coalition du New Deal de Franklin D. Roosevelt[38] formée vers la fin des années 1930, le mouvement pour les droits civiques des années 1950 et 1960, ainsi que les divers mouvements de libération trouvent leur origine dans le ferment politique et social de ces nouvelles sociétés urbaines. La National Association for the Advancement of Colored People (NAACP), association pour l'émancipation des personnes de couleur, naît en 1909 et elle est à la pointe de la lutte pour les droits civiques ; la Universal Negro Improvement Association (UNIA) de Marcus Garvey est le mouvement le plus rassembleur. La National Urban League suit et dès janvier 1923, son premier magazine intitulé *Opportunity* est publié.

Toutefois, déceptions et rancunes, brutalités policières et humiliations de toutes natures causent des émeutes dès juillet 1919 à Chicago et à Detroit, et entraînent de multiples tensions raciales à New York. La Terre Promise que représentaient les États du Nord, porteurs d'espérance d'égalité raciale et de prospérité économique est très imparfaite et bien des Noirs déracinés perdent leurs illusions et considèrent leur exode comme « le mirage de l'égalité [39] ».

Le phénomène de la fuite des Blancs vers les banlieues, combinée à la migration noire vers les zones urbaines, produit une représentation politique plus diversifiée. De là viennent les maires, les membres du Congrès qui sont élus[40]. Carl Stokes, dont les parents ont migré de la Géorgie à l'Ohio durant la Première Guerre mondiale, est élu maire de Cleveland en 1967 : il est le premier Noir à être élu maire dans une grande ville américaine. Tom Bradley, fils d'un métayer, originaire du Texas, est en 1973, le premier maire noir de Los Angeles. Et suivront Coleman Young élu en 1974 maire de Detroit, Harold Washington, élu maire de Chicago en 1983, Wilson Goode qui devient maire de Philadelphie en 1984, ou David Dinkins, élu maire de New York en 1990. Puis c'est au tour de Willie Brown, de devenir maire de San Francisco en 1996 après avoir été le porte-parole de l'Assemblée de Californie : il est le premier Noir à avoir exercé ce poste. Parmi les élus du Congrès, Oscar Stanton De Priest, né en 1871 à Florence, en Alabama et dont la famille part vivre à Dayton, dans l'Ohio alors qu'il à sept ans, s'établit à Chicago à l'âge de dix-huit ans. Il siègera pendant trois mandats au Congrès. Il est le premier Afro-Américain à être élu en dehors des États du Sud, et il est également le seul Noir, représentant de la nation durant toute sa mandature. Son

[38] http://www.inmotionaame.org/migrations, consulté le 23 mars 2016.
[39] GEORGE Lynell, « Book Review: the Warmth of Other Suns », *Los Angeles Times*, September 19, 2010, http://articles.latimes.com/2010/sep/19/entertainment/la-ca-isabel-wilkerson-20100919, consulté le 15 juin 2017.
[40] WILKERSON Isabel, *The Warmth of Other Suns, op. cit*., p. 529.

successeur s'appelle Arthur Wergs Mitchell et il est né près de Lafayette dans l'Alabama. Il part à l'âge de quatorze ans pour le Tuskegee Institute et s'installe à Chicago. Il est élu en 1934 après avoir battu De Priest. Il est le premier élu noir, chez les démocrates. Cora Mae Brown est la première femme noire élue au Sénat pour représenter le Michigan. Née à Bessemer en Alabama, sa famille s'est installée à Détroit lorsqu'elle avait huit ans. Quant à Charlotta Spears Bass, fondatrice du journal *The California Eagle*, elle est née à Sumter en Caroline du Sud et a grandi à Providence, à Rhode Island, avant de s'établir à Los Angeles. Elle devient également co-présidente de la Universal Negro Improvement Association, l'association fondée par Marcus Garvey. Tous sont des enfants issus de cette Grande Migration.

L'exemple de la culture musicale et littéraire noire

Les Noirs transposent leur culture dans le lieu où ils s'établissent. La musique jazz[41] se déplace de La Nouvelle-Orléans à Chicago et New York. D'ailleurs, les trois figures les plus influentes du jazz sont issues de la Grande Migration. Miles Davis est né en mai 1926, à Alton dans l'Illinois après que sa famille a quitté Pine Bluff dans l'Arkansas au début des années 1920 ; le pianiste Thelonious Monk et sa famille ont migré en 1922, de Rocky Mount en Caroline du Nord quand il avait cinq ans pour s'établir à New York. Le saxophoniste John Coltrane a quitté Hamlet en Caroline du Nord pour Philadelphie en 1943, à l'âge de seize ans[42]. D'autres, tels Louis Armstrong, Aretha Franklin, Muddy Waters ou Bo Diddley, s'installent à Chicago ; Ray Charles quitte sa Géorgie pour Seattle[43]. Leur musique n'est plus limitée aux clubs du Vieux Sud et le monde entier peut la découvrir. Berry Gordy fonde en 1959 la compagnie musicale Motown à Détroit et fait signer des contrats aux enfants des migrants.

Les musiciens implantent à Chicago le blues qu'ils ont emporté dans leurs bagages et qui donne naissance à de nouveaux genres musicaux : le jazz-rock, le rhythm and blues, le hip-hop. Le R&B, musique urbaine, s'épanouit dans le South Side de Chicago. Avec l'ouverture de clubs, de cabarets où les joueurs de blues reprennent leur musique du Sud, Chicago devient la référence du blues. Á New York, le quartier de Harlem devient le berceau d'un mouvement culturel, connu sous le nom de Harlem Renaissance dans les années 1920, mouvement dont la renommée dépasse les frontières du pays. Le poète et dramaturge

[41] WILKERSON Isabel, *The Warmth of Other Suns, op. cit*., p. 529-30.
[42] PORTER Lewis, *John Coltrane: His Life and His Music*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1998, p. 33.
[43] CHARLES Ray and RITZ David, *Brother Ray: Ray Charles' Own Story*, New York, Da Capo Press, 1978, p. 65.

Langston Hughes, l'écrivaine Zora Neale Hurston et l'homme politique Marcus Garvey, né en Jamaïque, vont plus que quiconque contribuer à la Black Renaissance. Ce phénomène de dispersion nationale se retrouve également avec les églises baptistes et pentecôtistes que les Noirs vont apporter et essaimer dans tous les États. Ils insufflent une nouvelle vigueur au protestantisme évangélique et créent à Détroit en juillet 1930, l'église de la Nation de l'Islam de Wallace D. Fard Muhammad[44].

« J'emportais une partie du Sud pour le planter en terre étrangère, pour voir s'il pouvait pousser d'une autre manière (...) et peut-être s'épanouir » a écrit Richard Wright[45]. Lorsque la Grande Migration fut terminée dans les années 1970, pas une ville du Nord ou de l'Ouest n'était identique à ce qu'elle était au préalable en termes de population, de superficie, de répartition géographique, de vie sociale et culturelle. Les Afro-Américains sont maintenant une population hautement urbanisée à plus de 80%, ce qui représente une plus grande proportion que pour toute autre communauté de la société américaine[46]. Ils sont représentés à tous les échelons de toutes les instances politiques du pays et ont accès à tous les emplois. Les deux-tiers des Afro-Américains appartiennent à la classe moyenne. Leur musique n'est plus locale mais résonne dans toute l'Amérique et dans le monde entier.

Cependant, le racisme systémique et les injustices demeurent qui, loin d'être éradiqués, sont combattus par les anciennes organisations et par de nouvelles associations de jeunes Afro-Américains telles que Black Lives Matter, the New York Justice League ou Black Youth Project 100. La violence qui caractérisait la société sudiste s'est maintenant déplacée vers les zones urbaines et les brutalités policières manifestées à Ferguson, dans le Missouri, à New York, Cleveland et d'autres villes du Nord en sont les stigmates. En contraignant le Sud à supprimer son système de castes féodal, la Grande Migration a contribué à la rupture définitive de son union violente et de sa relation destructrice avec les Afro-Américains ce faisant, elle a contribué à la libération de la nation américaine toute entière.

Les destins d'exception forgés par des personnalités du monde culturel telles que Toni Morrison, James Baldwin, Aretha Franklin, Oprah Winfrey, du monde politique comme Michelle Obama et Condoleezza Rice, ou encore l'astronaute Mae Jemison, le champion

[44] https://en.wikipedia.org/wiki/Nation_of_Islam, consulté le 23 mars 2016.
[45] WRIGHT Richard, *Black Boy*, *op. cit*., p. 496. Ce passage apparaît dans les notes de bas de pages de la réédition de 1933.
[46] http://www.census.gov/prod/cen2010/briefs/c2010br-06.pdf, consulté le 23 mars 2016.

olympique Jesse Owens, les joueuses de tennis Serena et Venus Williams, l'acteur Denzel Washington, le guitariste Jimi Hendrix, le réalisateur Spike Lee, doivent être salués. Tous ont en commun d'avoir vu leurs parents ou grands-parents quitter le Sud des Etats-Unis pour s'établir dans les États du Nord ou de l'Ouest où ils furent élevés. Pour autant, ce déracinement généra une implantation longue et douloureuse au regard des discriminations à l'emploi, au logement, aux salaires, à la ségrégation résidentielle et territoriale, et plus largement au racisme largement partagé dans tous les États du Nord. Les luttes furent âpres et violentes avant l'avènement des lois sur les droits civiques des années 1960 et sont encore loin d'être terminées. Mais les rêves de justice, d'éducation, de prospérité et la détermination à combattre pour acquérir le droit à une vie libre que ces femmes et ces hommes portaient en eux, ont permis d'ouvrir la voie aux avancées et conquêtes que les leaders politiques noirs avaient tant espéré voir se produire dans le Sud. Toutes et tous ont ainsi redéfini l'Amérique dans son identité nationale, urbaine, sociale, culturelle et plus largement son identité citoyenne.

L'intégration de l'immigration équatorienne dans l'Espagne récente

Cindy Helena CEVALLOS VERA et Alejandro ROMÁN ANTEQUERA

Les dimensions économiques, politiques et sociales des migrations internationales après la chute du mur de Berlin ont impliqué des changements et de nouveaux défis autant dans les régions de départ que dans les régions d'accueil. L'Espagne a été l'un de ces pays, puisqu'elle a changé son statut historique de pays d'émigration en pays d'immigration grâce à son intégration au sein du projet européen (1986) et à son adhésion à l'espace de libre circulation des personnes dans l'espace Schengen (1991). Elle est devenue l'une des portes d'entrée en Europe. Alors qu'elle n'était qu'une zone de transit, elle se révèle de plus en plus attractive grâce à l'amélioration de son économie qui a offert des opportunités plus grandes en termes d'emploi. Le résultat fut la réception de flux d'immigrants, notamment d'Afrique, d'Amérique latine et d'Europe, au cours de la dernière décennie du XX^e^ siècle[1].

L'un des flux les plus importants a été celui de l'immigration équatorienne à partir des années 2000. La crise économique déclenchée en Équateur, résultant à la fois de la mauvaise gestion et de la corruption politique, entre autres raisons, a provoqué l'émigration massive des Équatoriens. Ceux-ci choisirent de nouvelles destinations, l'Italie et notamment l'Espagne, au détriment des pays d'accueil plus traditionnels tels que les États-Unis[2]. Le choix de l'Espagne restait plutôt logique pour des motifs culturels et linguistiques. En outre, le pays connaissait alors un grand développement économique, qui demandait une grande quantité de ressources humaines pour les besoins du marché de travail.

La qualité des emplois n'était pas la principale caractéristique des opportunités de travail offertes. Il s'agissait de travaux au noir, principalement dans la construction, le tourisme et l'agriculture. Cela posait des difficultés d'ordre légal pour les immigrés, ce qui par conséquent rendait leur intégration d'autant plus délicate. Cette situation de fragilité s'est aggravée depuis 2008, avec la crise espagnole, de telle sorte que les immigrés pouvaient

[1] Par exemple voir REHER D-S., REQUENA Y DIEZ DE REVENGA, Miguel (dir.), *Las múltiples caras de la inmigración en España*; Madrid, Alianza, 2009. Voir également pour le cas équatorien COLECTIVO IOÉ, *La inmigración ecuatoriana en España: una visión a través de las fuentes estadísticas. Ecuatorianos en España, una aproximación sociológica*. Colectivo IOÉ, 2007 ; GÓMEZ CIRIANO Emilio José, TORNOS CUBILLO Andres et COLECTIVO IOÉ, *Ecuatorianos en España una aproximación sociológica*, Madrid, Ministerio de Justicia, coll. Documentos del Observatorio Permanente de la Inmigración, nº15, 2007.

[2] CÓRDOBA TORO Julián, « Una aproximación a la inmigración ecuatoriana en España, 1995-2005 », *Iberoamérica Social: Revista-Red de Estudios Sociales* nº 4, 2015, p. 73-84.

même être tentés de retourner dans leurs pays d'origine ou de chercher ailleurs de meilleures opportunités d'emploi[3].

Aussi, il s'agit ici de nous pencher sur l'immigration des Équatoriens et leur processus d'intégration en Espagne. Cela nous amène à nous demander comment ce processus s'est déroulé et quel est son niveau de consolidation. Nous expliquerons tout d'abord le processus d'immigration équatorienne en Espagne, puis nous nous demanderons s'il y a eu une vraie intégration dans la société espagnole et nous nous pencherons sur la possibilité des Équatoriens de quitter l'Espagne.

L'immigration équatorienne en Espagne

L'Équateur a connu trois grandes périodes migratoires qui ont provoqué de grands changements de caractère politique, économique et social [4]. La première vague, de 1960 à 1980, fut provoquée par la crise de l'industrie du chapeau de « paja toquilla » – nommé par erreur « Panamá hat » – dans la zone sud du pays. La plupart des émigrés étaient des hommes partis au Canada, au Venezuela et principalement aux États-Unis. La deuxième vague eut lieu de 1980 à 1995. L'émigration concernait alors principalement les hommes provenant des zones rurales des provinces du sud (Azuay et Cañar). Leur destination principale était encore les États-Unis, notamment l'état de New York. La troisième a commencé en 1995 et s'accéléra avec la crise en 1998 due à l'effondrement du système bancaire. Elle provoqua l'augmentation de la pauvreté, des taux de chômage et de sous-emploi, la chute des revenus, la faiblesse des mécanismes de protection sociale, une perte de qualité de vie, ainsi que l'augmentation de l'insécurité citoyenne[5].

Cette fois, l'émigration était d'origine urbaine, la population émigrante provenant de diverses provinces ; les femmes constituaient la majorité de ce flux migratoire[6]. C'était une population avec un niveau d'éducation plus élevé. La principale destination changea aussi :

[3] Sur les attitudes des immigrants équatoriens en Espagne dans la crise, voir GONZÁLEZ Olga L., « Les migrants, sujets de la mobilisation ? L'expérience des migrants équatoriens dans la crise espagnole à la fin des années 2000 », *in* Perla PETRICH et Olga GONZÁLEZ L. (dir.), *Migrant.e.s. latino-américain.e.s. dans les années 2000 : crises, défis, enjeux. Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM* nº 22, 2011. http://alhim.revues.org/4151, consulté le 16 février 2016.

[4] COLECTIVO IOÉ, *La inmigración ecuatoriana…, op. cit.*, p. 4-5. Voir PAZ Y MIÑO CEPEDA Juan, « Ecuador: una democracia inestable », *Historia Actual Online,* nº 11, 2006, p. 89-99 ; PAZ Y MIÑO CEPEDA Juan « Ecuador en la globalización: 1975-2005 », *Historia Actual Online,* nº 18, 2009, p. 25-39 ; et MUÑOZ LÓPEZ Pabel, « Ecuador: Reforma del Estado y crisis política », *Historia Actual Online,* nº 11, 2006, p. 101-110.

[5] SÁNCHEZ-PARAMO Carolina (dir.), *Ecuador Poverty Assesment*. Washington, The International Bank for Reconstruction and Development/The World Bank, 2004 ; ALBÓRNOZ Vicente et Sebastián OLEAS, « Ecuador », *in* Olaf JACOB, *Pobreza, desigualdad de oportunidades y políticas públicas en América Latina.* Rio de Janeiro, Fundación Konrad Adenauer, 2012.

[6] MORENO EGEAS Jorge, « Feminización del fenómeno migratorio ecuatoriano », *Historia Actual Online,* nº 11, 2006, p. 121-122.

c'était d'abord l'Espagne puis l'Italie. L'Espagne offrait une politique migratoire plus souple que celle des États-Unis, où les difficultés, les risques et les coûts augmentaient. L'Espagne, quant à elle, proposait la possibilité d'entrer sans avoir besoin d'un visa – jusqu'en 2003. Elle offrait des emplois peu qualifiés (agriculture, construction et service domestique) ainsi que l'accès à la nationalité espagnole après deux ans de résidence légale. Le fait de partager la même langue que la population nationale était aussi un avantage. Ces éléments ont profondément marqué l'imaginaire collectif faisant de l'Espagne une sorte de nouveau paradis pour les Équatoriens.

Cela explique l'augmentation du nombre d'Équatoriens en Espagne. En 1997, l'Institut National de la Statistique (*Instituto Nacional de Estadística* – INE) comptabilisait 4 000 Équatoriens en Espagne. En 2001, le recensement indiquait un chiffre de 139 022, puis, en 2006, 461 310. C'était la troisième nationalité la plus importante, après les Marocains et les Britanniques. Actuellement, ils représentent la quatrième nationalité d'étrangers après les Roumains, et la plus importante parmi les nationalités provenant d'Amérique Latine.

D'après les données fournis par l'INE, la majorité des Équatoriens a choisi d'habiter, à Madrid (33,03% en 2006, c'est-à-dire 152 370), à Barcelone (18,80% résident en Catalogne) en raison des possibilités économiques dans les services et la construction, à Valence (12,18%[7]) et à Murcie (11,43%[8]) en raison des opportunités de travail dans l'agriculture. On trouve également un groupe important d'Équatoriens à Séville. Ils constituent la communauté étrangère la plus grande, même si la population équatorienne n'est pas autant représentée en Andalousie (5,43%) que dans les autres régions[9]. Ils se concentrent dans certains quartiers, comme à La Florida, à l'Hospitalet, au Nou Barris à Barcelone[10], La Macarena à Seville (au nord de la ville), Carabanchel et Puente de Vallecas à Madrid[11], qui ont une tradition d'accueil

[7] MARÍN Magdalena, *Ecuatorianos en Valencia. Vivir entre las dos orillas*, Valencia, Bancaja, 2007.
[8] STROSCIO Renzo, « Aproximación a la estrategias de integración de los inmigrantes ecuatorianos en la región de Murcia », *in* Manuel HERNÁDEZ PEDREÑO et Pedro PEDREÑO CÁNOVAS (dir), *La condición inmigrante: exploraciones e investigaciones desde la región de Murcia*, Murcia, Universidad de Murcia, 2005, p. 301-312 ; PEDONE Claudia, « Diversificación de las cadenas migratorias ecuatorianas hacia el mercado de trabajo agrícola de Murcia, España », *in* Manuel HERNÁDEZ PEDREÑO et Pedro PEDREÑO CÁNOVAS (dir), *ibid*, p. 255-272.
[9] ALMOGUERA SALLENT María del Pilar, LÓPEZ LARA ELOPEZL, Enrique, MIRANDA BONILLA, José et Carolina DEL VALLE RAMOS, « Análisis y evolución de la comunidad ecuatoriana en Sevilla: Integración espacial y socioeconómica », *Cuadernos Geográficos*, nº 41, 2007-2, p. 133-148.
[10] PRESAS Marina et GARCÍA Juan Manuel, « ¿Cuál es la comunidad extranjera predominante en cada distrito de Barcelona? », *La Vanguardia*, http://www.lavanguardia.com/vangdata/20151215/30819618797/mapa-interactivo-extranjeros-barcelona-distritos.html, consulté le 20 janvier 2016.
[11] « Los rumanos superan a los ecuatorianos como los foráneos más presentes en Madrid », *20 Minutos*, http://www.20minutos.es/noticia/2205237/0/ciudadanos-rumanos/superan-ecuatorianos/poblacion-madrid-padron/, consulté le 10 février 2016. Voir également, GARCIA Paola, « Argentins et Équatoriens à Madrid : deux

de nouveaux immigrants et qui ont servi à la création d'espaces propres de sociabilité. Cette concentration intensifie leur visibilité, ce qui explique les questionnements concernant leur intégration.

Généralement, les Équatoriens en Espagne ont occupé des postes de travail peu qualifiés et mal payés dont les Espagnols ne voulaient pas. Toutes les tranches d'âge étaient représentées avec une majorité de plus jeunes (62% des immigrés équatoriens avaient entre 15 et 34 en 2001[12]). La plupart des immigrés était des femmes (65% en 1999) – comme dans les cas de la Bolivie, de la Colombie et du Pérou. Elles obtinrent une liberté qu'elles ne pouvaient espérer dans leur pays, grâce une rupture avec les rôles traditionnels. Elles étaient souvent à l'initiative du processus migratoire, elles partaient seules ou accompagnées, et les hommes vinrent grossir le mouvement par la suite. Cela augmenta leur autonomie et mit fin à la domination masculine, ce qui a bouleversé leur identité, sociale notamment, ainsi que celle des hommes[13].

En janvier 2004, la balance numérique avait changé en faveur des hommes, qui devinrent alors plus nombreux (55%) et, en 2006, après une régularisation d'immigrés (2005[14]), qui a fait émerger une partie des illégaux, la proportion s'est équilibrée entre les deux sexes. Ainsi, les hommes occupaient des postes dans la construction et l'agriculture, tandis que les femmes travaillaient dans les services domestiques, l'hôtellerie, l'accompagnement des personnes âgées, la garde d'enfants et le travail sexuel, ce dernier conduisant à leur marginalité sociale[15]. L'obtention de ces emplois plus précaires et avec des contrats irréguliers était réservée en Espagne aux immigrés hors de l'Union Européenne, dès les années 1980. L'accès à des emplois de meilleure qualité dépendait de la situation légale de l'immigré[16] – résidence en Espagne ou passeport de l'Union Européenne.

---

modes de reconstruction sociale dans un contexte migratoire », *in* Perla PETRICH (dir.), *Flux migratoires du XIX^e^ et XX^e^ siècles en Amérique Latine. Les Cahiers ALHIM* nº 12, 2006. http://alhim.revues.org/1452 consulté le 13 février 2016.

[12] COLECTIVO IOÉ, *La inmigración ecuatoriana…, op. cit.*, p. 12.

[13] MORENO EGEAS Jorge, « Feminización… », *op. cit.*

[14] Les régularisations des immigrants furent récurrentes dans la politique migratoire espagnole, une caractéristique partagée avec d'autres pays du sud de l'Union Européenne. L'objectif était de légaliser la situation de grand nombre d'immigrants en situation illégale. Ces processus de régularisation étaient conditionnées par les changements de lois sur la migration autant nationales qu'européennes. Entre 1985 et 2005, il y en eut six : 1985 (avec 43 800 régularisations), 1991 (110 100), 1996 (21 300), 2000 (163 900), 2001 (234 600), 2005 (690 700). Kostova Karaboytcheva, Miroslava, « Una evaluación del último proceso de regularización de trabajadores en España (febrero-mayo de 2005). Un año después », *Documentos de Trabajo del Real Instituto Elcano*, nº 15/2006 (aout 2006), http://www.realinstitutoelcano.org/documentos/252/252_Kostova_Regularizacion_Extranjeros_Espana.pdf, consulté le 25 février 2016.

[15] COLECTIVO IOÉ, *La inmigración ecuatoriana…, op. cit.*, p. 33-34.

[16] SCHMIDT Susana, « De Argentina a España: Historias vividas e intercambios imaginados en las migraciones recientes », Thèse de doctorat, Universidad de Salamanca, 2009.

L'intégration des immigrés équatoriens en Espagne

L'écart entre les attentes et la réalité a été un choc pour les immigrés, ce qui amplifiait le sentiment de déracinement, notamment les premiers mois, voire la première année, de leur installation. Cela représente une étape pleine de frustrations, de nouveaux doutes et d'insécurité, qui complique le processus d'intégration dans la société d'accueil[17].

L'exemple du cas des jeunes Équatoriens est révélateur. Ils ont un taux d'échec scolaire plus élevé que celui des Espagnols. Cette situation est commune à d'autres communautés d'immigrés en raison de la difficulté de s'intégrer dans le nouveau système, en particulier s'ils arrivaient en fin de formation dans l'enseignement secondaire[18]. Ce phénomène est lié à la création des gangs tels que les Latins Kings ou les Ñeta, situation favorisée par la concentration de l'habitat, et qui a donné une image négative de la communauté, largement relayée par certains secteurs de la presse[19].

Il existe différentes stratégies pour remédier à ces problèmes d'intégration toujours conditionnés par l'attitude de la société d'accueil. Leur mise en œuvre doit tenir compte par exemple de l'espace (public ou privé) ou de la possible participation des agents sociaux. Évidemment, l'existence d'institutions favorisant l'intégration, tant dans le pays d'origine que dans celui d'arrivée, reste un élément fondamental pour augmenter les possibilités du processus[20]. Nous pouvons citer, dans ce sens, le programme « Plan des Équatoriens habitant à l'étranger » en 2002. Celui-ci avait pour objectif de développer l'investissement et la création de petites entreprises dans les communautés d'origine. Il a été mis en place grâce à l'accord conclu entre la Banque Centrale d'Équateur et la Caixa qui a permis aux immigrés équatoriens d'envoyer de l'argent par un moyen sûr, pratique et bon marché[21] ; en 2006, une

---

[17] SCHMIDT Susana, « Reconstruyendo redes, repensando espacios: experiencias migrantes de argentinos en Madrid (2002/2003) », *Historia Actual Online*, nº 16, printemps, 2008, p. 17-27. Voir également KOLLER Sylvie, « Migrants latino-américains à Madrid : quelles stratégies pour la reconnaissance professionnelle ? », *in* Perla PETRICH et Olga GONZÁLEZ L. (dir.), *Migrant.e.s. latino-américain.e.s. dans les années 2000 », op. cit.* http://alhim.revues.org/4023, consulté le 16 février 2016.

[18] PORTES Alejandro, APARICIO Rosa, HALLER William et Erik VICKSTROM, « Progresar en Madrid: aspiraciones y expectativas de la segunda generación en España », *Revista Española de Investigaciones Sociológicas (REIS)* nº 134, abril-junio 2011, p. 55-86.

[19] Voir MOYA MALAPEIRA David, « Intervención pública sobre las pandillas juveniles latinoamericanas. Algunas consideraciones desde el régimen jurídico de extranjería y su aplicación en Cataluña », *Revista CIDOB d'Afers Internationals*, nº 81 (mars-avril 2008), p. 139-171 ; GILIBERTI Luca, « ¿Bandas latinas en España? Grupos juveniles de origen inmigrante, estigmas y síntomas », *Revista Española de Investigaciones Sociológicas (REIS)* nº 148 (octobre-décembre 2014), p. 61-78.

[20] PENNINX, Rinnus et MARTINIELLO, Marco, « Procesos de integración y políticas (locales): estado de la cuestión y algunas enseñanzas », *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, nº 116, 2006, p. 123-156.

[21] ALMOGUERA SALLENT María del Pilar, LÓPEZ LARA ELOPEZL, Enrique, MIRANDA BONILLA José et Carolina DEL VALLE RAMOS, « Análisis y evolución… », *op. cit,*, p. 137.

table ronde pour résoudre les problèmes d'emploi des immigrés a été organisée ; on été établis des programmes de co-développement de l'AECI (Agence Espagnole de Coopération au Développement) ou encore des mesures pour combattre l'immigration illégale. Ces plans ont permis de résoudre une partie des problèmes des Équatoriens, ce qui a probablement favorisé leur intégration.

Il y a aussi, du côté de la société civile espagnole, différentes initiatives entamées dans ce sens. Le rôle des associations est très important, comme celui de l'Association Rumiñahui Hispano-équatorienne pour la collaboration au développement, créée il y a 18 ans[22]. Ses sièges se localisent en Espagne (Madrid, Murcie, El Ferrol et Valence) et en Équateur. Cette société coopère avec le ministère espagnol de l'Emploi et la Sécurité Sociale. Elle reçoit des fonds de diverses entités espagnoles et de l'Union Européenne à travers les programmes du Fond Social Européen pour le retour dans le pays d'origine, pour l'intégration des migrants et pour les investissements. Les objectifs de cette association sont de promouvoir la connaissance des devoirs et des obligations des immigrés envers la société d'adoption, favoriser le rapprochement des cultures de sorte que l'intégration personnelle et familiale dans la société d'accueil soient possibles.

On peut également citer l'exemple des associations d'immigrés équatoriens et par exemple la FENADEE (Fédération Nationale d'Associations d'Équatoriens en Espagne), fondée à Séville en 2003 par vingt-six associations équatoriennes et qui compte actuellement cinquante-deux filières dans toute l'Espagne[23]. Ses objectifs sont similaires à ceux de la précédente : la diffusion de la culture des deux pays, l'aide à la résolution des problèmes liés à l'immigration et à l'insertion des Équatoriens dans la société espagnole, la promotion des activités pour le développement et le co-développement, ainsi que l'action humanitaire, d'urgences sociales et de protection civile. La CONADEE (Coordinatrice nationale d'Équatoriens en Espagne), localisée à Madrid, œuvre aussi dans ce sens. Ses objectifs sont la formation, le conseil, l'accueil et le soutien, la diffusion des valeurs et de la culture ainsi que des activités de consolidation institutionnelle[24].

Il est compliqué de mesurer les résultats de leurs initiatives en termes d'intégration, car même si leurs objectifs et leurs projets sont établis en fonction des besoins de leurs adhérents, la quantification et l'obtention de données précises sur leur intégration sociale restent difficiles à obtenir. Cependant, l'un des aspects importants de ces organisations est le souhait

[22] Pour des détails sur cette association, voir : http://www.ruminahui.org/, consulté le 9 février 2016.
[23] Également pour cette association : http://www.fenadee.es/home.html, consulté le 9 février 2016.
[24] Voir le site web http://www.conadee.org/, consulté le 9 février 2016.

de conjuguer les deux cultures et particulièrement de faire connaître les dispositions et les habitudes du pays d'accueil auprès des Équatoriens pour développer le processus d'intégration. Cette démarche est importante, par exemple au niveau linguistique, puisque une grande partie des Équatoriens venus en Espagne provient d'Otavalo, et donc parle quechua. C'est aussi le cas de la place et de la visibilité des migrants dans l'espace public (places publiques, parcs) car ils ont une conception de l'utilisation de ces espaces plus vivante que celle des Espagnols[25].

De plus, il faut tenir compte de la concentration de l'habitat dans certains quartiers des grandes villes où vit la plupart des Équatoriens, phénomène que l'on appelle la centralité immigrée. Ce regroupement a permis l'implantation et le développement de structures qui rappellent la société d'origine, comme les infrastructures commerciales de caractère ethnique, favorisant la continuité des habitudes de consommation, d'approvisionnement et d'alimentation. Elles permettent de garder un équilibre entre le passé et l'avenir[26], et cela contribue au processus d'intégration, surtout au moment d'acquérir la double nationalité. D'ailleurs, il faut signaler la réussite des Équatoriens à obtenir la nationalité espagnole, comme les tableaux ci-dessous en témoignent.

Nombre de naturalisations par origine, 2005-2014

Origine	2005	2006	2007	2008	2009	2010	2011	2012	2013	2014
Total	42829	62339	71810	84170	79597	123721	114599	115557	261295	93714
Amérique centrale et du sud	31290	50254	56741	67443	66659	103971	89698	87951	180554	58239
Équateur	10031	19477	21371	25536	25769	43091	32026	23763	41612	10783

Source : INE. Concessions de nationalité.

Le nombre de naturalisations des Latino-Américains avait tendance à augmenter de 2005 à 2013, ce qui a cessé en 2014. C'était la communauté de migrants la plus importante, et

[25] Voir TORRES PÉREZ Francisco, « La sociabilidad en los espacios públicos y la inserción de los inmigrantes », in Manuel HERNÁDEZ PEDREÑO et Pedro PEDREÑO CÁNOVAS (dir.), *La condición inmigrante: exploraciones…, op. cit.*, p. 241-254.
[26] Voir la note 20.

le taux de naturalisations était largement en dessus de la moitié des taux en général en raison de l'accès plus facile à la nationalité espagnole pour les originaires de l'Amérique latine[27]. Les causes des variations dans le court terme restent difficiles à expliquer, car il y avait différents obstacles et raisons dans les processus de demande de naturalisation qui pouvaient le raccourcir ou le prolonger. Cependant, nous pouvons affirmer que la baisse de 2014 est due à la réduction de l'arrivé des flux d'immigrés en Espagne à cause de la crise économique, qui a réduit l'attractivité du pays. Cette évolution était semblable parmi les Équatoriens, qui jusqu'en 2013 étaient la nationalité latino-américaine la plus représentée dans le nombre de nationalisations[28].

L'acquisition de la nationalité est une manière de faciliter l'intégration, puisque son obtention implique une amélioration des conditions de vie de l'immigré, avec moins de démarches administratives à effectuer. Par conséquent le nombre de naturalisations des

[27] La législation espagnole sur la nationalité privilège la nationalité par « *ius sanguinis* », mais il est possible de l'obtenir aussi par la résidence, le mariage, ou la naissance en territoire espagnol (« *ius solis* »). Le site web du ministère de la Justice espagnol offre les informations à ce sujet : http://www.mjusticia.gob.es/cs/Satellite/Portal/es/ciudadanos/nacionalidad/nacionalidad/como-adquiere-nacionalidad/carta-naturaleza, consulté le 25 février 2016.
Par la naissance sur le territoire espagnol, le nouveau-né obtient la nationalité espagnole, s'il n'a pas de nationalité du fait que les parents sont apatrides ou que leur pays ne concède pas la nationalité si l'enfant est né à l'étranger, comme c'est le cas dans différents pays de l'Amérique latine (Argentine, Équateur, Bolivie, Brésil, Colombie, Cuba, Chili, Paraguay, Pérou et Uruguay) – voir ÁLVAREZ RODRÍGUEZ, Aurelia et OBSERVATORIO PERMANENTE de la INMIGRACIÓN, *Nacionalidad de los hijos de extranjeros nacidos en España. Regulación legal e interpretación jurisprudencial sobre un análisis estadístico de los datos estadísticos de los nacidos en territorio español durante el período 1996-2002*, Madrid, Ministerio de Justicia, coll. Documentos del Observatorio Permanente de la Inmigración, nº9, 2006. Si aucun des parents n'a déjà la nationalité espagnole ou n'est né en Espagne, le nouveau-né peut l'obtenir après une année de résidence, suite à la demande des parents. Mais cela implique la nécessité de résider dans le pays pour l'obtenir, comme dans le cas du mariage, où il faut que la personne soit mariée et résidente depuis au moins un an. Par conséquent, ces deux cas sont des manières de raccourcir la période de l'obtention de la nationalité par résidence, qui est la voie la plus employée.
Généralement, la période pour l'obtention de la nationalité espagnole par résidence est de dix ans, raccourcie à 5 ans pour les refugiés, à 2 ans pour les personnes originaires des pays ibéro-américains, d'Andorre, Philippines, Guinée Équatoriale, Portugal et les personnes d'origine Séfardi – voir la nouvelle loi du 24 juin 2015, Loi 12/2015.
De plus, les enfants des Espagnols qui ont perdu la nationalité pour différents raisons peuvent faire une demande de naturalisation. C'est une mesure incluse dans le Code Civil en 2002 (article 20 - Loi 36/2002) qui bénéficie en particulier aux descendants des émigrés espagnols dont la plupart était partie en Amérique latine. Cette possibilité fut étendue aux petits-enfants des exilés pendant 2 ans, prolongés 3 ans de plus, à partir de la « Loi de la Mémoire historique » (52/2007, disposition septième). En 2013, les demandes présentées étaient de plus d'un demi-million, dont 90% de Latino-américains. GONZÁLEZ ENRÍQUEZ Carmen, « El precio de la ciudadanía española y europea », *Análisis del Real Instituto Elcano (ARI)*, nº 22, 2013, p. 2.
Finalement, il faut indiquer que le gouvernement espagnol peut octroyer la nationalité à partir de l'existence de circonstances exceptionnelles.

[28] En 2014, les colombiens surpassèrent les Équatoriens, 10 945 contre 10 783. Auparavant, les Colombiens avaient toujours été les seconds à obtenir la nationalité espagnole parmi les Latino-américains. De même, les Équatoriens avaient été les premiers jusqu'en 2013. Cette année-là, ils furent surpassés par les Marocains, 46 457 (2013) et 19 730 (2014), qui, malgré le fait d'être plus nombreux, avaient des conditions plus difficiles d'accès à la nationalité (dix ans de résidence). Voir INE, http://www.ine.es/dynt3/inebase/index.htm?type=pcaxis&path=/t20/p315/&file=pcaxis, consulté le 20 février 2016.

Équatoriens témoigne de leur réussite à s'intégrer, à s'établir dans leur société d'accueil espagnole, à trouver un travail, voire à fonder une famille.

Les défis de l'intégration et la possibilité du retour

Les réussites de ce processus ont été remises en cause par l'idée du retour qui a germé au sein de la communauté immigrée équatorienne. À partir de 2008, les Équatoriens ont commencé à considérer cette possibilité à cause des désavantages de la conjoncture politique et économique de l'Espagne, qui a modifié leur perception de la situation. Cela a introduit une période d'incertitude autour des processus d'intégration socio-économique. La conséquence a été la réduction de la communauté équatorienne. En 2009, ils étaient 440 304 ; en 2012, 306 380. C'est un processus qui se poursuit : en 2014, on compte 218 833 Équatoriens en Espagne[29]. Cela est le résultat de la naturalisation d'une partie de la population équatorienne mais aussi d'un changement de tendance des flux migratoires, car il y a un nombre supérieur d'Équatoriens qui sont repartis vers l'Équateur ou vers d'autres pays que d'Équatoriens qui sont arrivés[30].

Le retour dans le pays d'origine obéit aux mêmes raisons que l'émigration : facteurs de répulsion et d'attirance, d'ordre personnel, familial, socioculturel, économique... De même, si l'action est volontaire, nous pouvons penser que les migrants ont soupesé les avantages et inconvénients de leur situation actuelle. Cela implique d'analyser leurs perspectives d'amélioration à différents niveaux, autant dans la société d'accueil que dans le pays d'origine où ils prévoient de retourner[31]. Il y a quatre variables fondamentales préalables au processus de prise de décision pour le retour[32] : l'enracinement en Espagne, la situation économique et professionnelle en Espagne, la perception de sa situation personnelle et familiale en Espagne, et la perception projetée sur sa situation en Équateur.

---

[29] Données extraites de l'*INE* à partir du *Padrón Municipal de Habitantes*, 2008-2014. http://www.ine.es/jaxi/menu.do?type=pcaxis&path=%2Ft20%2Fe245&file=inebase&L=0, consulté le 2 février 2016.

[30] Pour la période de 2009 à 2014, les statistiques concernant les migrations de l'INE indiquent que 77 186 Équatoriens sont arrivés en Espagne alors que pour la même période, 140 707 sont partis. IGLESIAS MARTÍNEZ Juan et al., *La población de origen ecuatoriano en España. Características, necesidades y expectativas en tiempos de crisis*, Madrid, ICADE, 2015, p. 34-35.

[31] Voir CATAÑO PULGARÍN Shirley Viviana et MORALES MESA Santiago Alberto, « La migración de retorno. Una descripción desde algunas investigaciones latinoamericanas y españolas », *Revista Colombiana de Ciencias Sociales* nº 6-1, janvier-juin 2015, p. 89-112.

[32] PERIS-MENCHETA BARRIO Juan, MASANET RIPOLL Erika et LÓPEZ OLIVARES Susana, « ¿Retornar o quedarse? Dilemas sobre la permanencia y retorno en la población ecuatoriana en España », Conférence FLACSO, Septembre 2013. http://rimd.reduaz.mx/ponencias_flacso/PonenciaPerisMasanetLopez.pdf, consulté le 20 février 2016.

L'analyse de ces variables montre la difficulté à réintégrer la société équatorienne, car après des années d'absence, les migrants doivent s'adapter aux nouvelles modalités du marché de travail interne et à la structure sociale qui a évolué dans leur pays d'origine.

Bien que le gouvernement équatorien ait promu une politique de retour à travers le Secrétariat National du Migrant (*Secretaria Nacional del Migrante*) par le plan « Bienvenus à la maison » (*Bienvenidos a casa*[33]), il manque encore une bonne planification et une régulation du retour de la part des institutions impliquées. Ainsi, ces dernières années, parmi les personnes qui ont choisi de rentrer en Équateur dans le cadre de ce plan avant 2013, 4 000, d'après certains calculs, ont été victimes d'escroqueries, notamment lors de l'envoi de leurs biens (électroménagers, ordinateurs, voitures…). En plus, ils ont eu des difficultés à s'insérer dans le marché du travail équatorien, ce qui va à l'encontre des promesses du gouvernement[34].

En outre, ces retours montrent le manque d'intégration d'une partie de la communauté équatorienne en Espagne, car les motivations de ce retour sont identiques à celles du mouvement de départ : chercher un meilleur endroit pour vivre, des opportunités de travail et l'amélioration de la qualité de vie. Le retour est en rapport avec deux problématiques. D'une part, le manque d'enracinement en Espagne, que l'on peut mesurer à travers la durée de l'emploi et/ou l'existence d'un mode de socialisation développé (amis, famille) ; d'autre part, le volume des ressources économiques à disposition qui permettrait le voyage retour et le démarrage d'une nouvelle vie en Équateur. Néanmoins, l'obtention de la double nationalité, même si elle constitue un élément d'enracinement, n'empêche pas l'idée du retour en raison de la crise économique espagnole.

Cela est visible à travers les témoignages des Équatoriens résidant en Espagne qui connaissaient des difficultés d'emploi, une réduction des revenus, des problèmes de logement et de paiement de leurs crédits :

> « La vérité est que les Équatoriens sont victimes de la crise, et, comme tout le monde le sait, il y en a beaucoup qui sont en train de retourner [en Équateur] parce qu'ils ne trouvent pas de travail ici. Ils ne s'en sortent plus. Certains ne travaillent pas depuis des

[33] Pour la première édition du plan (2008 à 2012), voir « Emigrantes en problemas, *La Hora Nacional*, http://lahora.com.ec/index.php/noticias/show/1101310285/-1/Emigrantes_en_problemas_.html#.V3Uy1PmLTIU, consulté le 12 février 2016. Puis il fut renouvelé et il se poursuit actuellement, « Ecuador pone en marcha un plan para facilitar el regreso de sus inmigrantes en España », *20 Minutos*, le 26 avril 2013, http://www.20minutos.es/noticia/1797554/0/ecuador/plan-regreso/inmigrantes-espana/, consulté le 12 février 2016.

[34] Voir « Desilusión de los emigrantes que volvieron », *El Universo*, http://www.eluniverso.com/2010/05/09/1/1360/plan-bienvenidos-casa-como-loteria-migrantes.html, consulté le 14 février 2016.

années, ils n'ont plus d'allocation de chômage, quelques-uns ont pris les indemnités de chômage et sont repartis, d'autres les ont dépensées ici, sans espoir de trouver un travail et ils sont repartis (…) Pour un bon emploi, il y en avait trois de précaires. Les gens font donc leurs calculs et ils ont l'impression qu'il vaut mieux repartir car si c'est pour vivre dans la misère, autant le faire avec ses proches, au moins il y a la chaleur de la famille ».

Et là-bas, les enfants qui sont repartis vivent un double déracinement (…) parce qu'on amène les enfants d'Équateur en Espagne, ils perdent le sentiment de leur identité, d'appartenance à un endroit, et si une fois qu'ils l'ont enfin acquis, tu les renvoies en Équateur, le sentiment d'appartenance est perdu. Le gouvernement équatorien sait bien qu'il y a de plus en plus de gens qui reviennent (…) Évidemment si tu retournes vivre là-bas, mais qu'on ne prévoit rien pour les jeunes, aucun service d'aide à l'intégration qui puisse les aider à comprendre le processus qu'ils sont en train de vivre, c'est sûr que les enfants ne vont pas vouloir y aller et qu'ils vont vouloir retourner en Espagne[35] ».

Le retour a été vu comme une stratégie pour échapper à la mauvaise situation que vivait l'Espagne, mais cela a mis les Équatoriens face à un dilemme car retourner en Équateur ne garantissait pas de trouver une solution ; de nouveaux problèmes vont même apparaître.

L'arrivée des flux migratoires en Espagne lors des dernières décennies représenta un problème à cause de leur volume et de leur rapidité. Nous devons retenir ces deux caractéristiques quand nous abordons la problématique de leur intégration, liée aux régularisations et à un processus de prise de conscience des enjeux de l'immigration dans la société espagnole, laquelle dut se transformer d'une manière accélérée.

La concentration d'Équatoriens dans certaines régions eut un fort impact dans la société espagnole, mais aussi sur la construction de l'identité des immigrés, qui ont gardé un lien fort avec l'Équateur, notamment à travers les associations, même s'ils ont intégré des éléments de la culture espagnole dans leur mode de vie quotidien, tels que la nourriture, le sport, certains mots de vocabulaire, l'utilisation des services publics, en particulier l'éducation, la santé, l'augmentation du pouvoir de décision et une plus grande liberté de pensée… L'incorporation de ces derniers éléments apparaît de façon plus évidente parmi les femmes. Celles-ci ont pu profiter de plus de liberté et d'autonomie, libérées du contrôle masculin, soit parce qu'elles

[35] IGLESIAS MARTÍNEZ Juan et al., *La población de origen ecuatoriano en España, op. cit,* p. 135-137.

ont émigré seules, soit par mimétisme envers les modèles de comportement de la société d'accueil. Cela a influencé l'éventualité, ou non, d'un retour au pays car, d'une part, elles risquaient de perdre leur indépendance, et d'autre part, elles pouvaient craindre que leur retour soit considéré comme un échec par leurs compatriotes, ce qui pouvait également affecter les hommes.

De plus, la rapidité de ce mouvement migratoire nous amène à nous interroger sur la question du temps nécessaire au processus d'intégration, qui, ici, a dû se mettre en œuvre dans une période très courte. Ce dernier aspect reste fondamental pour comprendre les difficultés spécifiques de l'intégration des migrants en Espagne, et pour expliquer l'impact exercé par l'idée du retour dans la communauté équatorienne, encore très liée à son pays d'origine.

Les migrants équatoriens ont pu s'intégrer à la société espagnole, mais le phénomène connait encore certaines limites en raison des difficultés à obtenir de meilleurs emplois. Une conséquence évidente a été la concentration de ces étrangers dans certains quartiers des grandes villes qui accueillent traditionnellement les populations immigrantes et qui offrent une très mauvaise qualité de vie, causée par les exigences du marché de l'immobilier. Cette situation de fragilité a été augmentée par la crise économique de 2008, qui amena les Équatoriens à envisager de quitter l'Espagne et à retourner dans leur pays d'origine. La décision de rester en Espagne, ou non, dépend de la situation économique, de la poursuite de la crise, car celle-ci peut empêcher l'enracinement des nouveaux arrivants et même celui de ceux installés en Espagne depuis plusieurs décennies.

Partie III

Réalités et représentations

Territoires et héritages dans *Résidente privilégiée* de Maria Casarès

François MARTINEZ

María Casares est la fille de Santiago Casares Quiroga qui fut, entre autres, chef du gouvernement de la République espagnole lors du coup d'État du 18 juillet 1936. Exilée en France en décembre de la même année, elle devint, au bout de quelques années, une figure incontournable de l'univers dramatique français avec son nom prononcé à la française et, dans une certaine mesure, une nouvelle identité : Maria Casarès. En 1980, elle publia *Résidente privilégiée*, où la question de l'identité, collective et individuelle, est traitée dans le contexte de l'exil.

Autobiographie et ethnicité

Pour nous guider dans l'approche de cette étude, nous allons aborder la question des frontières identitaires à partir de certains préceptes développés par Fredrik Barth. Pour ce spécialiste de l'identité ethnique, les « catégories d'attribution et d'identification » sont opérées « par les acteurs eux-mêmes[1] ». Cette règle s'applique à notre auteure qui s'auto-définit galicienne, espagnole, française et, pour finir, actrice. De même, les Républicains espagnols l'ont présentée comme un emblème pour leur cause : « espagnole galicienne, républicaine, génie de la scène universelle[2] ».

Barth cherche à déterminer les frontières qui permettent à un groupe de garantir sa permanence dans le temps et dans l'espace. Ainsi « les traits culturels qui servent à marquer cette frontière peuvent changer, et les caractéristiques culturelles des membres peuvent aussi se transformer[3] ». Dans la perspective de la construction identitaire, l'individu se construit toujours dans un « ici et maintenant[4] ». Aussi nous verrons comment Maria Casarès se transforme et s'approprie de nouveaux traits culturels, ce qui l'amène à traverser plusieurs identités. Non seulement elle va s'approprier diverses identités, mais celles-ci vont coexister

[1] Le texte de Barth, *Ethnic Boundaries*, date de 1969 mais il existe une traduction en français. Voir BARTH Fredrik, « Les groupes ethniques et leurs frontières », *in* POUTIGNAT Philippe, et STREIFF-HENART Jocelyne (dir.), *Théories de l'ethnicité*, Paris, PUF, 1995, p. 203-249, p. 205.
[2] AZNAR Manuel, « Materiales para la memoria de un mito: María Casares y el exilio republicano español de 1939 » *in* AZNAR Manuel (dir.), *Escritores, editoriales y revistas del exilio republicano de 1939*, Madrid, Renacimiento, 2006, p. 1099-1100.
[3] BARTH Fredrik., « Les groupes ethniques et leurs frontières », *op. cit.*, p. 212.
[4] AYMES Marc et PEQUIGNOT Stéphane, « Questions d'identité : l'apport de Fredrik Barth », *Labyrinthe*, n°7, 2000, Thèmes (n° 7), p. 43-47.

en elle, non sans créer quelque conflit.

Pour Philippe Lejeune, l'autobiographie est le « récit rétrospectif en prose qu'une personne réelle fait de sa propre existence[5] ». Ce récit peut être « fidèle » au modèle et faire preuve d'authenticité, d'où l'existence d'un pacte autobiographique et référentiel. « L'être-en-soi » du passé laisse place à « l'être-pour-soi » du présent de l'énonciation[6]. Pour Paul Ricœur, l'autobiographie « repose sur l'écart […] entre le point de vue rétrospectif de l'acte d'écrire, d'inscrire le vécu, et le déroulement quotidien de la vie[7] ». Le récit permet de re-figurer la *distensio* de l'expérience temporelle vécue, dans une *intentio* de la structure narrative. La mimèsis dans sa triple dimension (préfiguration, configuration, re-figuration) permet de donner une cohérence à un vécu distendu. L'individu n'a accès à son vécu et à son histoire qu'à travers la réélaboration d'éléments discontinus auxquels il donne cohérence dans un récit continu. Le lecteur participe de cette identité narrative et de la construction identitaire d'une communauté[8]. Ainsi, il sera question ici de voir comment Maria Casarès se construit des identités tout en redistribuant des récits tirés de ses expériences dans des univers culturels différents et des péripéties décisives.

Galice

La Galice est le lieu des origines de Maria Casarès : « L'enfance, la première, la vraie, celle qui est toujours naissance et prodigue des privilèges et des interdictions qui nous accompagnent toute une vie durant. » (25[9]) La référence à la naissance et le rattachement à la terre sont fondateurs : « J'étais née dans ce coin de terre… à la Coruña. » (26)

L'un des critères de définition de l'ethnicité est le rattachement à une terre et à une ascendance. Le lien entre le lieu de naissance, expression du territoire, et l'ascendance est évidemment établi par Maria Casarès : « J'étais née là. Mon père et ma mère étaient nés là et mon grand-père paternel et ma grand-mère paternelle et ma grand-mère maternelle et plus loin dans l'ascendance, mes aïeux et leur progéniture. » (27) Les membres de cette généalogie seront tous présentés et caractérisés par un résumé biographique (Don Santiago Casares Paz, Doña Rogelia…) en fonction de leur importance, et Maria Casarès se réfère à tous ces personnages comme à une tribu (31). Cette généalogie, construite comme un édifice avec ses étages et ses pièces, permet la revendication des valeurs constitutives de l'identité.

[5] LEJEUNE Philippe, *Le pacte autobiographique*, Paris, Seuil, 1975, p. 14.
[6] *Ibid.,* p. 39.
[7] RICŒUR Paul, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Paris, Esprit, 1995, p. 11.
[8] RICŒUR Paul, *Temps et récit, III. Le temps raconté*, Paris, Seuil (coll. « L'ordre philosophique »), 1985, p. 443.
[9] CASARES Maria, *Résidente privilégiée*, Paris, Fayard, 1980. Nous citerons seulement le numéro de page pour ne pas alourdir l'appareil de notes.

Ainsi ses ancêtres se réclament-ils, de père en fils, d'être espagnols, républicains, francophiles. Un point commun permet de faire le lien entre les Casares : « Tous étaient le théâtre même. » (32) Non seulement ils jouent un rôle dans la société mais, dans les événements qu'ils vivent où qu'ils traversent, ils jouent à incarner certaines valeurs. Santiago Casares Quiroga incarne le sens de l'honneur en assumant sa paternité et en ramenant avec lui en Galice, le fruit de son union avec la tenancière de la pension madrilène pour étudiants[10] : la grande sœur de Maria Casarès, Esther, qui la précédera dans l'exil en France et fut comme Maria, élève du Lycée Victor Duruy (33).

Pour renforcer le lien symbolique de sa famille avec La Corogne, Maria Casarès insiste sur l'ancienneté de sa renommée et sur la place qu'elle occupe dans la société. Elle se plaît à rappeler que les Casares étaient connus et appréciés par la population locale, qui appelle Santiago Casares Quiroga « Casaritos » et le félicite lorsqu'il est nommé ministre de la Marine. Mais elle n'éprouve pas moins de satisfaction à souligner qu'ils peuvent être dans le même temps honnis par ceux qui les encensaient, d'où la prophétie lancée par Santiago à son épouse : « Regarde-les, Gloria. Je leur donne deux ans pour me jeter des oranges. » (23) La vision tragi-comique que Maria Casarès aime donner à son récit se fige dans une image, « El Pelele » de Goya choisi comme couverture de son livre. Mais les valeurs transmises de génération en génération (hispanité, caractère ibérique) subissent des transformations :

> « Espagnols, athées, et par conséquent passionnés […] ils mettaient toute leur vitalité (ibérique […]) au service d'une idée qui, partant de valeurs encore bien enracinées, tendait sinon à les détruire du moins à les transformer. Riches, libéraux, tous républicains et francophiles enragés. » (32)

Maria Casarès prête à ses ascendants, sans les épargner de quelque critique, un ensemble de valeurs positives qu'elle revendique, depuis les responsabilités politiques des Casares en passant par leur caractère frondeur, révolutionnaire et avant-gardiste. Les moments partagés avec son père sont autant de privilèges pour elle. L'éducation reçue de lui, se trouve sanctifiée dans la bibliothèque héritée du grand-père. Riche de vingt mille volumes, elle permet à Santiago Casares d'initier sa fille à la poésie dans les deux langues. C'est le « creuset magique où s'est créée cette part qui m'a été donnée et qui est une des meilleures de moi-même » écrit-elle. (36)

[10] FIGUERO Javier et CARBONEL Marie-Hélène, *Maria Casarès, l'étrangère*, Paris, Fayard, 2005, p. 14.

S'il s'agit bien ici d'une appartenance à une lignée galicienne et espagnole, l'adéquation au modèle et à ses valeurs n'est pas immuable et Santiago Casares apparaît parfois comme différent du modèle dont il est issu. Il est différent des autres : « Bien qu'Espagnol, il détestait le bruit, le vacarme que la vitalité et la véhémence ibériques mettent dans la bouche de mes compatriotes. » (39) Il relève d'une autre Espagne, républicaine, éclairée, cultivée, francophile. Il se plaisait à faire le dandy, faisant venir des grandes capitales ses vêtements, ses journaux, toute sorte d'appareils (33).

La mère est présentée comme l'opposé du père. Elle est d'origine modeste. Cependant son charme et son élégance lui avaient permis de conquérir la société bourgeoise : « Maman, devenue par alliance membre honoraire de la haute bourgeoisie, muse des milieux intellectuels et artistiques, femme d'un des hommes les plus connus sinon le plus connu de la Galice. » (40) Cependant partout où elle allait (La Corogne, Madrid, Paris), elle passait pour une aristocrate. Elle était perçue comme différente, comme « étrangère » (41). Maria Casarès la décrit avec tous les attributs de la *meiga*, la sorcière. C'est une « créature dégagée de toute personnalité, de toute parenté, membre isolé d'une race victorieuse, dépositaire du secret des forêts, du ciel, de la mer » (41). En comparaison avec la fragilité de son père dont la lignée était affectée par la phtisie ou la tuberculose, Gloria possède « les forces généreuses et saines » (34).

Les rapports avec sa mère oscillent entre une grande complicité et une rivalité féroce. Leur relation évolue dans le temps, même si elles ne se sont jamais quittées (45). L'absence du père, pris par ses activités politiques, a favorisé cette fusion car, lorsqu'il était au domicile familial, il passait beaucoup de temps avec sa fille à tel point que Gloria Pérez s'effaçait pour laisser son mari définir le modèle éducatif. Maria Casarès se souvient : « Je n'ai pas retenu un seul mot d'elle, aucun conseil, la moindre leçon concernant mon éducation ; sur ces questions, elle s'en remettait entièrement à mon père […] cultivant chez moi l'amour, la crainte, le respect, la curiosité pour tout ce qui me viendrait de lui. » (43) Cette fusion mère-fille, dans laquelle elles ne forment qu'une « molécule », prend fin lorsque la petite María devine à l'âge de huit ans que sa mère avait un amant. Á partir de là, elles allaient « être deux » (45), ce qui fait dire à Maria Casarès : « Je venais d'accoucher d'une femme qui était ma mère. » (46) Elle la considère comme « une sœur aînée d'abord, puînée ensuite » (41), presque comme sa fille dans les dernières années. Leurs rapports passent par différents stades : « amie ou une ennemie et parfois rivale ». Sur le terrain des amours, elles furent rivales et partagèrent les mêmes amants, depuis le chauffeur Maximino (100) jusqu'au frère d'adoption, Enrique. Pour se démarquer de sa mère, Maria Casarès la qualifie de sensuelle

alors qu'elle-même se situe plutôt dans la catégorie des « sensitives » voire des « sexuelles » (46). Elle n'a jamais tenu rigueur à sa mère d'avoir été infidèle à son père car, pour elle, le couple était séparé. Le « donjuanisme » qu'elle revendique semble être un legs de sa mère. Lorsqu'elle la décrit à la fenêtre de la bibliothèque familiale, le « regard bleu liquide perdu dans l'horizon » (40), c'est à Madame Bovary qu'elle la compare. Sa mère, l'âme « romanesque », rêve d'ailleurs de « rapts romantiques, de princes gitans, de vies nomades » (41).

Cette « union parfaite » entre Maria Casarès et sa mère n'a connu qu'un moment de crise, vite résolu par une gifle partagée. Lorsque la mère reprocha à sa fille sa conduite amoureuse, celle-ci lui répondit : « Maman, ne te mêle pas de ma vie privée, je ne me suis jamais mêlée de la tienne. » (172) Mais l'amour que Gloria ressentait pour sa fille était tel, qu'alors qu'elle crut que sa fille se noyait, elle se jeta à la mer sans savoir nager, comme « une folle – complètement folle » (173). Malgré cette relation fusionnelle, Maria Casarès consacre plus de pages dans son livre à son père qu'à sa mère. Elle s'en excuse presque mais elle y voit une explication physiologique. Sa mère faisait partie de sa « chair », elles étaient l'une dans l'autre à tel point que son sentiment pour elle est tout autant « filial » que « maternel » (170).

Maria Casarès n'oublie pas, dans ce tableau récapitulatif des éléments constitutifs de son identité, la dimension collective. La distinction qu'elle fait entre les Galiciens de l'intérieur et ceux de la côte est significative. Les premiers ont un « langage guttural et rébarbatif » qui devient « doux et chantant » chez ceux de la côte (27). Non seulement elle donne là un trait essentiel de la culture galicienne mais elle s'y associe viscéralement en utilisant un terme fraternel, « mes frères ». C'est le même terme qu'elle reprend plus loin lorsqu'elle évoque un autre trait culturel galicien, celui de l'exil : « Mes frères éparpillés aux quatre coins du monde. » (27) Ce trait caractéristique du Galicien semble aller de pair avec le sentiment de nostalgie qu'il ressent pour la terre qu'il a perdue, synthétisé dans le terme « morriña », équivalent du portugais « saudade ». Les Galiciens sont à la fois nostalgiques de leur terre d'origine et poussés vers un ailleurs.

Le titre du récit autobiographique, *Résidente privilégiée*, fait référence au statut dont jouissent des immigrés qui sont suffisamment installés dans un pays d'accueil pour ne pas avoir à renouveler leur visa et se trouvent donc à mi-chemin entre le statut de réfugié et celui de naturalisé. Cependant, ces deux termes, « résidente » et « privilégiée », vont au-delà de ce statut intermédiaire. Il faut les comprendre dans leur sens premier. Non seulement elle est

consciente que sa naissance lui a légué des privilèges, mais tout le long du récit, elle oscille entre les responsabilités liées à son identité et la distance qu'elle prend parfois avec elles. Elle se félicite « d'avoir échappé à la prise de conscience des privilèges et des charges » que cette situation lui imposait tant qu'elle était enfant, en Galice. C'est lorsqu'elle change de « résidence », en effectuant le voyage de Galice à Madrid, qu'elle est rattrapée par sa destinée et doit assumer le statut légué par son père. Ce statut allait la « modeler » : modeler son comportement, son caractère, sa sensibilité (77). L'autre terme du titre est « résidente » : lorsque Maria Casarès parle de son premier exil, elle le qualifie de changement de résidence. La résidence est ici le lieu où l'on vit sans avoir eu le choix, auquel il faut s'adapter et qu'il faut s'approprier.

Madrid

La première fois que Maria Casarès a quitté la Galice, c'était pour rendre visite à son père qui était incarcéré dans la *Cárcel Modelo* de Madrid suite aux événements de Jaca[11]. C'est le regard d'une enfant de huit ans qui garde en souvenir l'hôtel Florida, parce qu'elle jouait à monter et descendre en ascenseur, et la *Cárcel modelo*, où elle offrait des chocolats aux amis de son père (20). Le voyage aurait eu pour elle une dimension purement ludique, si elle n'avait eu une vision fantomatique de son père, éprouvé par les durs traitements subis à Jaca. Il ne s'agit pas à proprement parler de son premier exil, mais il s'accompagne déjà des premiers symptômes du déracinement. Le monde avait « basculé » et ses souvenirs semblaient avoir été « oblitérés » (21). Quelques mois plus tard, l'installation à Madrid est définitive car Santiago Casares est nommé Ministre de la Marine, ce qui les oblige à habiter à Madrid. Pendant quatre ans, elle ne retourna à La Corogne que trois mois par an, pendant les vacances, pour y « puiser la sève des terres galiciennes » (70). Durant le voyage en voiture, elle vomit « jusqu'à l'air de la Galice » (71). Le corps ne fait que se préparer au déracinement qui l'attend.

Si elle ne retourne plus à La Corogne après son départ de Madrid, elle en garde cependant le fort sentiment d'y puiser l'essentiel de ses racines et de sa personnalité. Ainsi, au cours de son récit et avant de tourner la page de son enfance galicienne pour aller vivre son premier exil à Madrid, Maria Casarès fait une synthèse de ses racines galiciennes. Alors que les fées lui ont légué des « trésors », les sorcières lui ont transmis des défauts, à l'opposé de ces dons. La liste est longue d'un côté comme de l'autre, mais des oppositions se

[11] PÁRAMO CASAS Andrés, « Casares Quiroga o el compromiso republicano », *Cuadernos republicanos,* Madrid, Centro de Investigación y Estudios Republicanos, 2005, n° 58, p. 107-118.

dessinent : d'un côté, le goût de la nature, la générosité, le sens du sacré et l'amour de ceux qui l'ont faite ; de l'autre, la peur des villes, la sauvagerie, l'individualisme, le despotisme et la violence (69). C'est avec ses racines « solidement plantées » qu'elle part affronter la grande ville. Parmi les trésors qu'elle garde « jalousement », il y a son « accent galicien » et des images qu'elle veut garder « vierges de tout apport postérieur qui les métamorphoserait » (71).

Elle vit ce voyage à Madrid comme une rupture inéluctable : « Á partir de ce moment-là, La Coruña, Montrove, la *calle Panaderas*, l'océan, le soleil, la pluie et moi, nous n'étions plus les mêmes. » (23) Ce déracinement est accompagné d'une volonté « de tout saccager, détruire, de tuer », tout ce qu'elle avait pu vivre jusqu'à ce moment-là, tout ce qui constituait alors son « univers » (23). Il lui fallait pour s'épargner la grande « douleur » qui s'annonçait, « s'abstraire » de son enfance. Dans sa vie, « il y avait eu métamorphose ». Elle n'était « plus une enfant » (24). Elle ressentait le besoin de se « détourner » d'elle-même pour se « rendre libre de vivre ailleurs », ce qui lui fera dire qu'elle est bien partout. Elle développait en quelque sorte une capacité à se dédoubler. Á Montrove, elle pensait à Atocha et à Atocha, elle rêvait de Montrove. Elle était « partout et nulle part » (98).

Ce sentiment de déracinement est présent dans tout le livre qui est d'ailleurs dédié aux « personnes déplacées ». Elle parle bien sûr des exilés mais aussi de ceux qui éprouvent la sensation de ne pas être là où ils se trouvent. Elle dit appartenir à une génération « difficile à classer dans un lieu ou dans un temps précis », qui « vient d'ailleurs partout où elle se trouve » (136), à jamais déracinée. Si elle dit sa faculté d'adaptation, elle n'en est pas moins consciente de ses manques : « Patrie, terre, racines, si aisément reconquises ne font jamais le vrai sol des personnes déplacées. » Il ne reste qu'une solution pour l'exilé, c'est « apprendre à marcher sur un seul pied » (381).

Il reste que certains lieux sont plus accueillants que d'autres pour Maria Casarès. Ceux qui sont liés à la nature (Galice, Castille, Bretagne, Sahara) sont comme une évidence ; elle n'a qu'à être elle-même : « Je suis » dit-elle (74). Mais dès qu'elle se trouve dans une grande ville, il lui faut creuser sa « demeure », pour se « retrouver et trouver l'autre » (74). Lorsqu'elle découvre la Bretagne à Camaret, elle retrouve la Galice et son enfance (152). C'est là qu'elle aime séjourner en dehors de Paris, là où elle retrouve ses racines. C'est le pays de son « élection » qui est resté « de légende ».

C'est à Madrid, entre 1931 et 1936, qu'elle prend conscience qu'il lui faut « représenter », être le symbole de quelque chose. Elle est la fille d'un personnage public

important au sein du gouvernement. Elle ne doit pas seulement être à la hauteur de son père, il lui faut également représenter une « certaine Espagne ». Cette lourde responsabilité va peser sur sa « jeune existence », « modeler » son comportement, son caractère, sa sensibilité, la conduite de son existence (77). C'est bien son « destin » qui est désormais tracé. Et cette dimension est encore plus présente lorsqu'elle est à Paris.

C'est dans ses souvenirs d'école à l'Instituto-Escuela que ses premières émotions de scène vont naître. Lorsqu'elle doit réciter le *Romance del Rey Don Rodrigo* devant ses camarades, ces derniers se moquent de son accent et de son apparence. Mais son assurance et son talent renversent la situation car bientôt tous se taisent, admiratifs, face au magnétisme et à la force de l'interprétation de cette fillette de neuf ans. L'âge ingrat, la « quête d'identité » et les « interrogations pressantes de l'exil » lui font traverser des moments difficiles qui se voient atténués par ses émotions scéniques. Une autre expérience théâtrale chez des amis de ses parents, devant Federico Garcia Lorca et Ramon del Valle-Inclán, va lui révéler qu'un « filet se nouait déjà » autour d'elle pour l'enserrer « dans la cage magique du théâtre », dans « l'expression tragique du monde » (106).

Le privilège d'être la fille de Casares Quiroga va lui permettre d'autres avantages à l'école mais va également lui inculquer l'idée de « responsabilité ». Elle ressent une « curieuse culpabilité mêlée d'humiliation » (102). Désormais, elle chercherait toujours à être la première, quitte à fuir la compagnie des gens trop « brillants », « pour ne pas les décevoir ».

Le contexte politique de l'époque est agité, mais Maria Casarès se réfugie dans un « entêtement féroce … à ne rien entendre, à ne rien voir ». Mais bientôt la réalité politique vient bouleverser cet équilibre précaire et alors que mère et fille s'apprêtent à partir en vacances à Montrove, le soulèvement du 18 juillet éclate. Elles restent un temps à Madrid en collaborant à la résistance face à l'ennemi, en tant qu'infirmières, mais bientôt elles doivent partir pour Barcelone, au milieu du mois d'octobre, et pour Paris, le 20 novembre 1936.

Maria Casarès ne sait que raconter sur la Guerre Civile espagnole « pour la rendre tangible » car elle ne veut pas « tomber dans l'anecdote » (114). Elle peut néanmoins parler de son propre ressenti face aux événements. Cette guerre, qui a « démembré l'Espagne », a représenté pour elle la « fin et mort d'une manière de vie, mais aussi commencement et renaissance » : cette période, elle est « heureuse de l'avoir vécue d'abord en Espagne puis en France » (113).

Paris

Le chapitre « Avatars » qui concerne son exil en France, débute en 1942, dans sa loge du théâtre des Mathurins. Six ans se sont écoulés pendant lesquels elle a traversé « la guerre civile, l'exil, la Seconde Guerre mondiale, l'exode, l'occupation allemande », pour se solder par une réussite théâtrale mais aussi par une intégration réussie. L'apprentissage du français était une « double conquête » : « S'approprier une langue étrangère tout en restant fidèle à la sienne propre. » (144) Toute sa vie durant, elle s'est sentie « écartelée » entre deux langues, « châtrée d'un vrai langage », ce qui l'a dissuadée de se consacrer à l'écriture pour se consacrer à l'interprétation des textes des autres (145). Cet apprentissage, dans l'esprit de Maria Casarès, passait par l'oubli de sa propre langue. Elle devait éviter de parler et lire l'espagnol, se « détourner même de la fréquentation des Espagnols », renoncer à « connaître les textes qui disaient l'Espagne » et qui la disaient, elle.

Ce renoncement est très profond car il faut repartir de zéro, « tout refaire, tout recommencer ». Il faut réapprendre « les manières, l'esprit, le cœur ». Mais pour cela, il faut « refouler jusqu'au néant … les derniers vestiges de la personne » que l'on a été. Il faut devenir la « même mais une autre » (136). Face à l'exil, Maria Casarès développe une théorie à partir du mot « hôte » qui a deux traductions en espagnol : *huésped*, qu'elle traduit par convive, et *anfitrión,* celui qui accueille. Alors que l'amphitryon « offre abri et hospitalité », l'invité, en contrepartie, « se doit de s'offrir lui-même ». Pour y parvenir, l'exilé devra apprendre, comprendre et respecter « les coutumes, les pensées, tout ce qui fait l'existence de l'autre », comme « un greffon vert inséré dans la branche étrangère » (149) qui cherche une « nouvelle sève » pour renaître. Pour cela, il lui faut, en reprenant les propos de son père « cortar por lo sano » (137, 169, 340), trancher dans le vif.

Malgré tous les efforts qu'elle a dû fournir, elle a conscience d'avoir été privilégiée. Elle n'était pas dans le lot de réfugiés « qu'il a fallu entasser à Argelès[12] ». Elle était arrivée la première, « introduite par le prestige de la personnalité » de son père (137). Cela va lui donner un sentiment de culpabilité, l'obliger à « sourire à tout bout de champ ». Il lui faut « justifier » ses privilèges pour se « les faire pardonner » (218).

La séductrice va mettre en action son donjuanisme[13]. « Conquérir » est le maître mot.

[12] DREYFUS-ARMAND Geneviève, *L'exil des républicains espagnols en France : de la guerre civile à la mort de Franco*, Paris, 1999, p. 190. MILZA Pierre, « Cultures et pratiques culturelles », *in* Pierre MILZA Pierre et Denis PESCHANSKI (dir.), *Exils et migration. Italiens et Espagnols en France, 1938-1946*, Paris, L'Harmattan, 1994, p. 327.

[13] Voir CAMUS Albert, *Le Mythe de Sisyphe*, Paris, Gallimard, 1942 (Les essais XII), p. 97-107.

Puisque Dieu était français, il s'agissait de « conquérir une place sous son ciel » (138). Elle devint « putain », « allumeuse » par le « fruit d'une véritable nécessité », car elle devait se « saisir de la lumière » pour accomplir sa « destinée de représentation » (219).

Cette obligation de « représenter » est comme l'héritage d'un « profond savoir » et de la « *morriña* » de ses « compatriotes galiciens ». Des Espagnols, elle détient « le sens profond de la représentation » (136). Sa réussite, elle la doit à son désir d'être « digne » de son père, de l'Espagne, de ses racines (136). Elle est comme tous ces exilés qui doivent se montrer « dignes de vivre ». Elle a l'occasion de représenter l'exil, en s'inspirant de son cas personnel pour interpréter la *Jeanne d'Arc* de Péguy, lors de l'examen de sortie du Conservatoire. Comme Jeanne d'Arc, elle doit affronter son « destin », exorciser son « épouvante » face à ce choix de vie (196). C'est dans le rapport avec le public qu'elle apprend à « conquérir l'autre », à en faire un partenaire qui pourra à son tour la « posséder ». Quelqu'un déclare à l'issue de l'examen, dans un enthousiasme général du public : « Elle se possède autant qu'elle se donne. » (195)

La responsabilité de représenter son père, l'Espagne et les exilés, la pousse à faire partie de différentes organisations comme le Comité Français des Amis de l'Espagne constitué chez Pablo Picasso, le CARE (Comité d'Aide aux Républicains Espagnols) également présidé par le peintre, et l'Union des femmes antifascistes espagnoles présidée par Dolores Ibárruri[14].

Ce sentiment de culpabilité et de responsabilité vis-à-vis de son père et de son héritage trouve des échos dans sa relation avec Albert Camus, avec qui elle a beaucoup de choses en commun. Camus, comme son père, est tuberculeux (235). Chacun raconte sa terre d'origine : elle, la Galice, lui l'Algérie, même si sa mère est d'origine espagnole[15]. Ils se disputent pour savoir si l'Océan est plus beau que la Méditerranée. Elle est attirée dès le début par ce mélange « d'isolement et d'étrangeté », « à la fois étranger » et « nostalgique de possibles compagnies » (232). Il symbolise pour elle ce que l'Homme peut avoir de meilleur. Elle admire son engagement dans la Résistance pour laquelle il dirige la revue *Combat*. Mais elle doit admettre qu'elle est « incapable de trouver » en elle « la révolte vivante et sensible face aux malheurs infligés à l'humanité ». Elle se reconnaît « détournée de tout idéal humanitaire dès la prime enfance » et « individualiste de naissance » (237). Ainsi, elle s'appuie sur Camus pour compenser son infidélité. Il « prend sur lui » de la représenter et de représenter « les Espagnols exilés qui se serraient autour de lui » (388). Elle vit « par procuration … un engagement que, hors de la scène », elle n'avait jamais pu vivre qu'à travers son père et à

[14] AZNAR M., « Materiales para la memoria de un mito », *op. cit.*, p. 1093.
[15] Voir CAMUS Albert, *L'envers et l'endroit*, Paris, Gallimard, 1958, p. 105-116.

travers Camus (388). Le rôle primordial de Camus dans la vie et la formation de Maria Casarès est présent dans la « triple amputation » qu'elle subit en perdant successivement sa mère en 1946, son père, en 1950 et Camus, en 1960. C'est à partir de ce moment-là qu'est née la nécessité qui « l'a propulsée à la quête de vieilles racines » (264), à savoir la rédaction de *Résidente Privilégiée*.

Son engagement est néanmoins présent dans toutes les prestations qu'elle a réalisées en faveur de l'Espagne républicaine ou en hommage à la culture espagnole ou galicienne. Á Buenos Aires, en tournée avec Jean Vilar, Margarita Xirgu, ou Jorge Lavelli, elle est reçue par les associations galiciennes, interviewée par la presse et elle fait l'objet de plusieurs hommages (395)[16]. Ses contributions en l'honneur de Républicains espagnols en France sont très nombreuses. Depuis les lectures à l'âge de 19 ans (355) jusqu'à la remise de la Croix de Grand Commandeur de l'Ordre de la Libération en 1952, Maria Casarès est une figure emblématique de l'exil républicain[17]. Interrogée par une journaliste espagnole sur sa dimension mythique, Maria répond que le véritable mythe est ce qu'elle représente[18]. Elle pense également ne pas mériter une telle distinction, « pas le moindre fait glorieux » (358). Sa fidélité à l'Espagne est totale mais sélective, car lorsque l'ambassadeur Lequerica lui propose de faire bénéficier l'Espagne de Franco de l'aura de la comédienne, elle lui oppose un refus catégorique (214).

À Paris, des réfugiés espagnols en transit pour Mexico ou Buenos Aires, venaient faire une « halte » dans son « pigeonnier » ou « salle d'attente ». Les « nouveaux arrivants » s'y entassaient à tel point qu'ils durent se cotiser et louer les appartements voisins, « jusqu'à ce que la tribu ait enfin occupé l'étage tout entier » (150). Plus tard, l'appartement ne sera guère plus fréquenté que par les « amis intimes » de son père et ceux de ses domestiques qui sont décrits comme un collectif : « les parents-amis-copains-compatriotes-andalous-et-navarrais, que la présence d'Angèle et de Juan amenait et qui commençaient timidement à envahir les lieux. » (363). Le sentiment d'appartenance est contrebalancé par une certaine distance vis-à-vis de ses compatriotes, nécessaire pour réussir à atteindre son objectif de vie et elle y est parvenue. Ses nouveaux amis sont plutôt français, les autres sont amis de ses parents et, si elle garde des relations avec Enrique, elle le partage avec sa mère.

---

[16] HERMIDA MONDELO S., *Desarrollo artístico de María Casares dentro del marco del existencialismo francés, op. cit.*, p. 316, et AZNAR M., « Materiales para la memoria de un mito », *op. cit.*, p. 1090.

[17] HERMIDA MONDELO S., *Desarrollo artístico de María Casares dentro del marco del existencialismo francés, op. cit.*, p. 307.

[18] RODRÍGUEZ Luz, « La española francesa », *El País*, 1 sep. 1976 ; voir AZNAR M., « Materiales para la memoria de un mito », *op. cit.*, p. 1106.

Pour signifier la difficulté de choisir entre l'Espagne et la France, María Casarès dit qu'elle représente « la France hors la France, l'Espagne errante en France, et l'exil partout » (354), laissant place ainsi au compromis. Lorsqu'il s'agit de définir sa nationalité, sa patrie, son identité, la réponse est complexe : « La terre dont j'ai été faite est la Galice. Je suis née au théâtre des Mathurins. Ma patrie est le théâtre et mon pays d'origine *l'Espagne Réfugiée*. » (353) Au-delà de la formule qui est saisissante, tout est dit de la complexité de la situation de l'exilé et de ses métamorphoses. Elle est galicienne d'abord, nous l'avons vu, parce qu'elle est née en Galice. Cette dernière est liée à son enfance et véhicule tout un imaginaire tellurique qui construit son identité. Elle devient espagnole suite à son départ d'Espagne, lorsqu'elle a conscience de devoir représenter les valeurs républicaines de l'Espagne exilée. Elle possède dès la naissance les deux langues, mais sa langue maternelle est le galicien, le castillan étant réservé aux Lettres et à la culture dont elle s'est alimentée dans le cercle familial et à l'école. Mais elle est aussi française, car elle a dû reconstituer de nouvelles racines en France en s'appropriant la langue et les valeurs de ce pays d'accueil. Rien de plus naturel, tant son père était francophile. D'ailleurs, sa sœur l'avait précédée dans ce pays. Elle-même avait étudié au collège français de La Corogne. Mais ce n'est pas tant dans son autobiographie qu'elle dit sa francité que lors d'interviews. Ainsi, lors d'un repas organisé par des Républicains espagnols réfugiés à Buenos Aires en 1957, elle déclare qu'elle peut difficilement dire que l'Espagne est sa patrie. Elle nuance en ajoutant que la France est la patrie de tous ceux qui ont fui leur pays en quête de justice et de liberté, et que l'Espagne républicaine est éternelle car elle continue de vivre dans les cœurs des réfugiés[19].

Elle dévoile les motivations de sa naturalisation lors d'un entretien avec Manuel Rivas : elle avait décidé qu'à la mort de Franco, elle demanderait la nationalité française en guise de remerciement[20]. Mais jusqu'alors cela était impossible, car elle voulait rester l'égale de tous les exilés. Elle refuse d'ailleurs d'être sociétaire de la Comédie Française[21]. Dans le même temps, l'idée d'un retour en Espagne, une fois le dictateur disparu, a aussi traversé son esprit « pour couper avec sa condition de réfugiée[22] ». Lorsqu'a lieu le décès de celui-ci, sa réaction première est de pleurer abondamment comme pour laver tout ce qu'elle a vécu[23]. En fait, elle attend 1976 et une invitation professionnelle pour retourner en Espagne.

---

[19] *España Republicana (Buenos Aires), n° 1172, 15 oct. 1957, cité par* AZNAR M., « Materiales para la memoria de un mito », *op. cit.*, *p. 1101.*

[20] RIVAS Manuel, « La mujer rebelde » *in El periodismo es un cuento,* Madrid, Alfaguara, 1997, p. 274-275.

[21] Voir FIGUERO J. et M.-H. CARBONEL, *Maria Casarès, l'étrangère*, *op. cit.*, p. 93-94.

[22] HERMIDA MONDELO Sabela, *Desarrollo artístico de María Casares dentro del marco del existencialismo francés, Madrid, Universidad Rey Juan Carlos, 2013,* p. 238.

[23] RIVAS M., « La mujer rebelde », *op. cit.*, p. 275.

La question de la fidélité à son père, aux Républicains réfugiés, ses frères, la taraude. Même si elle souhaite devenir française, elle ne veut pas trahir ses racines, ses valeurs. C'est pour cela que le 27 juin 1978, elle se marie avec son compagnon André Schlesser. Elle lui avait demandé, alors qu'ils étaient tous deux pour l'union libre, de se marier avec lui parce qu'ainsi, elle pouvait matérialiser son union avec la France, sans renier son propre pays et tout en restant fidèle à sa condition d'exilée[24].

Finalement pour résoudre ce dilemme, le déchirement entre la France et l'Espagne, Maria Casarès trouve la solution en qualifiant le théâtre comme sa patrie. On comprend ainsi pourquoi elle fait débuter son chapitre sur l'exil en France en 1942, au jour de sa deuxième naissance, la seule qui compte, sa naissance au théâtre. La prolepse qui consiste à annoncer l'aboutissement de son marathon alors que, dans la diégèse, elle vient juste de passer la frontière française, trouve son écho dans la structure globale de l'œuvre. En effet, Maria Casarès fait débuter son récit en 1976, alors qu'elle se rend en Espagne, quittée quarante ans plus tôt, en 1936. C'était un retour chargé de symbolisme et il fallait le placer au premier plan.

Retour à Madrid

María Casares vient à Madrid jouer dans la pièce *El adefesio* (*Le repoussoir*) de Rafael Alberti et y reste neuf mois, du 19 juillet 1976 au printemps 1977 (16, 417). Elle veut faire le voyage en train, comme elle l'a fait en 1931 lors de sa première visite, car elle souhaite éviter le « saut brutal » dans l'espace et dans le temps que lui aurait fait faire l'avion (13). Ce retour est accompagné de beaucoup d'appréhension et de doute. Elle remercie Alberti de lui avoir fourni un prétexte professionnel pour entreprendre ce voyage, car, en touriste, elle n'aurait pas eu le courage de le réaliser[25].

Enfant, Maria Casarès avait « mis cinq ans à creuser [sa] demeure » durant son séjour à Madrid, comme un animal creuse un terrier, pour s'y réfugier, mais lorsqu'elle y retourna en 1976, quarante ans après son exil, sa demeure avait disparue, « enterrée » avec son père et sa mère. Madrid devint à cette occasion « familière et étrangère » car les « nuances de l'exil sont innombrables et d'une rare subtilité » (74). Ce « lieu d'exil » était « terrifiant » en 1931, lorsqu'elle y alla pour s'y « planter » et « douloureux » quand elle y retourna pour « retrouver » ses racines (76).

[24] RIVAS M., « La mujer rebelde », *op. cit.*, p. 275.
[25] HERMIDA MONDELO S., *Desarrollo artístico de María Casares dentro del marco del existencialismo francés, op. cit.*, p. 75, p. 238.

Ce retour en Espagne est un retour vers l'inconnu, vers un passé enfoui depuis son premier exil. De la même façon qu'elle avait tout effacé de son passé en quittant la Galice et l'Espagne, elle devait tout « broyer » de son présent pour laisser la place à cette « quête aveugle de cette part d'inconnu, si intime, si profonde » qu'il lui fallait affronter (16). Cette expérience fut douloureuse en effet, puisque, alors qu'elle devait effectuer une tournée en Galice et faire un pèlerinage à Saint-Jacques de Compostelle, elle avait dû, à cause d'une « hépatite virale », être « rapatriée » en France de Barcelone comme en 1936. Elle avait vomi lors du voyage en voiture vers Madrid et c'est la jaunisse qui l'avait obligée à repartir et à ne plus revenir, comme pour mieux s'en souvenir[26].

Une fois à Paris, elle se sent comme libérée. Elle, qui n'aime pas les villes, se surprend à « parcourir en tous sens » sa ville de résidence qui lui est « enfin révélée » (76). Ce voyage à Madrid l'a libérée d'un poids. À la suite de ce séjour, une nouvelle étape commence. C'est le départ d'une « nouvelle quête » qui est à l'origine de son autobiographie, et lorsque Bernard Clesca vient lui proposer de publier ses mémoires, elle ne peut qu'accepter. Comme ce fut le cas lors de sa participation à la pièce d'Alberti, la décision est déclenchée de l'extérieur, mais comme il n'y a jamais de hasard, cela vient ponctuer une étape nécessaire de sa vie. Elle voit là « le moyen de rechercher une identité égarée » (419). Elle débute ce travail d'écriture, ce « long voyage » en quête de son identité, en janvier 1979. Elle cherche « dans l'ordonnance des mots et une possible musicalité les méandres obscurs ou confus d'une mémoire oubliée, les signes qui [lui] révèleraient enfin une identité ». Elle s'enfouit encore dans la terre, dans cette quête « souterraine » qui prend fin en septembre 1979, après neuf mois de gestation, pour accoucher d'une identité.

Le lieu est important. Pour pouvoir réaliser ce travail, il lui faut s'isoler à La Vergne, en Charente. En 1960 elle s'était mise à la recherche d'une maison à la campagne et, malgré sa « répugnance, fruit de l'exil » à posséder un bien, elle cède aux pressions d'Angèle et d'André, et décide d'acheter un abri « pour retenir l'eau » et pour « chercher un coin » où recoller en elle « les morceaux épars » (350). Elle aurait préféré la Bretagne, terre de son élection qui lui « rendait un peu la Galice » et son enfance (153). Mais une fois qu'elle a trouvé en La Vergne un nouveau lieu où prendre racine, elle arrive à dire que « l'exil était terminé » (418).

Parallèlement et toujours à la suite de son voyage à Madrid, elle acquiert la nationalité française par le biais du mariage. C'en est fini du statut particulier de résidente privilégiée :

[26] *Ibid*, p. 360 et p. 304. Voir également FIGUERO J. et M.-H.CARBONEL, *Maria Casarès, l'étrangère*, *op. cit.*, p. 253.

elle possède désormais une nouvelle identité, Maria Schlesser. C'est le nom qui figure sur ses papiers d'identité ; son pseudonyme est Maria Casarès alors que son nom de jeune fille est María-Victoria Casares.

Ainsi, il ressort de cette analyse de *Résidente privilégiée*, que Maria Casarès traverse plusieurs identités ethniques. Elle s'approprie chacune d'elle tant du point de vue individuel que collectif. L'écriture de *Résidente privilégiée* constitue bien une reconstruction identitaire. Maria Casarès, grâce au récit de sa vie, a pu donner de la cohérence à son expérience temporelle — comme le dirait Ricœur — et configurer, à travers des structures narratives, une identité, constituée d'autant de pré-construits, qui pourront être re-figurés par le lecteur.

Si nous considérons les aspects externes de l'identité ethnique telle que la définit Wsevolod Isajiw[27], nous pouvons signaler que Maria Casarès manifeste à travers son autobiographie son appartenance à des réseaux, à des institutions, et sa participation à des événements de tous ordres. Les aspects internes ne sont pas moins présents dans la construction identitaire en œuvre dans le récit. La dimension cognitive (connaissance des stéréotypes et de l'héritage culturel) s'exerce avant tout sur l'Espagne en tant que civilisation et sur les traits de caractère qualifiés d'ibériques. La dimension morale est présente dans son constant sentiment de culpabilité engendré par la dette vis-à-vis de son père et de la communauté républicaine. Enfin, la dimension affective apparaît dans les sentiments de sécurité, de sympathie et de confort émanant de la communauté (la relation à sa mère, à Susita ou Angela, à savoir l'univers domestique). La triple amputation participe de cette dimension : Gloria représentait la Galice, terre-mère, Santiago, l'Espagne républicaine, et Marcel, le théâtre et la France. Nous pouvons voir là les trois volets identitaires qui coexistent chez Maria Casarès.

L'architecture de l'œuvre renvoie à une quête identitaire. Nous l'avons dit, Maria Casarès fait débuter son récit lorsqu'elle retourne en Espagne, trente ans après son exil en France, et elle le termine lorsqu'elle acquiert la nationalité française en épousant un compagnon de scène. Maria Casarès est un exemple de la complexité de l'appartenance ethnique et des frontières qui la constituent. Toutefois plus que d'une identité, il faudrait parler de plusieurs identités qui s'enchevêtrent pour former un ensemble complexe qui questionne autant l'individu que la ou les collectivités dont il fait partie.

[27] ISAJIW Wsevolod W., « *Definition* and *Dimensions* of *Ethnicity*: A *Theoretical Framework* » in *Challenges of Measuring an Ethnic World: Science, Politics, and Reality,* Washington, US Government Printing Office, 1993, p. 407-427[1-24], p. 9.

La communauté en guerre : guerre civile et essentialisation identitaire dans trois romans africains

Marie BULTÉ

La guerre civile, lutte armée entre citoyens d'un même pays, est un conflit caractérisé par sa dimension fratricide, où le frère devient l'ennemi, où le même est renvoyé à une identité autre et à détruire. Comme le déclare le sociologue Wolfgang Sofsky, « aucune guerre n'est plus cruelle que la guerre civile, aucune haine n'est plus profonde que la haine entre proches et familiers[1] ». Cet événement guerrier a ceci de particulier qu'il vient déstructurer une communauté, qu'il vient diviser ce qui formait un tout, et ce, paradoxalement, en opposant entre elles de nouvelles communautés, assignées à des identités fixes.

Les guerres civiles touchent depuis un demi-siècle divers pays du continent africain, depuis la guerre du Biafra au Nigeria (1967-1970) jusqu'à, par exemple, la guerre civile de Somalie encore en cours, en passant par les guerres civiles ivoirienne, djiboutienne, sierra-léonaise, etc. Il n'est dès lors pas surprenant que la guerre soit devenue une thématique majeure des littératures africaines. La « thématisation commune de la belligérance, du conflit guerrier[2] » est ainsi le « fil rouge[3] » à partir duquel Paul Bleton et Désiré Nyela réunissent, dans leur essai *Lignes de fronts : le roman de guerre dans la littérature africaine*, un vaste corpus romanesque couvrant aussi bien les conflits des empires africains précoloniaux, les luttes contre la colonisation que les guerres civiles contemporaines[4]. Ces dernières sont en particulier au cœur de trois romans francophones : deux romans de l'Ivoirien Ahmadou Kourouma, *Allah n'est pas obligé* (2000) et *Quand on refuse on dit non* (2004, posthume) et le roman *Johnny Chien Méchant* (2002) du Congolais Emmanuel Dongala. Ces trois œuvres ont pour point commun d'écrire une guerre civile référentielle, respectivement celles du Liberia et de la Sierra Leone, celle de la Côte d'Ivoire et celle du Congo-Brazzaville. Surtout, elles ont en partage d'exprimer la manière dont les guerres civiles se fondent sur une

[1] SOFSKY Wolfgang, *L'Ère de l'épouvante, Folie meurtrière, terreur, guerre*, traduit de l'allemand par Robert Simon, Paris, Gallimard, 2002, p. 176.
[2] BLETON Paul et NYELA Désiré, *Lignes de fronts : Le roman de guerre dans la littérature africaine*, Montréal, Les Presses universitaires de Montréal, coll. « Espace littéraire », 2009, p. 27.
[3] *Ibid.*, p. 43.
[4] TCHEUYAP Alexie, « Le littéraire et le guerrier : typologie de l'écriture sanguine en Afrique », *Études littéraires*, Volume 35, n°1, hiver 2003, p. 13-28, [en ligne] url : http://id.erudit.org/iderudit/008630ar, consulté le 26 avril 2010. Alexie Tcheuyap, quant à lui, repère en 2003 : « La naissance d'une véritable littérature "sanguine" [en Afrique]. Des guerres récentes sont mises en fiction […]. Une littérature de l'apocalypse, de l'horreur et de l'abjection vient ainsi de naître. »

rhétorique ethnique et un essentialisme identitaire qui deviennent le nerf de la guerre. La guerre civile est ainsi représentée comme ce qui construit violemment les identités, qui assigne les êtres à des identités essentialisées.

La fiction romanesque exprime alors ce mouvement paradoxal qui divise, qui amène de l'hétérogène sur la base de l'exacerbation de l'unité, de l'essence, aboutissant à une assignation identitaire. Or, *in fine*, n'est-ce pas à un nouveau modèle de communauté que la littérature convie ? Une communauté qui ne soit pas repli sur soi mais ouverture à l'altérité.

La communauté divisée

Dans *Allah n'est pas obligé* d'Ahmadou Kourouma, Birahima, enfant-soldat narrateur du roman, donne sa définition de la guerre civile :

> « Quand on dit qu'il y a guerre tribale dans un pays, ça signifie que des bandits de grand chemin se sont partagé le pays. Ils se sont partagé la richesse ; ils se sont partagé le territoire ; ils se sont partagé les hommes. Ils se sont partagé tout et tout et le monde entier les laisse faire[5]. »

L'accumulation du verbe « partager » exprime la division sans fin qui procède de la guerre civile. Dans le roman d'Emmanuel Dongala, *Johnny Chien Méchant*, c'est cette fois la narratrice Laokolé, jeune fille fuyant la guerre et essayant d'y survivre, qui livre sa conception de la guerre civile et, de nouveau, le verbe « partager » apparaît :

> « Et voilà qu'une querelle de politiciens nous rejetait chacun vers son village, chacun vers sa tribu. Mais ces politiciens qui nous jetaient sur les routes ne savaient pas que beaucoup d'entre nous n'avaient plus de tribu ni de villages ; nos villages étaient les quartiers de la ville où nous avions grandi et où nous avions rencontré le premier garçon ou la première fille qui avait fait palpiter notre cœur ; les membres de notre tribu, les camarades avec lesquels nous avions joué au football ou au *dzango* pieds nus dans la poussière, les camarades avec lesquels nous avions partagé les bancs du collège ou du lycée. Et maintenant, ils détruisaient tout cela[6] ! »

[5] KOUROUMA Ahmadou, *Allah n'est pas obligé* [2000], Paris, Seuil, coll. « Points », 2002, p. 51.
[6] DONGALA Emmanuel, *Johnny Chien Méchant* [2002], Monaco, Le Serpent à Plumes, coll. « Motifs », 2007, p. 354-355.

Cependant, le verbe « partager » actualise ici un réseau sémantique antinomique à celui du passage précédent. Employé dans une forme pronominale dans la citation tirée du roman d'Ahmadou Kourouma, il renvoie à la division. À l'inverse, dans les propos de Laokolé, ce verbe est un marqueur de la communauté et désigne l'harmonie qui régnait *avant* la guerre civile.

Or, ce tiraillement est précisément ce qui caractérise la logique guerrière telle qu'elle est représentée dans les romans d'Ahmadou Kourouma et d'Emmanuel Dongala : les guerres civiles divisent une unité en prônant le culte de l'unité, de l'unique, de la pureté identitaire. Les guerres civiles partagent un partage. À reprendre le passage cité de *Johnny Chien Méchant*, il est possible de constater qu'Emmanuel Dongala rend compte stylistiquement du danger que constitue le passage à l'un, à l'unique qui renonce au divers, en substituant aux déterminants possessifs au singulier – « *son* village », « *sa* tribu » – des possessifs marquant la pluralité – « *nos* villages », « *notre* tribu » – qui déconstruisent l'unicité, et en misant également sur des articles définis – « *les* quartiers de la ville », « *les* camarades » – qui attestent de la remise en question d'une quelconque racine communautariste. C'est le caractère violent de la recherche d'une racine unique qui transparaît alors. Emmanuel Dongala matérialise dans son écriture l'un des ferments de la guerre civile du Congo-Brazzaville (1993-2002) sur laquelle s'appuie la diégèse du roman. Éloïse Brezault a en effet pu souligner, à propos du conflit guerrier au Congo, que « les différentes ethnies du pays prennent alors des assignations politico-identitaires et acquièrent dans l'imaginaire national, désormais ébréché, une représentation essentialiste largement orchestrée par les partis en présence[7] ». Dès lors, l'appartenance à une communauté, en particulier ethnique, ne devient un critère déterminant de l'identité qu'en contexte de guerre civile, quand elle se met à servir une rhétorique guerrière. Du moins est-ce ainsi que la fiction romanesque africaine la présente.

L'identité assignée

Les identités sont construites en fonction des logiques guerrières. Les personnages des romans se voient assignés à des identités communautaires, à des ethnies, à des tribus[8]. Ainsi,

[7] BREZAULT Éloïse, *Johnny chien méchant d'Emmanuel Dongala*, Gollion, Infolio éditions, 2012, p. 12.

[8] À ce titre, mentionnons toute l'ironie qui se déploie dans les propos du personnage de Birahima, de nouveau narrateur dans le roman posthume d'Ahmadou Kourouma : « Quand c'est un groupe de blancs, on appelle cela une communauté ou une civilisation, mais quand c'est des noirs, il faut dire ethnie ou tribu, d'après mes dictionnaires » (KOUROUMA A., *Quand on refuse on dit non* [posthume], Paris, Éditions du Seuil, coll. « Points », 2005, p. 16). De même, dans *Johnny Chien Méchant*, Emmanuel Dongala convie à un véritable recul

dans un passage de *Johnny Chien Méchant* où le personnage de Johnny, un enfant-soldat, évoque son enrôlement, il est possible de constater la rhétorique ethnique à l'œuvre :

> « C'est alors qu'ils nous avaient expliqué. Le chef du MPLDP était de notre région, donc son parti était automatiquement notre parti et celui ou celle qui était contre était un traître. Gare aux traîtres à la région ! Ce fameux parti qui paraît-il était le nôtre avait donc gagné les élections, mais le MPLTP actuellement au pouvoir refusait de le reconnaître […]. C'était grave, il fallait que tous les gens de notre région – majoritaires dans notre quartier – prennent les armes pour chasser ce président et donner aux gens de sa tribu, les Mayi-Dogos, une leçon qu'ils n'oublieraient jamais[9]. »

Ici, on assigne des places, on construit artificiellement des identités. Le discours indirect libre, qui laisse entendre de manière polyphonique la propagande des miliciens, permet d'entrevoir la rhétorique fondée sur des essentialismes ethniques. Ces derniers sont bien le nerf de la guerre et le moyen d'enrôler les enfants, qui n'ont guère besoin alors d'être en âge de raison puisqu'ils appartiennent nécessairement – ou « automatiquement » – à une ethnie et, au nom de celle-ci, n'ont d'autres choix que de combattre. C'est l'appartenance ethnique qui conditionne le recrutement et toute question idéologique ou socio-politique est définitivement escamotée. Comme le souligne l'anthropologue congolais Patrice Yengo, dans son essai consacré à la guerre civile au Congo-Brazzaville, « l'ethnicité politique cesse d'être un produit, un moyen, une conséquence, elle devient l'essence même de la chose politique, voire de la société[10] ». Seul demeure l'appel à la haine de l'autre, de l'autre qui n'est pas soi : l'identité renoue violemment avec son origine étymologique qui la rattache au terme latin *idem*, le même ; celui qui est différent, celui qui n'est pas le même est désormais à combattre au nom de sa propre identité : l'autre mérite « une leçon qu'il n'oubliera jamais » pour paraphraser le passage cité.

De ce point de vue, il est de nouveau possible de faire dialoguer *Johnny Chien Méchant* d'Emmanuel Dongala avec *Allah n'est pas obligé* d'Ahmadou Kourouma. Cette œuvre présente les rivalités entre différents groupes de l'Afrique de l'Ouest au cours des guerres

---

par rapport à la catégorisation en tribus et en ethnies au cours d'une scène où la narratrice Laokolé ainsi que d'autres personnes fuyant les conflits assistent à un débat télévisé opposant un universitaire européen à un politologue africain. Si le premier nie catégoriquement toute interprétation tribaliste quand le second y souscrit pleinement, c'est finalement la phrase de la tante de Laokolé qui remporte le débat : « Ce ne sont pas les tribus qui s'entretuent, ce sont les politiciens qui nous tuent » (DONGALA E., *Johnny Chien Méchant*, *op. cit.*, p. 311).

[9] DONGALA E., *Johnny Chien Méchant*, *op. cit.*, p. 128-129.

[10] YENGO Patrice, *La Guerre civile du Congo-Brazzaville, 1993-2002*, Paris, Karthala, 2006, p. 24-25.

civiles des années 1990 en Sierra Leone et au Liberia. À l'instar de Johnny dans l'œuvre d'Emmanuel Dongala, l'enfant-soldat Birahima revient sur son enrôlement et, plus précisément, sur son enrôlement de force dans la faction du colonel Papa le bon :

> « À mon arrivée, on m'a appris qui j'étais. J'étais un Mandingo, musulman, un ami des Yacous et des Gyos. Dans le pidgin des Américains noirs, malinké et mandingo, c'est la même chose pareille kif-kif. J'étais bien, j'étais pas un Guéré, j'étais pas un Krahn. Les Guérés et les Krahns, le colonel Papa le bon ne les aimait pas beaucoup. Il les zigouillait[11]. »

Comme dans *Johnny Chien Méchant*, l'identité ethnique, loin d'être innée, est davantage artificiellement acquise – « On m'a appris qui j'étais » –, voire imposée et apposée, pour les besoins de la logique guerrière. L'identité devient une construction, l'appartenance à une communauté, une fiction, et c'est bien cela qui donne lieu à une « suite ininterrompue de massacres et de charniers barbares[12] », pour reprendre l'expression qui apparaît dans le roman posthume d'Ahmadou Kourouma, *Quand on refuse on dit non*. C'est d'ailleurs dans ce roman que l'auteur ivoirien exprime avec le plus d'acuité à quel point le processus d'essentialisation de l'identité communautaire devient moteur de la violence guerrière.

En effet, dans *Quand on refuse on dit non*, roman inachevé d'Ahmadou Kourouma, le conflit est déplacé par rapport à *Allah n'est pas obligé* : ce n'est plus le Liberia et la Sierra Leone mais la Côte d'Ivoire, pays d'origine de l'auteur, qui est prise pour objet de la diégèse. Or, la guerre en Côte d'Ivoire[13] a été particulièrement exemplaire[14] des risques encourus par l'essentialisation identitaire. Celle-ci s'est fondée sur le concept politique d'ivoirité conduisant à des formes d'exclusion dans la violence, comme en rend compte le roman dont le narrateur est toujours Birahima, à présent ancien enfant-soldat :

---

[11] KOUROUMA A., *Allah n'est pas obligé*, *op. cit.*, p. 78.
[12] KOUROUMA A., *Quand on refuse on dit non*, *op. cit.*, p. 13.
[13] La crise politico-militaire en Côte d'Ivoire a débuté en 2002 pour prendre fin en 2011.
[14] Voir EFOUI Kossi, *Solo d'un revenant*, Paris, Seuil, 2008, p. 80-8 : la dimension tristement exemplaire de ce concept politique justifie qu'il soit implicitement repris dans le roman du Togolais Kossi Efoui, *Solo d'un revenant*, alors même que la diégèse ne situe pas le conflit dans un pays précis. Ce qui compte, c'est de rendre manifestes les risques de l'essentialisation identitaire, élément fédérateur du chaos touchant divers pays d'Afrique depuis la fin de la colonisation : « On en oublia que, au commencement, ce mot « Tête d'ivoire », avant de se retrouver hissé au rang de Totem, n'était d'abord qu'un signe marqué sur une carte pour guider des tueurs d'éléphants venus d'un lointain côté de l'Europe […]. [C]e mot qui n'avait servi qu'à circonscrire, autrefois, un périmètre de chasse, allait provoquer l'explosion. Quiconque ne pouvait chanter sa généalogie jusqu'à l'octave juste, jusqu'au Totem, était appelé l'Anomalie : quelqu'un dont l'apparence humaine allait compter pour contrefaçon. »

« Les Bétés sont fiers d'avoir plein d'ivoirité ; ils parlent toujours de leur ivoirité (ivoirité : notion créée par des intellectuels, surtout bétés, contre les nordistes de la Côte-d'Ivoire pour indiquer qu'ils sont les premiers occupants de la terre ivoirienne). Les Bétés n'aiment pas les Dioulas comme moi parce que nous sommes opportunistes, versatiles et obséquieux envers Allah, avec les cinq prières journalières […]. Et nous, les Dioulas, sommes toujours en train d'acheter des fausses cartes d'identité pour avoir et obtenir l'ivoirité[15]. »

Ce concept essentialiste par excellence qu'est l'ivoirité[16] a conduit à des massacres qui donnent lieu à l'écriture de *Quand on refuse on dit non*. L'ivoirité est en effet, selon l'analyse qu'en fait le politologue Ousmane Dembele, l'un des facteurs de la crise politico-militaire qui débuta en 2002 en Côte-d'Ivoire en remettant en cause « la construction d'une société multiethnique » fondée sur un « melting-pot » et participant alors à « accentu[er] la fracture entre communautés[17] ».

Tous ces facteurs de supposée cohésion identitaire et communautaire n'apparaissent dans les romans que comme des facteurs de division mortifère. Achille Mbembe, penseur camerounais, théorise précisément ce que les fictions modélisent, en notant « une résurgence sans précédent des identités de terroir, […] une extraordinaire insistance sur les antécédents familiaux et claniques et sur les lieux de naissance, et […] un regain de dynamisme des imaginations ethniques[18] ». La dimension clanique que mentionne Achille Mbembe peut renvoyer à la notion de *génos* en Grèce antique qui signifie le clan ou le groupe familial ; cependant, en contexte de guerre civile, le *génos* est surdéterminé, surtout, il n'est plus à entendre comme un facteur de cohésion mais de division. Aussi est-il urgent d'ouvrir la voie à un autre modèle de communauté, une communauté où l'identité peut garder une part de mouvance, une communauté qui inclut un rapport à l'altérité autre que guerrier. Et cet autre modèle, la fiction romanesque africaine en esquisse les contours.

[15] KOUROUMA A., *Quand on refuse on dit non*, *op. cit.*, p. 16.
[16] L'ivoirité est proclamée par le président ivoirien Henri Konan Bédié en 1993. Ce concept politique cherche à définir les caractères nationaux du pays et instaure notamment le principe selon lequel est ivoirienne une personne dont les quatre grands-parents sont nés en Côte-d'Ivoire.
[17] DEMBELE O., « Côte d'Ivoire : la fracture communautaire », *Politique africaine*, n°89, 2003, p. 34-48, p. 34.
[18] MBEMBE Achille, *De la postcolonie, Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, Paris, Karthala, coll. « Les Afriques », 2009, p. 129.

Pour une nouvelle communauté

Les œuvres d'Emmanuel Dongala et d'Ahmadou Kourouma expriment l'urgence de substituer à toute « identité à racine unique et exclusive de l'autre[19] », une « identité-rhizome[20] », comme le suggère le penseur et écrivain martiniquais Édouard Glissant, dans le prolongement de la pensée de Gilles Deleuze et Félix Guattari[21] :

> « L'identité comme racine unique donne la mesure au nom de laquelle ces communautés furent asservies par d'autres, et au nom de laquelle nombre d'entre elles menèrent leurs luttes de libération. Mais à la racine unique, qui tue alentour, n'oserons-nous pas proposer par élargissement la racine en rhizome, qui ouvre Relation[22] ? »

En théorisant le caractère mortifère de toute racine unique, Édouard Glissant fait historiquement référence à la colonisation et à l'esclavage, fondés sur le refus de s'ouvrir à l'Autre et campant des oppositions binaires qui prennent appui sur des essentialisations : Blancs-Noirs, colons-colonisés, maîtres-esclaves. Mais ces antagonismes excèdent le contexte colonial pour reprendre vigueur en contexte postcolonial. Contre la racine unique qui, plus que tout en contexte de guerre civile, « tue alentour », il s'agit de valoriser à l'inverse l'identité-rhizome, ouverte à l'autre, mouvante et nomade[23]. C'est alors, au sein des œuvres d'Emmanuel Dongala et d'Ahmadou Kourouma, les personnages d'enfants-soldats qui vont permettre une telle valorisation. L'enfant-soldat est un être à l'identité nécessairement interstitielle, un être de l'errance identitaire : il est topiquement le parangon de l'hybridité dont l'identité disloquée rend poreuses les frontières communément admises et supposément étanches entre l'adulte et l'enfant, la victime et le bourreau. C'est pourquoi, les personnages d'enfants-soldats vont pouvoir représenter un facteur de mouvance face à l'essentialisation identitaire et ouvrir à un nouveau modèle de communauté, alors même que, paradoxalement, ils participent activement à sa destruction.

---

[19] GLISSANT Édouard, *Introduction à une poétique du Divers*, Paris, Gallimard, 1996, p. 19.
[20] *Ibid*.
[21] La notion de rhizome est théorisée par Gilles DELEUZE et Félix GUATTARI dans *Capitalisme et schizophrénie 2. Mille Plateaux*, Paris, Éditions de Minuit, 1980. Notons que l'épigraphe du roman *Tout-monde* d'Édouard Glissant rend hommage à Félix Guattari et témoigne de l'inscription de l'auteur martiniquais dans cette pensée du rhizome, y compris dans ses productions fictionnelles (GLISSANT Édouard, *Tout-monde* [1993], Paris, Gallimard, coll. « Folio », 2002, p. 9).
[22] GLISSANT Édouard, *Traité du Tout-monde, Poétique IV*, Paris, Gallimard, 1997, p. 21.
[23] WABERI Abdourahman A., *Transit*, Paris, Gallimard, 2008, p. 40 : ce modèle identitaire est formulé explicitement dans *Transit* du romancier franco-djiboutien Abdourahman A. Waberi, qui aborde la guerre civile de Djibouti : « Maman aurait dit parlant de moi, de papa, d'elle-même ou de la terre entière, qu'il n'est de sang que mêlé et d'identité que nomade. »

Dans le roman d'Emmanuel Dongala, *Johnny Chien Méchant,* l'enfant-soldat Johnny est celui qui met en déroute la logique guerrière fondée sur l'essentialisme identitaire. Il décide, en effet, d'intégrer à sa faction une *autre,* une Mayi-Dogo, sa petite-amie Lovelita. Lovelita sera tuée par les soldats dogo-mayis de la faction de Johnny, qui remettent ainsi en place la logique d'essentialisation contre laquelle Johnny s'était élevé par amour et qu'il dénonce explicitement :

> « J'avais vu son corps dans la poussière, criblé de plusieurs balles. Lovelita ! Tout le monde disait qu'elle l'avait bien cherché, elle n'avait qu'à rester dans son quartier au lieu de venir agresser nos filles. Je n'avais pas compris leur méchanceté. Elle était venue dans ce quartier parce que je l'avais emmenée et parce qu'elle m'aimait. Était-on condamné à n'aimer qu'une femme de sa tribu[24] ? »

Johnny est celui qui fait porter sa voix contre la violence des essentialismes auxquels il n'a jamais cru. Dès son recrutement, l'enfant, loin d'entériner le *topos* de la crédulité, démasque les faux-semblants de la rhétorique ethnique des chefs de guerre :

> « Je ne croyais pas non plus à ce qu'il disait et ce pour une raison bien simple : jusqu'à ce jour, jusqu'à cet instant où il venait de nous en informer, nous n'avions jamais eu aucun problème avec les Mayi-Dogos. D'ailleurs, parmi les jeunes de notre âge, on ne savait même pas qui était mayi-dogo et qui ne l'était pas. […] Et voilà que soudain ces miliciens nous révélaient qu'en fait nous étions différents, nous étions ennemis. Nous ne le savions pas mais en réalité il y avait des haines séculaires entre nous, haines qui n'attendaient qu'une occasion pour exploser. La preuve ! On nous l'avait bien caché, pardi ! Difficile à croire, non[25] ? »

L'enfant n'est pas dupe[26] comme l'atteste l'adresse au narrataire qui laisse transparaître toute son incrédulité. Ici encore, ce qui est représenté, c'est le passage d'un « partage » à l'autre : de celui qui rassemble à celui qui divise. L'ironie vient déconstruire les oppositions identitaires binaires. Le roman les mine d'ailleurs d'emblée en jouant de la proximité lexicale

[24] DONGALA E., *Johnny Chien Méchant, op. cit.*, p. 378.
[25] *Ibid.*, p. 131-132.
[26] Contrairement à l'idée émise dans les propos d'Éloïse Brezault selon lesquels Johnny « s'enferre dans un discours tribaliste assassin », dans une « unique racine » (BREZAULT É., *Johnny chien méchant d'Emmanuel Dongala*, *op. cit.*, p. 93).

des deux acronymes des partis qui s'affrontent – le MPLTP et le MPLDP, ne s'opposant qu'à une lettre près, qu'à une variation phonétique mineure –, redoublée par le chiasme dans la désignation des deux ethnies, les Dogo-Mayis et les Mayi-Dogos. L'onomastique exprime alors l'absurdité intrinsèque d'une guerre civile où l'on ne lutte pas contre un ennemi mais contre son propre reflet.

Le roman d'Emmanuel Dongala peut alors être pensé comme un remède à la logique essentialiste, comme un contre-pouvoir à l'exaltation des oppositions binaires, qui refusent toute ouverture à l'Autre – cet Autre qu'il faut alors nier, de quelque manière que ce soit. Cette œuvre s'oppose aussi à un monde qui se meurt dans la fixité en refusant de comprendre que le Soi ne peut se construire sans l'Autre, comme le rappelle l'historien François Dosse qui invite à « prend[re] au sérieux la belle démonstration de Paul Ricœur selon laquelle le soi (*Ipse*) se construit non pas dans une répétition du même (*Idem*), mais dans son rapport à l'autre[27] ».

Chez Ahmadou Kourouma, enfin, c'est tout d'abord l'errance spatiale de l'enfant-soldat Birahima qui introduit du jeu dans le mécanisme d'essentialisation identitaire. Birahima est un personnage du mouvement, un personnage de la tradition picaresque ; dans *Allah n'est pas obligé*, il parcourt le Liberia et la Sierra Leone en guerre, cette mobilité le met *de facto* en contact avec plusieurs peuples. Au cours de ce parcours, il est enrôlé dans diverses factions fédérées autour de caractéristiques ethniques propres. Or, Birahima est Malinké, communauté ouverte, qui permet la fluidité et qui rend possible la mobilité de Birahima. De ce point de vue, les propos de l'enfant-soldat lorsqu'il intègre la faction ULIMO[28] sont révélateurs :

> « Il n'y a que les Krahns et les Guérés qui étaient acceptés par ULIMO. Chacun a pris un nom krahn. Moi je n'ai pas eu à changer, j'étais malinké, mandingo comme on le dit en américain noir du Liberia. Les Malinkés ou Mandingos sont bien reçus partout parce qu'ils sont tous de combinards fieffés. Ils sont de tous les camps, ils bouffent à toutes les sauces[29]. »

[27] DOSSE François, *Le Pari biographique, écrire une vie*, Paris, Éditions La Découverte, 2005, p. 11.
[28] United Liberation Movement of Liberia for Democracy, groupe rebelle qui a participé à la guerre civile libérienne.
[29] KOUROUMA A., *Allah n'est pas obligé*, *op. cit.*, p. 88.

L'appartenance de Birahima à la communauté malinké lui permet de passer les barrages identitaires. Mais, au-delà de cette caractéristique ethnique, Birahima trouve des moyens propres, au cœur de la fiction, pour résister à l'assignation identitaire.

Dans les romans d'Ahmadou Kourouma, le narrateur Birahima fait usage de dictionnaires : « Je feuilletais les quatre dictionnaires que je venais d'hériter (recevoir un bien transmis par succession[30]). » Grâce à ces dictionnaires, Birahima commente en permanence sa parole au cœur de multiples parenthèses[31], il détient alors le pouvoir de renverser l'assignation. Refusant de se laisser définir, c'est lui qui définit, c'est lui qui, dans le passage précédemment cité de *Quand on refuse on dit non*, pose une définition – qui plus est polémique – sur le concept essentialisant d'ivoirité : « (ivoirité : notion créée par des intellectuels, surtout bétés, contre les nordistes de la Côte-d'Ivoire pour indiquer qu'ils sont les premiers occupants de la terre ivoirienne[32]). » Or, ces dictionnaires posent également avec acuité la question de la communauté. En effet, les deux romans d'Ahmadou Kourouma se présentent comme des *mimésis* formelles[33] du témoignage de l'enfant Birahima, mais ce témoignage n'est pas adressé à une communauté en particulier, sa langue veut toucher le plus de monde possible, veut s'ouvrir à l'altérité :

> « Je possède quatre dictionnaires. Primo le dictionnaire Larousse et le Petit Robert, secundo l'Inventaire des particularités lexicales du français en Afrique noire et tertio le dictionnaire Harrap's [...] Il faut expliquer parce que mon blablabla est à lire par toute sorte de gens : des toubabs (toubab signifie blanc) colons, des noirs indigènes sauvages d'Afrique et des francophones de tout gabarit (gabarit signifie genre[34]). »

Birahima devient un interprète de la guerre, une voix de l'entre-deux, un passeur. De ce point de vue, il n'est pas anodin de noter que ces dictionnaires appartenaient à Varrassouba Diabaté, griot et interprète, c'est-à-dire professionnel de la médiation : « C'était un interprète […] et chez les Malinkés, lorsque quelqu'un porte le nom de Diabaté, il est de la caste des griots[35]. » Grâce à ces dictionnaires, Birahima ouvre son récit à une communauté de lecteurs,

---

[30] *Ibid.*, p. 223.
[31] Il s'agit là de l'un des traits stylistiques majeurs d'*Allah n'est pas obligé* et de *Quand on refuse on dit non.*
[32] KOUROUMA A., *Quand on refuse on dit non*, *op. cit.*, p. 16.
[33] Voir GLOWÍNSKI Michal, « Sur le roman à la première personne », *in* Gérard GENETTE (dir.), *Esthétique et poétique*, Paris, Seuil, coll. « Points Essais », 1992, p. 234. Selon Michal Glowínski, la *mimésis* formelle est « une imitation, par le moyen d'une forme donnée, d'autres modes de discours littéraires, paralittéraires ou extralittéraires, ainsi que selon un procédé relativement commun du langage ordinaire. »
[34] KOUROUMA A., *Allah n'est pas obligé*, *op. cit.*, p. 11.
[35] *Ibid.*, p. 220.

une communauté non homogène – ni du point de vue linguistique, ni du point de vue culturel – mais qui *in fine* se rassemble, non pas autour d'identités essentialisées, mais dans l'intérêt tout simplement humain qu'elle portera au témoignage de l'expérience extrême d'un enfant pris dans la guerre.

> « [Pour] traiter de la guerre, [il faut] une littérature qui émerge dans l'espace de chevauchement entre les littératures, entre les cultures, entre les États-nations, dans cet espace impur et fertile d'identités multiples et mouvantes, dans l'espace que l'État-nation et la culture qui est à son service ont besoin de conquérir et de purifier afin d'établir des frontières précises à leur souveraineté. […] C'est dans ce chaudron historique fait de destruction, de résistance et d'un imaginaire radicalement différent de l'imaginaire national, que la meilleure littérature est produite[36]. »

Aussi, selon l'écrivain Aleksandar Hemon, la guerre oppose des communautés, les divise, les cloisonne, les purifie pour les faire s'affronter et, face à elle, seule une littérature de l'interstice, de l'entre-deux, de l'hybride, pourrait l'écrire de manière convaincante pour ne pas risquer de reproduire une telle violence. C'est bien une telle littérature qu'incarne d'ailleurs cet écrivain américano-bosniaque, né à Sarajevo, aux origines ukrainiennes et serbes, ayant assisté à l'essentialisation des identités au cours de la guerre en Yougoslavie et ayant été témoin de l'atomisation des cultures, ce dont il rend compte par exemple dans son roman *The Lazarus Project*, une œuvre composite, qui mêle littérature et photographie, qui mêle histoire européenne et américaine, qui mêle passé et présent. Or, les œuvres des auteurs africains Emmanuel Dongala et Ahmadou Kourouma, écrites en langue française et publiées en France, se situent précisément à l'interstice, au carrefour des langues et des cultures, et sont issues d'un « chaudron historique », celui du monde postcolonial. Et ces œuvres ont bien choisi de « traiter de la guerre », mais une guerre spécifique, la guerre civile, pour laquelle le concept d'État-nation devient plus que tout une lutte violente contre toute forme de mouvance et d'impureté identitaire.

Johnny Chien Méchant, *Allah n'est pas obligé* et *Quand on refuse on dit non* expriment alors à quel point le mot « communauté » ne doit pas être entendu dans un lien avec l'unité, avec le *unus* latin, le seul, l'unique, dimension qu'exacerbent de manière violente les guerres

[36] HEMON Aleksandar, « Guerre, écriture, littérature », *in* Aleksandar HEMON, Theo HAKOLA, Eva ALMASSY et Rafael TORRES, *De la mémoire du réel à la mémoire de la langue : Réel, fiction, langage*, Nantes, Éditions Cécile Defaut, 2006, p. 7-22, p. 18-19.

civiles africaines. Ces œuvres attestent qu'il faut bien plutôt revaloriser la véritable origine étymologique de ce terme, *cum munus* – et non *cum unus* –, ainsi que se l'est donné pour tâche le philosophe italien Roberto Esposito dans *Communitas, Origine et destin de la communauté* :

> « La communauté n'est pas une propriété, un plein, un territoire à défendre et à isoler de ceux qui n'en font pas partie. Elle est un vide, une dette, un don (tous sens de *munus* [en latin]) à l'égard des autres et nous rappelle aussi, en même temps, à notre altérité constitutive d'avec nous-mêmes[37]. »

Les romans d'Emmanuel Dongala et d'Ahmadou Kourouma représentent la manière dont, au cœur des guerres civiles africaines, la communauté est en guerre : divisée dans une logique agonistique, elle devient effectivement un « territoire à défendre et à isoler ». En définitive, c'est dans l'espoir d'une communauté ouverte à l'autre, à l'altérité, contre les identités cloisonnées, unifiées et exclusives que s'écrivent ces romans.

[37] ESPOSITO Roberto, *Communitas, Origine et destin de la communauté*, traduit de l'italien par Nadine Le Lirzin, Paris, PUF, 2000, quatrième de couverture.

Destruction et reconstruction d'une communauté : l'exemple de *Un mensaje de Rosa* de Quince Duncan

Mariannick GUENNEC

Quince Duncan, auteur costaricien né en 1940 à Puerto Limón, sur la côte atlantique, consacre son œuvre, que ce soit ses romans, essais, contes, anthologies ou même un support de cours, à la communauté noire d'origine jamaïcaine dont il fait partie[1]. Il peint en effet la vie des Noirs d'origine jamaïcaine au Costa Rica, leurs spécificités, leurs traditions, le racisme dont ils sont victimes, leurs difficultés pour s'intégrer et pour comprendre l'attitude de leurs concitoyens, les crises identitaires qu'ils connaissent[2]. En outre, il les intègre dans un ensemble plus vaste, qu'il nomme les Afro-descendants[3].

[1] Quince Duncan a publié *El Negro en Costa Rica* en 1972, avec Carlos Meléndez, essai qui retrace l'histoire de cette communauté et ses traditions. En 1975, c'est *El Negro en la Literatura Costarricense*, anthologie commentée des principaux textes abordant la figure du Noir dans la littérature nationale, y compris ses propres romans et contes. Cette anthologie est complétée en 1993 par *Historia Crítica de la Narrativa Costarricense*. Une autre étude se focalise sur le racisme dont sont victimes les Noirs : *Teoría y Práctica del Racismo*, publiée en collaboration avec Lorein Powell en 1984. Ses romans, *Hombres curtidos* (1971), *Los Cuatro Espejos* (1973), *La Paz del Pueblo* (1978), *Final de calle* (1980), *Kimbo* (1990), ont toujours comme personnages centraux des Noirs au Costa Rica. Les contes permettent de rappeler le lien avec les contes traditionnels africains : *Una Canción en la madrugada* (1970), *La Rebelión Pocomía y Otros Relatos* (1974), *Los Cuentos del Hermano Araña* (1975), *Los Cuentos de Jack Mantorra* (1977), *El Trepasolo* (1995), *The Best Short Stories of Quince Duncan* (1996), *Cuentos escogidos* (2004). Il est également l'auteur du *Módulo III El derecho a la identidad tras las huellas culturales del africano y sus descendientes*, de la campagne éducative sur les droits de l'homme des Afro-descendants, lancée par l'Institut Interaméricain des Droits de l'Homme (publication en 2008). Il aborde par ailleurs la question dans son autobiographie *Un Señor de Chocolate. Treinta relatos de la vida de Quince* (1996).

[2] Voir SALAS ZAMORA Edwin, « La identidad cultural del negro en las novelas de Quince Duncan. Aspectos temáticos y técnicos », *Revista Iberoamericana*, Vol. LIII, n° 138-139, janvier-juin 1987, p. 378 :
« L'identité culturelle a beaucoup d'importance, même parmi les jeunes. La Jamaïque manque aux personnes âgées. Il y a une lutte pour conserver les caractéristiques culturelles afro-caribéennes. »
Salas Zamora analyse également *Los cuatro espejos*, toujours en lien avec la question de l'identité. *Ibid*., p. 382 :
« On a ainsi l'opposition entre deux cultures : la culture noire, développée dans la relation du personnage avec une femme noire ; c'est une culture associée au monde rural et provincial ; et la culture blanche, développée autour de la relation du personnage avec une femme blanche. C'est une culture de type urbain, de la capitale. Une fois que le personnage a déserté la première il ne peut plus y revenir, même s'il essaie de le faire, et il accepte alors son identité avec la culture blanche, malgré les nombreux défauts qu'il lui trouve, le principal étant l'attitude raciste envers les Noirs. »

[3] Voir l'interview de Duncan publiée dans *La Nación* en 2004 :
« Au départ, je voulais parler de Limon et de l'expérience afro-caribéenne à Limon. Ensuite je me suis engagé pour les Noirs au Costa Rica et pour les Afro-descendants.
Je ne vis pas à Limon et, effectivement, je critique ceux qui, sans faire partie d'une communauté, parlent au nom de celle-ci ; cependant, je peux parler des Noirs en toute légitimité puisque je suis dans leur peau. Je me suis engagé pour le Noir au Costa Rica et, peu à peu, je me suis engagé pour la communauté noire mondiale. »
An. : « Duncan sin silencios », *La Nación*, 31/08/2004, http://www.nacion.com/archivo/Duncan-silencios_0_705929630.html, consulté le 23 novembre 2015.
Le terme « afro-descendants » est commenté par Duncan dans une interview de janvier 2012 :

Son dernier roman, *Un mensaje de Rosa*, occupe une place particulière. Dans un seul et même volume, nous trouvons deux versions, une en anglais, sous le titre *A message from Rosa*, et l'autre en espagnol, *Un mensaje de Rosa*, soit les deux langues qui caractérisent les Noirs d'origine jamaïcaine au Costa Rica. Publié en 2012, l'ouvrage se définit comme « une collection de récits[4] ». Duncan ne se contente pas de multiplier les *voix*, dans le sens où plusieurs chapitres traitent d'un même événement mais avec un narrateur différent. Il multiplie également les *voies*, puisque la même histoire est racontée par le même narrateur dans deux chapitres aux titres similaires mais avec des détails, et surtout une fin, qui différent. Un chapitre ultérieur permet alors de deviner quelle version a finalement été privilégiée par l'auteur. Quince Duncan se réfère en outre à une multitude de lieux : différentes zones en Afrique, colonies françaises, portugaises, espagnoles, anglaises. La chronologie renvoie, quant à elle, du Moyen Âge à aujourd'hui, même si les dates sont systématiquement omises. L'important est le récit lui-même, la généralisation des actes, des souffrances, tandis que les personnages historiques sont des marqueurs de l'évolution sociale dans la troisième partie du roman[5]. On peut cependant déduire l'époque, voire la date, des notes de bas de page, des faits et des personnages historiques, comme José Marti, Martin Luther King, Rosa Parks, Marcus Garvey, pour la période la plus récente. Le roman construit ainsi une communauté supranationale, depuis l'Afrique lors de la mise en place de la traite négrière jusqu'à l'époque actuelle, dans un courant que Duncan définit comme « afro-réaliste[6] ».

« […] en 2000, à Santiago de Chile, le terme "afro-descendant" a été employé pour la première fois. C'était une proposition de la communauté noire elle-même. La situation de ces populations a donné lieu à un diagnostic qui a ensuite été présenté à la conférence de Durban, l'année suivante ; il y a été adopté une déclaration et un plan d'action. »
GONZÁLEZ LAVANDERO Marianela, « Quince Duncan: un fabulador de la (otra) posguerra », *La Ventana*, 19/01/2012, http://laventana.casa.cult.cu/noticias/2012/01/19/quince-duncan-un-fabulador-de-la-otra-posguerra/, consulté le 23 novembre 2015. Comme pour les autres extraits, c'est l'auteure qui traduit.

[4] DUNCAN Q., *Un mensaje de Rosa*, San José, EUNED, 2012, p. VII.

[5] Cette analyse n'est pas propre à ce roman de Duncan. Voir SALAS ZAMORA E., « La identidad cultural del negro en las novelas de Quince Duncan », art. cit., p. 388-389, à propos de *Los cuatro espejos* :
« Il n'est pas possible d'établir ne serait-ce que des dates approximatives pour le début et la fin de l'histoire qui est narrée. Ainsi, même si la récupération du passé figure comme une tentative fondamentale dans l'œuvre, il s'agit d'une vision plus sociale qu'historique de ce passé. Ainsi, donc, la focalisation sur un fait social comme l'est l'opposition culturelle et ethnique comporte une dimension humaine et sociale plus qu'une dimension historico-chronologique. »

[6] DUNCAN Q., « El Afrorealismo. Una dimensión nueva de la literatura latinoamericana", *Istmo*, n° 10, 25/01/2005, http://istmo.denison.edu/n10/articulos/afrorealismo.html, consulté le 23 novembre 2015 :
« Ce qui précède nous a amené à poser, à partir de 1996 (*Un Señor de Chocolate)*, le terme afro-réalisme, pour nommer ce nouveau courant, qui est défini au moins par ces six caractéristiques fondamentales :

- L'effort pour restituer la voix afro-américaine par l'intermédiaire d'une terminologie afro-centriste.
- La revendication de la mémoire symbolique africaine.
- La restructuration argumentée de la mémoire historique de la diaspora africaine.
- La réaffirmation d'un concept de communauté ancestrale.
- L'adoption d'une perspective intra-centrique.
- La recherche et la proclamation de l'identité afro. »

Mais en quoi peut-on parler de communauté ? Selon Stéphanie Morel, l'historien allemand Ferdinand Tönnies définit deux formes d'appartenance à un groupe dans son ouvrage *Communauté et société* de 1887 :

> « Fondant sa réflexion sur la distinction entre société traditionnelle et société moderne, il oppose la *Gemeinschaft* à la *Gesellschaft.* La *Gemeinschaft* (« communauté ») décrit tout groupement « naturel », clos et à forte dimension émotionnelle, fondé sur des liens objectifs (famille, ethnie, religion, appartenance villageoise, traditions, langue, références historiques...). Par opposition, la *Gesellschaft* (« société ») est un groupement fondé sur le consentement et l'adhésion volontaire, dans une logique utilitariste[7]. »

De la destruction de la communauté originelle, la *Gemeinschaft*, à la construction d'une nouvelle communauté, la *Gesellschaft*, d'abord utilitariste puis « naturelle », nous allons voir quels points Quince Duncan met en avant pour créer une communauté, désignée dans les remerciements comme « le peuple "yayah" », et avec quel objectif[8].

La nécessaire construction d'une communauté

Deux éléments sont essentiels pour comprendre la nécessaire construction d'une nouvelle communauté dans *Un mensaje de Rosa* : la destruction de la communauté originelle, en Afrique, et la résistance face aux attaques des esclavagistes, en Afrique avec la mise en place de la traite négrière ou dans les Amériques. Pour traiter ces deux points, nous allons nous appuyer principalement sur les deux premières parties du roman, « Racines », consacrée à la vie en Afrique, et « La traversée », qui décrit la vie sur les bateaux qui emmènent les esclaves vers le nouveau continent.

---

[7] MOREL Stéphanie, « Communauté », *Universalis éducation [en ligne]*. *Encyclopædia Universalis*, disponible sur http://encyclopaediauniversalis.ezproxy.univ-ubs.fr/encyclopedie/communaute/, consulté le 30 septembre 2016.
Cette définition est à rapprocher de celle donnée par le *Grand Larousse Universel*, Paris, Librairie Larousse, 1991 [1982], vol. IV, p. 2427 (nous omettons volontairement les exemples et les acceptions propres à un domaine donné) :
« Communauté **:** n. f. (anc. Fr. *communité* ; du lat. *communitas*). **1.** État, caractère de ce qui est commun à plusieurs personnes. […] – **2.** Identité dans la manière de penser de plusieurs personnes. […] – **3.** Ensemble de personnes unies par des liens d'intérêts, des habitudes communes, des opinions ou des caractères communs. […] – **4.** Ensemble des citoyens d'un État, des habitants d'une ville ou d'un village. […] – **5.** Groupement spontané d'individus visant à échapper au modèle familial, social et politique constitué par la famille nucléaire, et aux circuits habituels de production. […] »

[8] DUNCAN Q., *Un mensaje de Rosa*, *op. cit.*, p. VII ; p. 6 note 6. Désormais, toutes les références de pages entre parenthèses renverront à cet ouvrage.

La Gemeinschaft originelle : caractéristiques et destruction

La première partie du roman, « Racines », décrit brièvement la communauté originelle, la *Gemeinschaft* selon la terminologie de Tönnies. L'attention de l'auteur se porte sur la vie dans une bourgade de 12 000 habitants et d'environ 6 km², sous l'autorité d'un roi, éloigné géographiquement, et d'un conseil des Anciens dont l'âge est garant de sagesse (p. 13). La langue n'est pas évoquée mais le lecteur suppose qu'elle est unique, alors qu'un interprète est nécessaire dans la suite du roman, notamment sur le bateau qui transporte les esclaves jusqu'aux Amériques. Au moment de l'attaque du village, celui-ci a déjà affronté plusieurs incursions de la tribu des Fulahghi, « nom fictif d'un peuple de brigands africain, trafiquant d'esclaves » (p. 11). Les us et coutumes sont également évoqués : la Vallée de l'Oubli où se retrouvent les morts (p. 6), les mythes qui sont diffusés par les poètes et qui permettent de transmettre des épisodes historiques, comme l'arrivée des Blancs aux yeux clairs sur la côte (p. 11) ; l'Arbre du Souvenir et de l'Oubli (p. 18, p. 26) ; le rocher qui marque la limite du territoire et qui ne peut être franchi sans l'accord du roi (p. 17) ; les chants des femmes au lavoir (p. 32) ; les activités (tissage, cuir, fabrication d'ustensiles, p. 32), mais surtout la conception des relations humaines, homme / femme, garçon / fille, anciens / jeunes, maîtres / esclaves. Nous avons donc bien une communauté, définie par une ethnie, le peuple yayah (nom inventé par Quince Duncan), appartenant à un village, avec une langue commune et des références historiques, ainsi que des coutumes. Nous pouvons par conséquent parler de *Gemeinschaft* au sens où Tönnies l'entend.

Dans « Racines », nous voyons apparaître des thèmes qui seront déclinés dans l'ensemble du roman. Parmi ceux-ci, des conceptions différentes de l'esclavage et des esclaves. Ceux-ci sont respectés en Afrique, selon les narrateurs intra-diégétiques, car les membres de la famille ne sont pas séparés, ni même les anciens maîtres et leurs propres domestiques (p. 12, p. 14). Ils sont en outre soignés et nourris (p. 22) et peuvent être « libérés » s'ils sont respectueux de leurs maîtres et travaillent dur[9] (p. 21). Les esclaves du roi, selon un des passagers yayahs du bateau, ont même leurs représentants au Conseil qui élit le roi[10] (p. 25). Leur savoir est valorisé (p. 23) et leur maître peut les instruire (p. 7). Au

[9] Voir également *Ibid.*, p. 7 : « À trente ans il retrouva sa liberté, achetée à force de travail et de loyauté ».
[10] C'est une reprise de ce que Duncan décrit dans *Módulo III, el derecho a la identidad tras las huellas culturales del africano y sus descendientes*, San José, Instituto Interamericano de Derechos Humanos, 2008, p. 11.

contraire, la traite négrière implique une séparation des femmes et des enfants, d'une part, et des hommes, d'autre part[11] (p. 58, p. 60, p. 65-66).

En outre, un narrateur intra-diégétique différencie, dès le deuxième chapitre, les causes de l'esclavage. En Afrique, les hommes deviennent esclaves parce qu'ils ont perdu une bataille et que c'est une alternative à la mort, ou parce qu'ils préfèrent ne pas rentrer dans leur village détruit par ceux-là mêmes qui les ont ensuite enrôlés[12] (p. 12, p. 13). La vente d'un enfant est également évoquée (p. 7). Ceux que le narrateur appelle les « Blancs aux yeux bleus » ont d'autres raisons et d'autres pratiques. Le narrateur reprend des on-dit pour expliquer qu'ils ont conquis une île, tué presque toute la population et que, par conséquent, ils cherchent « désespérément des esclaves » et à « créer une nouvelle race sur l'île. Une race docile, disposée à travailler pour eux » (p. 12). Trouver des esclaves devient la justification de l'attaque, et non une conséquence, créant une « révolution » au sens de « différence réelle qui a marqué profondément le devenir des cultures et des pratiques[13] », même si le terme n'est jamais employé par Quince Duncan. La faute en est imputée aux Blancs qui sont prêts à acheter des hommes libres pour en faire des esclaves, provoquant ainsi des guerres en Afrique (p. 12). Qui plus est, aucun affranchissement n'est envisagé, ni par mariage ni par descendance, contrairement aux pratiques africaines[14].

La communauté yayah se différencie de la sorte des autres communautés, selon la conception de l'esclavage, une des thématiques centrales du roman. D'ailleurs, la définition des Fulahghi, dès le début du chapitre 2, annonçait ce point de différenciation, tout en suggérant la suite[15]. Par contre, le village attaqué reste anonyme dans un premier temps. Il

---

[11] Il est précisé dans DUNCAN Q., *Un mensaje de Rosa, op. cit.*, p. 60, que les familles sont vendues « ensemble » ou dans des fermes proches pour qu'elles puissent se voir à la messe, ce qui est considéré comme un signe de traitement privilégié. Cela suggère par conséquent que ce traitement n'est pas généralisé, dans la tradition espagnole. Mais le premier chapitre de la partie « Diaspora » prend le point de vue d'une esclave, séparée de son mari depuis le départ du village.

[12] « Réduits en esclavage : en réalité les Africains n'étaient pas des esclaves, ils ont été réduits en esclavage » (note 9 p. 13).

[13] CHÂTELET François, « Révolution ». *Universalis éducation [en ligne]*. *Encyclopædia Universalis*, disponible sur http://encyclopaediauniversalis.ezproxy.univ-ubs.fr/encyclopedie/revolution/, consulté le 9 octobre 2016.

[14] « La deuxième génération faisait déjà partie du village. » (p. 12)
Voici la description faite par Menjívar Ochoa de ce qui se passait en Afrique, citant Lovejoy et Trotman :
« Les femmes esclaves pouvaient changer de position sociale et devenir des " femmes dépendantes libres, en particulier lorsqu'elles avaient eu des enfants d'un homme ". […] C'est-à-dire que ce sont les liens de parenté, déterminés par la naissance, qui permettaient l'acte l'émancipation et ce qui explique que les femmes et leur descendance née dans la famille furent " facilement assimilées ", et même " davantage traitées comme des membres de la famille " ».
MENJÍVAR OCHOA Mauricio, « Género y esclavitud en el Caribe durante la época colonial », *Inter.**c.a.**mbio*, Année 3, n° 4, p. 130-131.

[15] Pour rappel, cette définition est la suivante : « nom fictif d'un peuple de brigands africain, trafiquant d'esclaves ».

devient ainsi emblématique de tous les villages assaillis, tandis que la nomination de la tribu la singularise, sans stigmatiser une ethnie réelle. Mais une fois le(s) village(s) attaqué(s), que devient la communauté originelle ?

Pourquoi une nouvelle Gemeinschaft

Une scène marque la rupture avec la *Gemeinschaft* : celle du rapt de villageois, présentée dans trois chapitres successifs, en fonction du point de vue d'un enfant, de son père, d'un autre habitant de la bourgade. Les individus sont sortis de la communauté d'origine, irrémédiablement anéantie. Tous insistent sur la violence – tuerie (p. 14), coups de fouet (p. 16) et enchaînement des individus (p. 17) –, sur la rupture avec leurs propres traditions de respect des esclaves, sur le déchirement dans tous les sens du terme. Un autre élément réitéré est la perte d'identité, lisible dans l'absence de prénom, et l'animalisation : « Aucune commisération, aucune place pour un sentiment humain » (p. 14) ; « Il nous inspecta comme si nous étions des animaux » (p. 25) ; « Il me regarda de manière tout à fait irrespectueuse, comme si j'étais réellement un objet, ou peut-être un animal à viande » (p. 34, p. 39). La femme qui est violée par le capitaine du navire qui la transporte vers les Amériques lutte pour ne pas devenir qu'« un corps », ce qui donne d'ailleurs leur titre à deux chapitres : « Première route du corps » / « Deuxième route du corps[16] ». À cela s'ajoutent la violence (p. 12, p. 14, p. 23, p. 24, p. 32…) ; la peur d'être mangés par les Blancs (p. 24, p. 26, p. 63) ; le viol (p. 35-36) ; les suicides[17] ; l'examen par un médecin y compris des parties génitales des femmes (p. 26, p. 35, p. 40) ; l'odeur insupportable à cause de l'obligation de faire ses besoins sur place (p. 17, p. 34) et à cause de l'enfermement sur le bateau (p. 32, p. 33), ce qui participe de l'humiliation et de la perte d'humanité. Les esclavagés sont nourris et huilés avant de monter sur le navire (p. 24-25) ou d'être répartis entre les esclavagistes (p. 66). Mais ils sont malnutris, obligés de sortir à heure fixe sur le pont du bateau pour faire de l'exercice, frappés, leur cadavre est passé par-dessus bord, pendant la traversée. Des hiérarchies s'instaurent dès celle-ci, avec la mise en place de « superviseurs » parmi les esclaves. Lorsqu'une jeune femme est violée par le capitaine du navire qui la transporte vers les Amériques, deux voies s'offrent à elle, présentées dans deux chapitres successifs. Elle peut soit se rebeller, tuer le

[16] Dans les deux chapitres, il y a une alternance du « je » et du narrateur extra-diégétique, pour marquer la distanciation face aux événements dès lors qu'il n'y a plus de résistance. N'être qu'un corps signifie donc ne plus résister, accepter le viol. Au contraire, l'assassinat du capitaine est, par exemple, à la première personne, et un lien familial est établi avec une ancêtre qui a tué son frère parce qu'il refusait de respecter les coutumes (p. 36-37).

[17] Les suicides peuvent être par noyade (p. 27, p. 37), par refus de s'alimenter (p. 31, p. 32), par refus de vivre quand tout espoir de retrouver sa famille s'est envolé (p. 67).

capitaine et se suicider en tentant de se jeter par-dessus bord, ou elle peut préférer rester en vie, se soumettre aux abus et obtenir de cette façon un poste de « superviseuse » des autres femmes, une couverture, des vêtements et un peu plus de nourriture (p. 41). Les deux chapitres montrent qu'une alternative existe à l'acceptation de la soumission, à une vie qui n'est qu'un masque (p. 5), selon l'expression d'Aba, un autre personnage sur lequel nous reviendrons, même si cela implique la mort[18]. Pour renforcer les capacités de résistance, il est nécessaire de créer une nouvelle *Gemeinschaft*, la *Gemeinschaft* originelle étant détruite.

Cette nécessité apparaît dès lors qu'il y a une tentative de révolte sur le bateau. Ce sont les deux chapitres intitulés « La première route vers la rébellion » et « La deuxième route vers la rébellion ». Tous deux racontent la même volonté de se soulever contre l'équipage blanc pour prendre le contrôle du navire et échapper à l'esclavage, mais avec deux fins différentes : échec ou réussite. Dans les deux cas, l'élément essentiel pour faire front est la cohésion entre les prisonniers, malgré les différences d'origine. Cette difficulté est visible dans les dénominations. Le leader de la fronde déclare ainsi, lorsqu'il s'adresse au représentant des Sumani : « Beaucoup de villageois de chez nous ont été capturés. De plus, il y a comme six cents Yayas à bord. Enfin, je veux dire, il y a comme six cents prisonniers à bord[19]. » (p. 43)

L'objectif est de dépasser les problèmes linguistiques (le leader demande de l'aide à un interprète), les différences ethniques, pour combattre le seul ennemi, c'est-à-dire l'esclavagiste, celui qui cherche à leur faire perdre identité et dignité (p. 42-43). Or, cette nécessaire union est déclinée, comme dans la scène centrale, tout au long du roman. Toutes les formes de scission sont dénoncées, que ce soit en fonction des villages d'origine, des langues, des couleurs de peau, de l'argent, de la légitimité ou non de naissance, de la religion, des compromissions. Le message est réitéré. Il faut s'unir, entre villageois, entre demi-frères, entre habitants des colonies, autochtones, esclaves ou créoles. C'est LE moyen de résister à l'oppression, à la réification, le moyen de conserver la dignité qui ouvre le roman. Il s'agit désormais de créer une nouvelle communauté, à partir des différentes communautés villageoises attaquées et soumises, ensemble, à la traversée et à l'exploitation.

[18] Le choix du suicide est à rapprocher de celui d'un homme qui se jette par-dessus bord dès qu'il embarque. Il affirme : « Plutôt mourir qu'être humilié » (p. 18). Cette maxime s'applique quel que soit l'âge ou le sexe.
[19] « Désormais nous sommes sœurs » (p. 39). La phrase est prononcée par une femme âgée pour mettre un terme à la dispute entre deux femmes.

La création de la *Gesellschaft*

Le troisième chapitre de la troisième partie de *Un mensaje de Rosa* est central dans la signification de la communauté et la construction de celle-ci. Cette partie relate la vie dans les Amériques sous le titre « Diaspora », substantif qui évoque d'ailleurs l'existence d'une communauté[20].

La scène se déroule de nuit, dans la forêt, autour d'un feu. Le mystère entoure les personnes présentes et leur chef. L'auteur indique juste que « le chef les avait convoqués » (p. 75). Dans les premières pages de ce chapitre, un seul élément caractérise chacun : le chef, également appelé le leader ; le griot, avec une note de bas de page pour préciser qu'il s'agit d'un « chanteur, poète », désigné aussi par « l'Ancien » ; une femme ; l'épouse du chef ; une personne âgée ; la sœur du leader ; un jeune ; les gens, les personnes présentes… Cette manière de désigner rappelle celle des deux premières parties. Les prénoms y sont rares et ils apparaissent généralement en cours de chapitre[21]. Au contraire, les chapitres de la troisième partie comportent tous des noms propres, dans le récit ou le titre. Après cette scène, onze des quatorze titres de chapitres portent en effet le nom, ou le surnom, du protagoniste ou y font référence. Or, si l'absence de nom permet de généraliser, elle correspond également à une perte d'identité, tandis que les individus nommés, dans la suite du roman, retrouvent par la lutte leur humanité pleine et entière. La nomination identifie, personnalise, dans un ensemble. Elle fait du protagoniste un exemple à suivre. Le basculement renforce le caractère fondateur de la scène de la forêt et permet de voir comment la communauté se crée. C'est en effet dans ce chapitre, intitulé « Saints du Congo », qu'apparaît le terme « congrégation » : « Les gens – on pouvait désormais les appeler « congrégation », parce que cela en était réellement une – regardaient le griot en essayant vainement de comprendre ses chansons. » (p. 76) L'explication apparaît juste après, avec deux éléments qui sont mis en avant, le nombre important de personnes présentes et le sujet de la réunion : « Ce n'était pas une fête, mais une

[20] ASDRACHAS Spyros *et alii* : « Diaspora ». *In Universalis éducation [en ligne]*. *Encyclopædia Universalis*, disponible sur http://encyclopaediauniversalis.ezproxy.univ-ubs.fr/encyclopedie/diaspora/#titre-i_46475, consulté le 30 septembre 2016.
« On peut ainsi attribuer le caractère de diaspora à tout peuple disséminé sur la Terre pour quelque raison, qui, faisant durablement échec aux processus d'assimilation ou d'acculturation, maintient la conscience d'une différence, la mémoire vive d'une histoire et d'un pays particuliers, l'usage d'une langue ou l'attachement à une religion, et qui entretient et développe, en deçà comme au-delà des frontières étatiques, des liens d'alliance, d'échanges et de solidarité entre ses membres dispersés. »
Quince Duncan parle de peuple : « dispersion des peuples à travers le monde » (p. 63).

[21] Dans la première partie, « Racines », on ne trouve comme prénom qu'Aba et Kwame, les deux personnages qui représentent la mère et le père à travers les siècles. Le prénom Kwame est repris pour le fils du roi qui réussit à libérer des prisonniers. Dans la deuxième partie, il faut attendre le dernier chapitre pour avoir un nom propre de protagoniste, Orwald Boxman, esclavagiste. Le personnage est mis en avant, avec un point de vue adopté totalement différent de celui des esclavagés des chapitres précédents. Cela permet d'aborder la question de la piraterie, du commerce d'esclaves, du traitement de ceux-ci, du rôle joué par les superviseurs.

réunion pour traiter des questions fondamentales de l'esprit et de mille traditions dont ils étaient désormais les héritiers. » (p. 76)

Or, la congrégation, tout comme la communauté, se définit d'abord par la réunion d'un grand nombre de personnes et ensuite par des motifs religieux[22]. Nous touchons là à la *Gesellschaft*, dès lors que les individus se regroupent volontairement dans un but précis et utilitaire : s'unir et sauvegarder leurs coutumes, en créant une congrégation. La citation qui précède souligne le caractère fondateur de la scène dans la mesure où elle signifie un passé, « l'avant » dont les personnes présentes sont les héritières, et un présent relié au futur, avec « désormais ». Il va s'agir de sauvegarder des traditions, des croyances, dans un environnement nouveau et hostile. Il est à noter que l'environnement reste dans l'obscurité pendant toute cette scène, comme s'il fallait définir une perception nouvelle de la réalité environnante avant que celle-ci ne voie le jour, au sens propre et au sens figuré.

Le griot, dont les paroles étaient auparavant jugées incompréhensibles par l'assistance, rappelle le propos de la réunion, comme un écho au discours du narrateur extra-diégétique. Le lecteur est invité de la sorte à prêter attention au discours :

> « Vous pouvez me faire taire – répondit le griot –, mais nous allons devoir faire face à la question du sunsum tôt ou tard. Parce que dans toutes les communautés, nous allons avoir l'intrigant et malicieux Anansi. Et il y aura toujours un traitre. Nous allons donc trouver un sunsum commun pour rester ensemble. » (p. 43)

La *Gesellschaft*, ou société, a par conséquent pour objectif premier de créer une cohésion à l'intérieur d'un groupe à partir d'une croyance, ce groupe devenant par là-même une communauté, et ce à partir de plusieurs communautés préexistantes. L'élément fondamental serait ici d'ordre religieux, et le projet serait de résister aux opposants, y compris internes, symbolisés par le traitre Anansi. Une telle déclaration fixe un point de départ, un dessein, dont il donne les raisons. Mais il n'apporte pas de solution. L'Ancien / le griot s'endort, comme si son rôle était uniquement de poser le problème, pas de le résoudre, ou plutôt comme s'il était incapable de le faire dans un monde nouveau.

Mais revenons à ce qui est dit dans cette scène et aux bouleversements fondateurs qu'elle provoque. Un « jeune » prend la parole, ce qui choque le chef et les autres personnes présentes, car seuls les anciens ont en principe voix au chapitre puisqu'ils connaissent les

[22] Ces deux éléments sont repris aussi bien dans le *Littré* que par le *Grand Larousse*, par exemple.

traditions, et sont donc la voix de la sagesse, comme cela est rappelé dans les chapitres précédents[23]. Ce « jeune » établit des liens de correspondance entre le discours des prêtres blancs et celui du griot, entre religion catholique et croyances originelles, sans précision du lieu : Dieu / Nyame, Jésus-Christ / Agwenka, Esprit-Saint / kra. Il en arrive à la conclusion que tout ceci ne mène à rien. L'idée est de créer quelque chose de nouveau, et non de se soumettre à la religion dominante via des liens de correspondance approximatifs.

La voix nouvelle, par l'âge et le message transmis, propose comme point commun entre toutes les personnes présentes un saint, Saint Jean Baptiste du Congo, dont le personnage tient son prénom. Le nom pourrait être considéré comme une forme de syncrétisme, puisqu'il allie nom catholique et provenance africaine. Il nous semble bien plutôt le symbole de la création d'une religion nouvelle, par l'invention d'un saint patron ayant la même couleur de peau et la même origine géographique que ceux qui vont le vénérer, dans un environnement nouveau, tout en se référant aux croyances panafricaines. Le personnage déclare en effet : « Ma famille est du Congo. De sorte que, pour moi, Saint Jean Baptiste est Changó », « changó » étant, selon la note de bas de page, « le Dieu yoruba de la Guerre et du Tonnerre[24] » (p. 78). La nouvelle religion devient, par l'entremise de cette création par un « jeune », élément structurant de la communauté qui s'auto-définit désormais comme celle des Noirs africains. La fin du chapitre montre comment chacun, quel que soit le Dieu auquel il croyait, se retrouve autour de cette définition de la communauté, avec des traditions communes dont l'Arbre de l'Oubli / l'Arbre de la Fondation[25]. Or, la religion n'est pas un facteur clivant dans la congrégation en cours d'élaboration. En signe de soulagement pour avoir réussi à atteindre la

[23] Voir par exemple cette scène où une femme pense à son mari dont elle a été séparée lors d'un rapt dans leur village :
« […] l'homme auprès duquel elle pensait vieillir, le soutenant tandis qu'il murirait jusqu'à occuper un siège au Conseil des Anciens de la communauté, lorsqu'arriverait l'âge d'assumer la grave responsabilité communale d'être un ancien. » (p. 66)

[24] Cette note explicative est la même que celle présente p. 45, lorsque le dieu Chango est évoqué afin d'inciter à la révolte. Pour la définition de yoruba, voir MEUNIER Roger, « YORUBA ou YOROUBA ». *In Universalis éducation [en ligne]*. *Encyclopædia Universalis*, disponible sur http://encyclopaediauniversalis.ezproxy.univ-ubs.fr/encyclopedie/yoruba-yorouba/, consulté le 07 octobre 2016.
« Ethnie du Sud-Ouest nigérian, les Yoruba, qui sont au nombre de 25,5 millions environ (19 p. 100 de la population nigériane) en 2005, occupent une situation prédominante dans la région située entre la côte des Esclaves et le fleuve Niger ; ils forment la presque totalité de la population des États de Kwara, d'Oyo, d'Osun, d'Ogun, d'Ondo et de Lagos. Les Yoruba occupent également des zones au Bénin (600 000) et au Togo. Depuis le XV^e^ siècle, ils ont constitué une grande partie sinon la majorité des esclaves déportés en Amérique du Sud (Brésil), aux Caraïbes et à Cuba. »

[25] Cet arbre est également le fil rouge du roman, puisqu'il apparaît du début à la fin, son fleurissement attendu devenant le symbole du renouveau, la fin de l'exploitation et de la soumission, quel que soit le pays ou le continent. Voir par exemple le premier et le dernier chapitre, DUNCAN Q., *Un mensaje de Rosa, op. cit.*, p. 3-9, p. 18, p. 26… Une note explicite la symbolique, p. 26 :
« Arbre de l'oubli : certains esclavagistes soumettaient les esclaves à une cérémonie pour rompre leurs liens psychologiques avec la terre qu'ils quittaient, en les faisant tourner autour d'un arbre. Les Africains contrecarraient en pratiquant la même cérémonie autour de " l'arbre du souvenir ". »

terre ferme après la révolte sur le bateau, chacun reprend, dans le même rituel, « au nom de » suivi de Orishas, Olorún, Yahvé et Allah, Nyame, Mulungu, Jésus (p. 79-80[26]). Il en va de même chez les Yayahs d'origine, selon les règles imposées par un de leur ancien roi[27]. Il en va bien évidemment différemment dans les Amériques, avec la religion catholique et la condamnation à être brûlé pour les non convertis (p. 71, p. 78). Créer une nouvelle religion, l'associer à l'Afrique et à la couleur de peau, permet de fonder la communauté, celle des Africains ou, pour reprendre le terme cher à Quince Duncan, des Afro-descendants.

Recréer la *Gemeinschaft*

Il pourrait sembler exagéré de parler de « communauté naturelle », selon les points cités par Tönnies, alors qu'il n'y a plus unicité ni de lieu de vie, ni de langue, ni de famille… C'est d'ailleurs la première réaction du chef sumani sur le bateau : sans territoire, sans village, sans présence sur le lieu où sont enterrés les ancêtres, pas de peuple (p. 44). Pourtant, plusieurs éléments nous autorisent à le faire : la définition de « l'afro-réalisme », en introduction, et les deux chapitres qui encadrent le récit. La définition est la suivante :

> « Conscience fragmentée qui se réinvente. La construction d'une identité afro-universelle. Une nouvelle intégrité, un processus curatif. Un appel à la diversité. Tout y est inclus. Tout y est dignifié. Elle reconnaît la totalité.
> Et depuis cette perspective afro-réaliste sur le monde, cet élan vers la survie de tous les êtres humains, avec l'énergie, l'espace et le temps pour chaque expression humaine. C'est la survie. Survivre dans la plénitude. » (p. ix)

Cette définition est en partie reprise et surtout mise en application dans les deux chapitres initial et final, en lien avec le personnage d'Aba, que son père appelait « Mère du

[26] Voir également, sur le bateau, les références au Coran, à l'Église copte, p. 32, p. 34, alors que la jeune fille présente le Capitaine comme le premier chrétien qu'elle voit de si près au moment du viol. Pour les différents dieux et l'évolution dans les Amériques, voir DUNCAN Q., *Módulo III, el derecho a la identidad tras las huellas culturales del africano y sus descendientes*, *op. cit.*, p. 16-19.

[27] « Chez les Yayahs il n'y a pas eu la moindre discrimination religieuse. Au contraire, selon les commandements de l'Ancêtre, tous les groupes devaient être représentés à sa cour. De sorte qu'il prit des serviteurs dans chaque clan, chaque groupe religieux et ses épouses étaient représentatives des différents groupes de familles, toujours dans la recherche d'un équilibre parfait. » (p. 8)
Ceci est une autre des thématiques récurrentes du roman. Voir par exemple :
« Je le jure sur Odomankoma. Sauf Dieu ! Sur Asase Yaa, Notre Dame de la Terre. Comme vous avez Changó sous la protection duquel vous allez à la guerre. Comme d'autres ont Allah. » (p. 44-45)

Monde[28] ». Dans le chapitre initial, le narrateur intra-diégétique précise ce qu'il en est cette fois dans la fiction :

> « Il n'y avait pas de plénitude parce que chaque jour elle bâillait avec nostalgie, espérant voir s'accomplir les paroles de son père, espérant voir si eux avaient retrouvé la dignité suprême du Samamfo, s'ils avaient maintenu en vie l'Esprit Ancestral en créant de nouveaux clans dans notre nation, s'ils avaient décidé d'être vivants comme les personnes doivent l'être, ou simplement avec un masque vide de toute vitalité. » (p. 4-5)

Dans la scène finale, des enfants arrivent en bus et annoncent à Aba, dans différentes langues, qu'ils apportent tous un message de la part de Rosa, référence à la décision de Rosa Parks de s'asseoir à la première place disponible dans un bus, épisode narré dans un chapitre antérieur[29]. Ce message est un refus de se soumettre, « jamais plus elle ne s'assoira à l'arrière du bus », transmis par « la Brigade des Enfants de la Diaspora Africaine » (p. 178-179).

Entre la scène du feu dans la forêt et la scène finale, nous avons la même histoire racontée en adoptant différents points de vue, en se référant à des réalités diverses, selon le modèle proposé dès l'avant-propos et défini comme l'afro-réalisme. Raconter la même histoire, celle de la création d'une communauté (p. 9), en y apportant des nuances, comme cela se fait dans la transmission orale[30]. Le roman raconte ainsi, à travers l'histoire et l'espace, les luttes pour retrouver la dignité et reconstruire une identité, malgré les nombreuses oppositions et tentatives avortées, tout soulèvement étant voué à l'échec dès lors qu'il n'y a pas une volonté absolue de se révolter contre les responsables de l'humiliation. Aucune compromission n'est possible, ni par les relations sexuelles, amoureuses, matrimoniales, ni

[28] Le surnom de « Mère du Monde », « déesse de la terre » selon la note 2 p. 4, en fait un personnage symbolique en tant qu'ancêtre féminin, gardienne de la mémoire transmise oralement et qu'elle s'approprie, et garante, avec l'Arbre, de la réussite des esclavagés à retrouver leur dignité. Sa valeur symbolique est renforcée par le fait que c'est le même personnage, supposément, qui reçoit la graine de son père (p. 4, p. 8-9), avant l'arrivée des Fulahghi, et qui accueille à la fin du roman, quelque trois cents ans plus tard, des enfants venus du monde entier dans un bus pour lui donner un message de Rosa.

[29] Le chapitre « Rosa » se réfère à un épisode historique réel, sans précision du lieu ni de la date, l'important pour l'auteur étant l'acte et sa symbolique. Il s'agit de Rosa Parks qui, en 1955, refusa à Montgomery, dans l'Alabama, de s'asseoir au fond du bus, réservé aux personnes de couleurs. Cet épisode est considéré comme l'un des points de départ du Mouvement des Droits Civiques aux États-Unis.

[30] Cette transmission est d'ailleurs d'autant plus importante, plus riche, que l'histoire du peuple yayah n'est pas, selon Aba, dans les livres d'histoire :
« Parce que l'esclavage dans ce pays est quelque chose de cruel et d'humiliant. Il est pratiquement impossible de croire qu'ici les maîtres d'une plantation tuent leurs esclaves et qu'il ne leur arrive rien, tu entends. Et les Sept Parties ne servent à rien. Ils peuvent laisser leurs esclaves mourir de faim. Ici l'esclave n'a aucun droit, il ne peut pas porter plainte contre son maître, et peu importe qu'il travaille beaucoup, il ne peut en aucune manière réussir à acheter sa liberté, ou celle de sa femme et de ses enfants. On ne respecte pas l'esclave, ce n'est pas chrétien d'agir ainsi. Pire, on ne les traite pas comme un être humain. » (p. 71-72)

par les titres, ni par l'argent, ni par l'acceptation d'un pouvoir politique et religieux supérieur qui nie l'identité spécifique des Afro-descendants[31].

La diversité n'est toutefois pas effacée. Les enfants transmettent le message en différentes langues. De même, dans la scène de la forêt, les différentes ethnies présentes sont citées, l'adjectif « noir » étant toutefois réitéré, afin de montrer comment se construit l'identité, au sens d'unité, dans la congrégation, à partir d'une diversité jamais contestée ni combattue[32].

Cette analyse de *Un mensaje de Rosa*, bien que très loin d'être exhaustive, permet donc de voir comment Quince Duncan traite la question de la destruction de la communauté originelle en Afrique à cause du développement de l'esclavage dans les Amériques, la perte d'identité et de dignité, voire d'humanité, qu'elle entraîne, jusqu'à la construction d'une nouvelle communauté, panafricaine et panaméricaine. La réussite tient à l'acceptation de spécificités, le respect de traditions, la volonté de se réunir et d'affronter les difficultés. Quince Duncan passe par une multiplication des récits, des époques, des narrateurs, des personnages, des références historiques, nous rappelant des réalités connues mais avec des points de vue nouveaux et variés. Il met pour cela en application ce qu'il a défini comme « l'afro-réalisme », avec une centralisation sur les Afro-descendants, dont le point de vue est adopté, une multiplication des voix, un travail de mémoire de la diaspora, la volonté de présenter une communauté et son identité.

Si nous rapprochons cette construction de la situation au Costa Rica, très brièvement évoquée par l'auteur dans ce roman, nous retrouvons des thèmes chers à Quince Duncan. Parmi ceux-ci, la reconnaissance des spécificités, la valorisation d'une culture propre, la lutte contre les stigmatisations et le racisme, dans une volonté de redéfinir la nationalité en y intégrant toutes ses composantes. Nous y reconnaissons également la nécessaire acceptation d'une nouvelle condition sociale et culturelle, non pas imposée mais choisie, construite,

[31] Quince Duncan valorise toutefois, dans le roman, l'association des Africains et des populations autochtones dans les Amériques, puisque tous luttent pour la même cause : le refus de la soumission et de l'esclavage.

[32] « Les Mandings étaient noirs. Les Ébos étaient noirs. Les Wolofs étaient noirs. Les Yayahs étaient noirs. Les Fulahghis étaient noirs. Les Ashantis étaient noirs. Les Brongs étaient noirs. Tous les Bantous étaient noirs. Les Sumanis, les Banyoros, aussi noirs que les Iwes et les Fantis. Tous noirs, noirs, noirs. » (p. 80)
Quince Duncan considère que le terme « noir » a été utilisé à partir du moment où les esclaves sont arrivés aux Amériques. Voir GONZÁLEZ LAVANDERO M., « Quince Duncan: un fabulador de la (otra) posguerra », art. cit. *:*
« Très bien : le "Noir" n'existait pas quand les Africains arrivèrent sur ce continent, nous étions Yoruba ou d'autres dénominations […] ».
Alors que Duncan y voit, dans l'interview, l'intégration d'une discrimination dans tous les sens du terme, nous y voyons dans le roman la volonté de trouver des points communs pour recréer une communauté.

admise, assimilée, défendue. La migration implique donc la construction d'une nouvelle communauté et, par là-même, d'une nouvelle identité[33], que le déplacement de population soit imposé et ait lieu dans le cadre de la traite ou qu'elle intervienne, aux XIX^e^ et XX^e^ siècles, volontairement et pour des raisons économiques, entre la Jamaïque et le Costa Rica.

[33] Quince Duncan reprend en cela une thématique présente dans d'autres romans, par exemple *Los cuatro espejos*, mais de manière différente. Jusque-là, la crise identitaire était liée au passage de la Jamaïque au Costa Rica, de la campagne à la capitale. Voir SALAS ZAMORA E., « La identidad cultural del negro en las novelas de Quince Duncan », art. cit., p. 390 :
« […] avec l'acceptation par le personnage de *Los cuatro espejos* de sa nouvelle condition sociale et culturelle au sein de la société de la capitale, le conflit est résolu, et cette acceptation intervient précisément comme une solution, au moins au niveau personnel, du conflit ethnique du Noir costaricien. »

L'image de l'immigrant espagnol dans l'opinion publique argentine

María José FERNÁNDEZ VICENTE

Ce travail a pour but d'analyser les discours et la vision de l'immigré[1] espagnol élaborés par l'élite politique et intellectuelle argentine ainsi que les stéréotypes populaires reflétés dans la presse, la littérature populaire, le cinéma, etc. et ceci pendant la période de l'émigration dite « massive » (1880-1930) pendant laquelle 4,5 millions d'Espagnols émigrèrent vers l'Amérique latine. L'Argentine, qui sera l'objet de cette étude, constitua leur principale destination. À partir de sources de diverse nature (débats politiques et scientifiques, articles dans la presse, débats parlementaires, littérature et cinéma), cet article se propose d'étudier ces discours dans une double perspective, à la fois synchronique et diachronique, le but étant de comprendre comment ils ont été fabriqués, mais aussi comment ils ont évolué dans le temps.

Une double hypothèse constitue notre point de départ. D'une part, nous présupposons que dans le processus de construction externe de l'identité ou l'image sociale d'un groupe, les élites sociales, politiques et intellectuelles jouent souvent un rôle central[2]. Autrement dit, en plus du rôle évident des groupes sociaux dans l'invention des identités, les élites politiques et intellectuelles seraient également au centre de ces inventions qu'elles utilisent souvent de façon idéologique pour justifier et légitimer des choix politiques[3]. À partir de ce point de départ, nous formulons une deuxième hypothèse qui est celle de l'existence d'une forte imbrication entre les discours politiques sur l'immigration et ceux destinés à « construire » la nation argentine, du fait notamment que l'arrivée massive d'immigrants européens et le processus de construction de l'État-Nation argentin furent deux phénomènes contemporains.

Il s'agira ainsi de comprendre la place octroyée aux migrants espagnols par l'élite politique et intellectuelle argentine au sein de cette construction nationale (étaient-ils considérés comme des agents de modernisation et de civilisation, utiles donc pour la nation ou, au contraire, des fardeaux reliant l'Argentine à son passé colonial ?) ainsi que les possibles tensions entre les discours issus de cette élite et ceux émanant des stéréotypes

[1] Nous utiliserons indistinctement les termes migrant, immigrant et immigré.
[2] NÚÑEZ SEIXAS Xosé M., « Algunas notas sobre la imagen social de los inmigrantes gallegos en la Argentina (1860-1940) », *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, nº 42, vol. 4, 1999, p. 68.
[3] DEVOTO Fernando J., « ¿Inventando a los Italianos? Imágenes de los primeros inmigrantes en Buenos Aires (1810-1880) », *Anuario IEHS: Instituto de Estudios Histórico Sociales*, nº 7, 1992, p. 121.

fabriqués par la société argentine. Pour finir, nous nous interrogerons sur le poids de ces constructions (les discours politiques aussi bien que les stéréotypes) dans l'intégration des immigrés espagnols dans la société argentine.

L'élite argentine et l'immigrant espagnol

Les discours de l'élite politique et intellectuelle argentine sur l'immigrant espagnol s'intégraient dans le cadre beaucoup plus vaste des discours sur l'immigrant et son rôle dans les nations en construction élaborés pendant les décennies postérieures aux guerres d'indépendance par les groupes hégémoniques latino-américains[4].

De façon générale, nous pouvons distinguer trois périodes dans l'évolution du regard porté sur l'immigration espagnole et son rôle dans la construction de la jeune nation argentine. Une première étape s'étalerait tout le long du XIX^e^ siècle. Pendant les premières décennies après l'indépendance, la construction de l'État-nation argentin se fit sur la devise de « gouverner, c'est peupler ». La priorité des pères fondateurs de la nation argentine fut ainsi de peupler et de coloniser les vastes territoires qui composaient la jeune nation. Pour cela, ils décidèrent d'ouvrir les frontières à « toutes les personnes voulant habiter le sol argentin », « notamment à celles en provenance du continent européen », écartant de cette façon les populations indigènes et les populations limitrophes du processus de construction nationale[5]. Le rôle civilisateur que l'élite argentine octroyait à cette immigration européenne était censé sortir l'Argentine de son retard, retard que l'on considérait lié au lourd héritage hispano-catholique en provenance de la période coloniale[6]. Une partie importante de l'élite argentine considérait ainsi que seulement une arrivée massive d'immigrants de l'Europe capitaliste et protestante pourrait sortir l'Argentine de son sous-développement ; de par leurs habitudes de consommation, de travail et d'épargne, les immigrants de l'Europe du nord étaient censés devenir les agents de modernisation dont l'Argentine avait tant besoin[7].

[4] SCHWARZ Tobias, « Políticas de inmigración en América latina: el extranjero indeseable en las normas nacionales, de la Independencia hasta los años de 1930 », *Procesos. Revista Ecuatoriana de Historia*, nº 36, juillet-décembre 2012, p. 39–72.

[5] LIDA Clara E., « Inmigración, etnicidad y xenofobia en la Argentina: la masacre de Tandil », *Revista de Indias*, 58.214, nº 214, vol. 58, 1998, p. 542; NOVICK Susana (dir..), « Migración y políticas en Argentina: tres leyes para un país extenso (1876-2004) », *Las Migraciones en América Latina: Políticas, Culturas y Estrategias*, Buenos Aires, Claeso-Catálogos, 2008, p. 136.

[6] DEVOTO Fernando J., « Ideas, políticas y prácticas migratorias argentinas en una perspectiva de largo plazo (1852-1960) », *Exils et Migrations Ibériques au XX^e^ siècle*, vol. 7, 1999, p. 29–30 ; PACECCA María Inés, COURTIS Corina, *Inmigración contemporánea en Argentina: dinámicas y política*, Santiago de Chile, CEPAL-CELADE, 2008, p. 9.

[7] DEVOTO F. J., « Ideas, políticas, …», *op. cit.*, p. 29–30.

A contrario, les élites argentines estimaient que les immigrants en provenance de l'Europe méridionale (Espagnols et Italiens notamment) ne possédaient pas cette capacité « modernisatrice et civilisatrice » attribuée à leurs voisins du nord. Considérés par le président Sarmiento comme une « race de d'esprits atrophiés », les Espagnols furent souvent considérés comme inaptes au peuplement et à la colonisation du territoire argentin[8].

Cependant, les choses ne se déroulèrent pas comme les élites argentines l'auraient souhaité. En effet, entre 1880 et 1930, le pays accueillit environ six millions d'immigrants, la plupart en provenance de l'Europe du sud (Italie et Espagne). Les Espagnols constituèrent ainsi le deuxième groupe le plus nombreux après les Italiens et bien devant les Français et les « Russes » (juifs de l'Europe centre-orientale). Puis, pendant les deux premières décennies du XX[e] siècle, au moment culminant de l'immigration espagnole en Argentine, les Espagnols furent même plus nombreux que les Italiens à débarquer sur les rives du *Río de la Plata*.[9]

Tableau 1.- Principaux groupes d'immigrés en Argentine

Années	Italiens	Pourcentage des Italiens	Espagnols	Pourcentage des Espagnols
1869	71.442	3.90	34.080	1.8
1895	492.676	12.4	198.685	5
1914	929.863	11.7	829.701	10.5

Source : Recensements nationaux argentins de 1869, 1895 et 1914

Au tout début du courant migratoire espagnol, le profil de l'immigrant partant pour l'Argentine fut celui d'un jeune homme célibataire, beaucoup d'entre eux migrant en tant que travailleur saisonnier ; puis, à partir notamment du début du XX[e] siècle, l'émigration espagnole devint davantage familiale[10].

Le désir exprimé par une partie importante de l'élite argentine de voir s'installer des populations de l'Europe du nord sur les vastes espaces pampéens se heurta ainsi à une réalité bien différente. Car ce furent des populations notamment de l'Europe du sud qui vinrent

[8] SANCHEZ ALONSO Blanca, « La racionalidad de las políticas migratorias en la primera globalización: el caso argentino », *Revista de instituciones, ideas y mercados*, nº 46, vol. 24, 2007, p. 237.
[9] NÚÑEZ SEIXAS Xosé M., « Un panorama social de la inmigración gallega en Buenos Aires, 1750-1930 », in Ruy FARÍAS (dir..), *Buenos Aires gallega. Inmigración, pasado y presente*, Buenos Aires, Comisión para la Preservación del Patrimonio Histórico Cultural de la Ciudad de Buenos Aires, 2007, p. 27.
[10] GÜENAGA Rosario, « La inmigración española en el Centenario : análisis de la correspondencia de la Embajada », *Épocas*, nº 3, 2010, p. 194–95.

s'installer, non pas dans les campagnes mais surtout dans l'espace urbain argentin[11]. Ce fut le début d'une opposition entre désirs et réalités qui allait perdurer[12].

Avec le changement de siècle démarre une deuxième étape dans le regard porté sur l'immigration espagnole et sur son rôle dans la construction de la nation argentine. En effet, les deux premières décennies du XX^e^ siècle furent marquées par d'importants changements dans le regard que les élites argentines portèrent sur les migrants en général et ceux en provenance de l'Espagne en particulier. Cette deuxième étape fut ainsi marquée par un début de remise en question du mythe de l'immigrant civilisateur et modernisateur. En effet, la vague migratoire du début du siècle avait pris d'énormes proportions, aussi bien par son caractère massif que par son impact sur un territoire argentin quasiment désertique. Elle devint ainsi, de par son caractère « massif et incontrôlé », une source d'inquiétude, voire une menace, pour l'émergente nation argentine[13]. Les débats sur l'immigration furent ainsi marqués par trois questions principales[14] : premièrement, les liens étroits entre immigration et « question urbaine », avec l'idée que l'arrivée massive et incontrôlée d'immigrants provoquait la désintégration des valeurs traditionnelles dans un espace urbain de plus en plus associé à la promiscuité et à la criminalité, et deuxièmement, le télescopage entre « la question migratoire » et « la question sociale » qui devenait de plus en plus importante. Ponctué par la multiplication d'actes de violence de la main notamment d'activistes anarchistes, le niveau très élevé de conflictualité sociale au sein du monde ouvrier argentin aboutit au rapprochement, voire à l'identification entre cette problématique sociale et l'arrivée d'indésirables « agitateurs » en provenance du continent européen. Et pour finir, ces arrivées en masse des populations européennes mirent en avant la question de l'assimilation de cette énorme masse d'étrangers par cette jeune et fragile nation argentine, ce qui posa la question du choix d'un modèle d'intégration pour ces populations étrangères.

Dans un contexte dans lequel l'immigrant était ainsi devenu un indésirable « en puissance », les élites argentines furent obligées de redéfinir le concept d'immigrant « désirable » ; autrement dit, face à l'impact que l'immigrant perturbateur commençait à avoir, les autorités durent rappeler quel était le profil du « bon immigrant » dont l'entrée en Argentine serait favorisée. Ainsi, en vertu d'une « assimilation » plus facile, les élites

[11] LIDA C. E., « Inmigración … » *op. cit.* p. 543.
[12] Sur le décalage entre désirs et réalités dans la politique migratoire argentine, voir DEVOTO Fernando J., « Ideas, políticas…», *op. cit.* ainsi que DEVOTO Fernando J., « Imigraçao Europeiae identidade nacional nas imagens das Elites Argentinas (1850-1914) », in Boris FAUSTO (dir..), *Fazer a América: a imigração em massa para a América Latina*, EdUSP, San Pablo, 1999, p. 33–60.
[13] SCHWARZ Tobias, « Políticas de inmigración…» *op. cit,* p. 51–52.
[14] L'analyse de ces trois questions est développée dans DEVOTO F. J., « Ideas, políticas…», *op. cit.*, p. 38-39.

argentines commencèrent à privilégier, de façon pragmatique et parfois résignée, les courants migratoires italien et espagnol[15]. Dans la mesure où les Espagnols parlaient la même langue, leur culture était proche et de ce fait leur intégration était considérée comme plus facile. Ainsi l'immigrant espagnol devint un immigrant « désiré »[16].

Or, ce nouveau regard porté sur l'immigration espagnole fut également favorisé par un processus politique et idéologique qui eut lieu simultanément, ce qui aboutit à la (ré)conciliation de l'identité argentine avec la tradition hispanique. Mené par un courant de régénération hispano-américaniste, ce processus fut notamment visible à partir de l'anniversaire des cent ans de l'Indépendance commémorés en 1910 et il atteint son institutionnalisation définitive en 1917, quand le 12 d'octobre fut déclaré « Jour de la Race » (sous-entendant race hispanique)[17].

Á partir des années 1920 démarre une nouvelle période dans l'histoire de l'immigration argentine. Cette décennie fut marquée par le caractère massif et la plus grande diversité d'origine des migrants arrivés en Argentine, du fait notamment de l'arrivée de nombreux immigrés de l'Europe centrale, de l'Est et du Sud refusés par les mesures restrictives appliquées aux États-Unis (les lois sur les quotas)[18]. De plus en plus nombreux, ces nouveaux groupes nationaux furent considérés comme une menace pour l'identité nationale, ce qui amena une partie importante de l'élite argentine à entamer un processus de retour aux valeurs hispaniques et à une réconciliation avec la culture espagnole, culture avec laquelle ils partageaient une langue commune qui devient l'un des piliers de la nation argentine[19].

Ces changements de perception marquèrent le début d'une troisième étape dans la perception de l'immigrant espagnol par l'élite argentine. Pendant les années 1920, les différents contextes de crise économique accentuèrent la violence et la conflictualité dans la société argentine. En effet, la Première Guerre mondiale avait provoqué une grave crise dans

[15] NUÑEZ SEIXAS Xosé M., *Icônes littéraires et stéréotypes sociaux: l'image des immigrants galiciens en Argentine (1800-1960)*, Besançon, Presses universitaires de Franche-Comté, 2013, p. 49 ; NUÑEZ SEIXAS Xosé M., « Un panorama social…», *op. cit.*, p. 36.

[16] Voir à cet égard les déclarations du directeur des migrations pendant cette période. ALSINA Juan A., *La inmigración en el primer siglo de la independencia*, Buenos Aires, F. S. Alsina, 1910, p. 196–197.

[17] NUÑEZ SEIXAS Xosé M., *Icônes littéraires…, op. cit.* p. 144–45 ; TELLO Antonio, *Historia breve de Argentina: claves de una impotencia*, Silex, Madrid, 2006, p. 97.

[18] Le nombre d'immigrés en provenance de l'Europe centrale passa de 3 240 en 1921 à 6 409 en 1922 puis à 17 619 en 1923. De façon générale, l'immigration de l'Europe centrale et de l'Est, qui constituait 3,4% des entrées en Argentine en 1921, constitua, en 1923, 9,3%. Voir DEVOTO Fernando J., *Historia de la inmigración en la Argentina*, Buenos Aires, editorial Sudamericana, 2009, p. 357.

[19] DEVOTO F. J., « Imigraçao Europeiae... », *op. cit.* p. 44.

l'industrie argentine qui s'était prolongée pendant les années de l'après-guerre[20]. Le taux très important de chômage, auquel venaient se greffer les conflits sociaux attribués aux « agitateurs étrangers », donnèrent lieu, à partir de 1919, à un ensemble de mesures destinées à restreindre l'arrivée d'immigrants, et ceci dans le but de freiner la « menace sociale et révolutionnaire[21] ». Puis, pendant les années 1920, les autorités argentines durent faire face à l'arrivée très importante des groupes d'Européens qui ne pouvaient émigrer aux États-Unis. Sous les effets de la crise économique mondiale, les années 1930 furent également des années des restrictions aux entrées d'étrangers en Argentine, avec notamment la mise en place de nouvelles dispositions migratoires destinées à mettre des obstacles, notamment par la voie bureaucratique, à l'arrivée de migrants sur le sol argentin[22]. Ces restrictions cohabitèrent avec des mesures destinées à favoriser l'arrivée d'une immigration à destination « rurale »[23]. Ce fut pendant cette décennie que l'on assista à des changements concernant le regard porté sur les immigrés arrivés d'Espagne. En effet, l'éclatement de la guerre civile espagnole en 1936 provoqua l'arrivée en Argentine de nombreux exilés. Considérés comme des immigrés « indésirables » car porteurs potentiellement d'idéologies de gauche, beaucoup de ces immigrés trouvèrent tout de même en Argentine une terre d'accueil. Ce phénomène paradoxal s'expliquerait par l'existence d'une communauté espagnole très importante qui attirait, et en même temps aidait, ces réfugiés à vaincre les obstacles avec lesquels la sphère politique argentine tentait d'empêcher leur installation[24].

L'image de l'immigrant espagnol dans la société argentine

En parallèle des discours changeants et souvent abstraits de l'élite politique et intellectuelle argentine concernant son rôle au sein de la collectivité argentine, l'immigrant espagnol fut également confronté à la présence, dans la société d'accueil, d'une image sociale de type *ethnique* très fortement stéréotypée et ancrée.

Tout d'abord, il est nécessaire de souligner que la fabrication du stéréotype de l'Espagnol en Argentine fut intimement liée aux caractéristiques et à l'évolution du flux

[20] DEVOTO F. J., « El revés de la trama: políticas migratorias y prácticas administrativas en la Argentina (1919-1949) », *Desarrollo Económico*, nº 162, vol. 41, 2001, p. 282.
[21] *Ibid.* p. 282.
[22] *Ibid.* p. 287-289.
[23] Cette volonté d'attirer des agriculteurs fut liée à la réhabilitation, pendant ces années 1930, du mythe de l'immigrant-colonisateur. Sur la question, voir DE CRISTÓFORIS Nadia A., COCARO Patricio, « A direccion Xeral de Inmigración e o ingreso dos exiliados españois na Arxentina », in Nadia DE CRISTOFORIS (dir.), *Baixo o signo do franquismo : emigrantes e exiliados galegos na Arxentina*, Santiago de Compostela, Santiago Blanco edicions, 2011, p. 82.
[24] *Ibid.*

migratoire espagnol. Le fait qu'environ la moitié des Espagnols qui émigrèrent en Argentine étaient originaires de la Galice (région du nord-ouest de l'Espagne) explique que le terme « galicien » (*gallego*) fut très tôt utilisé pour parler des membres de la communauté espagnole en Argentine. Seulement les Basques (espagnols et français) échappèrent à cette généralisation et eurent leurs propres stéréotypes produits par la société argentine[25].

Avec l'arrivée massive d'immigrants en Argentine à la fin du XIX^e^ siècle, les anciens clichés méprisants, hérités de la période coloniale et superposés à la phobie à l'encontre des Espagnols d'une bonne partie de l'opinion publique argentine, allaient prendre de nouvelles proportions. En effet, cette arrivée massive d'Espagnols (mais surtout Galiciens) provenant de zones rurales, très souvent analphabètes ou semi-analphabètes (entre 30-40% pour la période 1870-1900), réactivèrent ces images négatives qui prirent au même temps de nouvelles significations[26].

En 1915, l'écrivain et publiciste espagnol Miguel Toledano publia un livre de voyages dans lequel il expliqua comment le terme *galicien*, étendu à tous les Espagnols, s'identifierait à l'image transmise par les immigrants d'origine rurale et peu qualifiés de Galice[27] :

> « Pour l'Argentin, le Galicien est toujours le villageois obéissant, misérable et rustre de Galice qui pendant des années a constitué l'élément principal et presque unique de l'émigration espagnole. Quant aux Galiciens galants et cultivés, qui ne sont ni pauvres ni avares ni sots, ceux-là étaient ignorés en Argentine parce qu'ils ne se faisaient pas avoir et qu'ils n'émigraient pas trompés, intimidés et pleins de convoitise. »

Cependant, le stéréotype de l'émigrant espagnol-galicien était en réalité beaucoup plus complexe, car il serait composé de deux facettes. En effet, l'image du travailleur non qualifié que l'on vient de voir coexistait, et même se complétait avec celle qui les identifiait au colonisateur arrogant d'antan. Dans l'opinion publique argentine, ces deux facettes se renforçaient[28]. Au début du XX^e^ siècle, le journaliste français Jules Huret se faisait ainsi l'écho de manière explicite du préjugé contre les immigrants galiciens moins appréciés que les autres Espagnols par la société de Buenos Aires qui les considéraient comme des êtres incultes,

[25] NUÑEZ SEIXAS Xosé M., « Algunas notas…», *op. cit.* p. 69–70.
[26] NUÑEZ SEIXAS Xosé M., « Un panorama social…», *op. cit.,* p. 31.
[27] GIL DE OTO Manuel [Miguel TOLEDANO], *La Argentina que yo he visto*, Barcelona, Impr. B. Bauza, 1915, p. 276. Cité par NUÑEZ SEIXAS Xosé M., *O inmigrante imaxinario. Estereotipos, representacións e identidades dos galegos na Arxentina (1880-1940)*, Santiago de Compostela, USC, 2002, p. 44.
[28] NUÑEZ SEIXAS Xosé M., *Icônes Littéraires…, op. cit.,* p. 45.

avares et sales, mais au même temps honnêtes et loyaux. Selon le témoignage de Huret, l'émigrant galicien serait pour les Argentins « l'animal qui ressemble le plus à l'homme[29] ». Mais outre qu'ils constituaient le groupe majoritaire parmi les Espagnols résidant en Argentine, les Galiciens se distinguaient par leur visibilité sociale car ils exerçaient pour la plupart des emplois dans le secteur tertiaire urbain ayant en général un contact direct avec le public : commerçants, épiciers, commis, etc. Ces métiers n'étaient pas nécessairement les plus bas dans la hiérarchie de qualifications professionnelles, mais il s'agissait de postes et d'activités très visibles. Parmi celles-ci, le personnel domestique prédominait, surtout à la fin du XIX^e^ siècle[30].

Deux stéréotypes cristallisaient l'image de l'Espagnol-Galicien en Argentine : la domestique et l'épicier. Celui de la domestique était lié au fait que la plupart de femmes immigrantes espagnoles s'adonnèrent en Argentine à des métiers en rapport avec le service domestique (bonnes – dites *mucamas* –, cuisinières et nourrices notamment[31]). La plupart était originaire de la Galice, et le fait d'avoir une « bonne galicienne » finit par devenir, à partir des années 1920-1930, un véritable lieu commun[32]. Le stéréotype de la domestique galicienne comportait plusieurs traits caractéristiques. Selon l'historien Nuñez Seixas, les bonnes galiciennes, dont la majorité travaillait pour des employeurs des classes moyenne, supérieure et haute de la ville de Buenos Aires, étaient considérées de la façon suivante :

> « Des êtres simples, ignorantes et peu intelligentes, plus ou moins frustres – même si elles bénéficiaient d'une remarquable ascension sociale –, elles négligeaient leur façon de s'habiller et étaient en quelque sorte prisonnières de leurs instincts primitifs. [Elles étaient également] aussi ou plus avares que les hommes, parfois même plutôt amorales et frôlant les dangers de la prostitution[33]. »

Par exemple, très présent dans des pièces de théâtre ou des œuvres littéraires, le stéréotype de la « bonne galicienne » fut également présent dans les journaux et le cinéma. Dans la presse écrite des deux premières décennies du XX^e^ siècle, les bandes dessinées à

[29] NUÑEZ SEIXAS Xosé M., *O inmigrante..., op. cit.,* p. 47.
[30] NUÑEZ SEIXAS Xosé M., « Un panorama social… », *op. cit.,* p. 35.
[31] CAGIAO VILA Pilar, « Género e inmigración: las mujeres inmigrantes gallegas en la Argentina », NUÑEZ SEIXAS Xosé M., *La Galicia austral, op. cit.,* p. 107-136.
[32] NUÑEZ SEIXAS Xosé M., *Icônes Littéraires…, op. cit.,* p. 98.
[33] *Ibid*. p. 99-100.

caractère humoristique de la bonne *Ramona* constituèrent en quelque sorte l'archétype de cette bonne galicienne en Argentine[34].

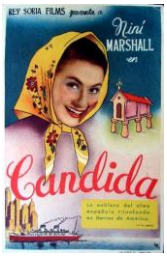
La bonne *Ramona*, création du dessinateur Lino Palacio



Source : http://www.historieteca.com.ar/Historietas/ramona.htm

Puis, à partir des années 1930, une nouvelle icône fit son apparition au cinéma à travers *Cándida*, personnage interprété par la speakerine et actrice argentine Niní Marshall[35].

La bonne galicienne *Cándida*, interpretée par Niní Marshall



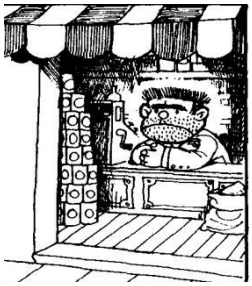
Si la bonne représentait le stéréotype féminin de l'immigrée espagnole-galicienne en Argentine, l'épicier était son équivalent masculin. Dans la bande dessinée *Mafalda* du dessinateur argentin Quino (pseudonyme de Joaquín Salvador Lavado), nous trouvons le

[34] Sur le personnage de *Ramona*, voir PEREZ-PRADO Antonio, *Los gallegos y Buenos Aires*, Buenos Aires, La Bastilla, 1973, p. 176-177.

[35] Sur le personnage de *Cándida*, voir MESTMAN Mariano, « Imágenes del inmigrante español en el cine argentino. Notas sobre la candidez del estereotipo », *Secuencias. Revista de historia del cine*, nº 22, Madrid, Universidad Autónoma, 2005, p. 27-47 ; ROCA BAAMONDE Silvia, « Nos-otros emigrantes. El estereotipo de la diáspora gallega en el cine argentino », *in* Concha MATEOS MARTIN, Ciro Enrique HERNANDEZ RODRIGUEZ, Francisco Javier HERRERO GUTIERREZ, Samuel TOLEDANO BUENDIA, et Alberto Isaac ARDEVOL ABREU (dir.), *Actas IV Congreso Internacional Latina de Comunicación Social: Comunicación, control y resistencias*, La Laguna, 2012, p. 1-18.

stéréotype de l'épicier galicien à travers deux personnages : *Manolito,* l'ami de *Mafalda*, et son père *Don Manolo*. Tous les deux répondraient à l'image stéréotypée de l'immigré galicien en Argentine, image dont quelques-uns des attributs physiques seraient les sourcils fournis, la tête carrée, les cheveux en brosse et le visage mal rasé. Des caractéristiques morales compléteraient ce portrait. En effet, les immigrés galiciens sont souvent décris comme étant avares et rudes, ne pensant que prix et argent, et faisant des économies sur tout[36].

Don Manolo, épicier galicien père de *Manolito*



L'impact de l'image de l'immigrant espagnol dans son insertion dans la société argentine

S'agissant de l'impact de l'image sociale très négative de l'Espagnol-Galicien sur l'insertion socio-professionnelle et la mobilité des Espagnols dans la société argentine, nous reprendrons l'analyse effectuée par l'historien Xosé Nuñez Seixas[37]. Les témoignages et les mémoires d'immigrants galiciens ayant gravi les marches de l'échelle sociale argentine affirmaient clairement avoir subi le surnom de *Galicien.* Pour certains d'entre eux, ce surnom était devenu un « qualificatif sympathique », alors que pour d'autres, c'était une « expression vide et dépourvue de connotation injurieuse car elle ne comportait pas de mauvaises intentions et aurait perdu sa crédibilité comme adjectif dévalorisant du fait des exemples de mobilité et de succès social de nombreux immigrés galiciens[38] ».

Les multiples témoignages auprès d'Espagnols-Galiciens suggèrent que le poids du stéréotype ne fut finalement pas si lourd dans la mesure où il n'aurait eu aucune conséquence sur le plan de la mobilité sociale et du marché du travail. De plus, beaucoup d'immigrants

[36] NUÑEZ SEIXAS Xosé M., *Icônes Littéraires…, op. cit.,* p. 119-120 ; PEREZ-PRADO Antonio, « Imaxes da discriminación », *Grial*, nº 118, Vigo, 1993, p. 212-221.
[37] Voir le chapitre 4 « Les effets sociaux du stéréotype : une discrimination authentique ? » *in* NUÑEZ SEIXAS Xosé M., *Icônes littéraires…, op. cit.* p. 123-142.
[38] *Ibid*. p. 123.

espagnols auraient même accepté d'endosser cette image élaborée par les Argentins car les bénéfices espérés étaient plus élevés en termes de progression sociale que le prix à payer à supporter cette image[39]. Ainsi, le stéréotype négatif de l'Espagnol-Galicien n'aurait pas eu d'impact réel. Les immigrés galiciens n'eurent à subir de restrictions ni dans l'accès au marché du travail, ni dans l'obtention de postes élevés, ni dans ceux rendant possible une ascension sociale. Tel qu'il se dégage des travaux des spécialistes, il semblerait qu'il n'ait pas existé non plus une « discrimination informelle » dans le monde du travail ou dans les lieux publics (églises, écoles, etc.)[40].

Du fait de l'importante porosité de la société argentine dans ces années d'avalanche migratoire et de prospérité économique, la plupart des immigrés arrivés dans cette jeune et dynamique nation expérimentèrent une mobilité sociale ascendante satisfaisante dans un délai plutôt raisonnable. À cet égard, les Espagnols-Galiciens ne furent donc pas une exception[41]. En effet, pendant cette longue période de l'immigration dite « massive », les Espagnols-Galiciens réussirent á s'intégrer sans trop de difficulté dans le tissu socio-professionnel argentin. Selon les données du recensement industriel de 1935, les étrangers constituaient 54% de l'ensemble des propriétaires d'industries du pays, pourcentage qui allait jusqu'à 61% pour la région de Buenos Aires, qui était celle qui concentrait la majorité de la population immigrante. Après les Italiens (propriétaires de 22% des industries), les Espagnols étaient ceux qui concentraient le plus grand nombre d'industries parmi la population immigrée (19%)[42]. Pour ce qui est de la sphère commerciale, celle-ci fut également témoin de leur insertion socioprofessionnelle et de leur mobilité ascendante. En effet, selon les données du recensement municipal de la ville de Buenos Aires de 1909, les Espagnols étaient propriétaires de 22,1% des commerces de la ville. La plupart étaient des magasins et des merceries (59,9%), des bars et cafés (34,3%), des bazars (32,6%), des épiceries (31,3%), des hôtels et pensions (27,9%) et des magasins de vente de comestibles (27,4%)[43]. Même s'ils ne

[39] *Ibid* p. 124.
[40] Voir FARIAS Ruy, « Viejos estereotipos y nuevos discursos: la visión de Galicia y de los gallegos en una fracción de la elite galaicoporteña a mediados de la década de 1940 », *Madrygal. Revista de estudios gallegos*, nº 13, 2010, p. 53-54 ; NUÑEZ SEIXAS Xosé M., *Icônes Littéraires…, op. cit.,* p. 127-128.
[41] NUÑEZ SEIXAS Xosé M., « Un panorama social… », *op. cit*., p. 36 ; DEVOTO Fernando J., *Historia de la inmigración…, op. cit*., p. 371.
[42] DEVOTO Fernando J., *Historia de la inmigración…, op. cit*., p. 365-366.
[43] Les chiffres peuvent être consultées dans NUÑEZ SEIXAS Xosé M., « Un panorama social de la inmigración galega en Buenos Aires, 1750-1930 », in Ruy FARIAS (dir.), *Buenos Aires gallega: inmigración, pasado y presente*, vol. 20, Buenos Aires, Comisión Para la Preservación del Patrimonio Histórico Cultural de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 2007, p. 31.

furent pas un obstacle à leur insertion et mobilité sociale, ces stéréotypes négatifs auraient constitué selon l'historien Nuñez Seixas :

> « une sous-évaluation symbolique assez douloureuse, qui mettait en évidence le contraste existant entre l'image positive de soi du collectif immigrant et la place qu'on lui octroyait dans la hiérarchie ethnique établie dans la sphère publique de la société d'accueil. Les plaisanteries, les blagues et les stéréotypes diffusés dans les journaux, le théâtre populaire ou plus tard dans le cinéma rappelaient aux immigrants espagnols dits "galiciens" que leur image sociale oscillait entre celle de paysans ignorants mal adaptés à la vie moderne et celle de bonnes bêtes de charge, mais aussi de travailleurs costauds, probes et "bien trop bêtes" pour être des voleurs. Le côté positif et négatif du stéréotype se complémentaient[44] ».

Le processus de construction d'une image de l'immigré espagnol en Argentine fut marqué par des facteurs et des paramètres divers et variés. D'une part, le caractère massif et la prépondérance des Galiciens au sein du flux migratoire provoqua la réactivation du stéréotype de l'Espagnol présent en Argentine depuis la période coloniale ainsi que l'extension du stéréotype du « Galicien » à l'ensemble de la communauté espagnole. D'autre part, ce regard porté sur les Espagnols arrivant en Argentine fut également marqué par les débats qui pendant ces années de construction nationale tentaient de définir le rôle des immigrés dans la configuration de la nation. En fonction du sens que ces débats donnèrent au concept d'immigrant « désirable », les Espagnols se trouvèrent tantôt dans le camp des immigrés tolérés, voir désirés, tantôt dans celui des indésirables.

Le regard porté sur ces Espagnols fut également lié au processus de (re)construction de stéréotypes sociaux. Véhiculés par la culture et les médias, ces stéréotypes mêlaient de vieux clichés de l'époque coloniale avec de nouvelles données ; ils donnèrent lieu à la configuration de deux figures centrales qui cristallisaient le regard social porté sur ces Espagnols immigrés : la bonne galicienne et l'épicier. Or, les différents travaux des spécialistes semblent s'accorder sur le fait que ni les discours politiques ni le regard social négatif furent un obstacle à l'intégration et à la réussite sociale de ces immigrés espagnols débarqués en Argentine.

[44] NUÑEZ SEIXAS Xosé M., *Icônes Littéraires…, op. cit.,* p. 132.

Heimat, identité et communauté en Allemagne : L'exemple de la série filmique *Heimat* d'Edgar Reitz

Lucile CHARTAIN

La *Heimat,* une notion territoriale polymorphe

Le terme de *Heimat* correspond à une notion spécifiquement germanophone. Il renvoie à une conception particulière du lien entre communauté, identité et territoire en Allemagne. Sa traduction la plus fréquente en français, « patrie », ne reflète pas sa dimension nostalgique, qui s'appuie sur des composantes de refuge et d'intériorité. La *Heimat* correspond à un environnement familier à la fois concret et imaginé, circonscrit et illimité. Elle entretient en ce sens un rapport ambigu au territoire et à la communauté qu'il délimite.

La *Heimat* est donc une notion polymorphe et polysémique, dont la signification n'est pas figée. Depuis le XIX^e^ siècle la *Heimat,* en tant que référence à la terre d'origine, acquiert des connotations tantôt positives, tantôt négatives. Ainsi, questionner l'usage de cette notion permet d'explorer le rapport spécifique que les Allemands entretiennent d'une part au territoire et à la communauté, d'autre part à l'identité régionale et nationale.

La série de films *Heimat,* réalisée par Edgar Reitz entre 1982 et 2013[1], reflète et catalyse dans le même temps ces questionnements collectifs et individuels liés à la notion de *Heimat.* En Allemagne, la série est désormais indissociable des débats publics et scientifiques autour de cette notion, qu'elle permet à la fois d'illustrer, de représenter, de concrétiser, de critiquer. La série de Reitz constitue ainsi un prisme d'analyse privilégié des différents mécanismes identitaires et communautaires qui sous-tendent le concept de *Heimat.*

Après une brève analyse de la notion même de *Heimat* et de ses différentes connotations, notre analyse se concentrera sur la série *Heimat* d'Edgar Reitz. Nous verrons notamment que les mécanismes identitaires liés à la *Heimat* évoluent en fonction des mutations du contexte socio-historique allemand, de la première unification de 1871[2] à la

[1] La série *Heimat* est composée de quatre parties distinctes, une trilogie et d'un préquel : *Heimat 1, Une chronique allemande (Heimat – Eine deutsche Chronik)* – 1984 ; *Heimat 2, Chronique d'une jeunesse (Die zweite Heimat – Chronik einer Jugend)* – 1992 ; *Heimat 3, Chronique d'un tournant historique (Heimat 3 – Chronik einer Zeitenwende)* – 2004, et enfin le préquel *Heimat (Die andere Heimat),* diptyque comprenant *Heimat : Chronique d'un rêve (Die andere Heimat : Chronik einer Sehnsucht) et Heimat : L'Exode (Die andere Heimat : Die Auswanderung)* – 2013.

[2] L'unification de l'Allemagne en tant qu'État-Nation, processus long qui s'opère tout au long du XIX^e^ siècle, est entérinée par la guerre franco-prussienne de 1870-1871. Elle s'opère sous l'égide d'Otto von Bismarck autour de l'ancien royaume de Prusse. Elle met définitivement fin à la confédération germanique, et aboutit à la création du

chute du mur de Berlin en 1989, en passant par la Seconde Guerre mondiale. La série, quant à elle, retrace l'histoire communautaire du village fictif de Schabbach, dans le Hunsrück en Rhénanie, de 1840 jusqu'au tournant du troisième millénaire. Tout au long de cette chronique, la série met systématiquement en scène le rapport entretenu par ses personnages au territoire et à la communauté d'origine en fonction des évolutions sociétales de leur environnement (exil vers le Brésil des années 1840[3], renfermement identitaire de l'entre-deux-guerres, désenclavement du territoire communautaire suite aux mutations techniques de l'après 1945, etc.). C'est en particulier la première série de films de la trilogie initiale, réalisée en 1982, qui constituera le cœur de l'analyse présentée ici. Car, cette dernière, intitulée, *Heimat 1, une chronique allemande*, débute en 1919 et s'achève en 1982, et cette périodisation permet en particulier de saisir l'impact de la Seconde Guerre mondiale sur l'évolution sémantique de la *Heimat*.

Retour sur la notion polysémique de *Heimat* : définition(s) et connotation(s)

La traduction de la notion de *Heimat* est malaisée en français, car elle renvoie à une conception spécifique du lien au territoire d'origine en Allemagne, et plus largement dans les pays germanophones. Elle ne correspond pas nécessairement à un territoire strictement délimité, mais se réfère davantage à une communauté d'origine dont les représentations sont en partie abstraites, voire rêvées.

Analyse sémantique synchronique

En premier lieu, une brève analyse sémantique permet de saisir les différentes significations revêtues par le terme. Si l'on consulte le dictionnaire Larousse[4], le terme de *Heimat* semble tout d'abord correspondre avant tout à la « patrie ». Sa traduction ne semble pas problématique. Une analyse sémantique plus approfondie permet cependant de percevoir la complexité inhérente de la notion. Les traductions françaises proposées par le dictionnaire

premier empire allemand, dirigé par l'empereur Guillaume 1er. Voir POIDEVIN Raymond et SCHIRMANN Sylvain, *Histoire de l'Allemagne,* Paris, Editions Hatier, 1995.

[3] Dans les années 1840, la famine et les mauvaises récoltes entraînent une migration massive de l'Allemagne vers le Brésil, territoire alors en pleine expansion agricole. Le Brésil apparaît alors comme un territoire privilégié pour l'accès à de meilleures conditions de vie. Le Hunsrück est l'une des régions agraires les plus concernées par cette immigration. Voir BLASCHKA-EICK Simone, *In die Neue Welt!: Deutsche Auswanderer in drei Jahrhunderten*, Reinbek, Rowohlt Verlag, 2010.

[4] Voir la définition de « Heimat » dans le dictionnaire bilingue français-allemand en ligne Larousse, http://www.larousse.fr/dictionnaires/allemand-francais/Heimat/272444, consulté le 10 décembre 2016. La traduction indique « patrie » (pour les personnes, [von Personen]), et « pays d'origine » (pour les animaux, [von Tieren]).

de référence Pons[5] témoignent par exemple de l'impossibilité de proposer un équivalent sémantique satisfaisant en français. Le dictionnaire propose le terme de « pays », en précisant qu'il s'agit du pays « natal », mais aussi les termes de « refuge », « endroit où l'on se sent chez soi », ainsi que le terme plus courant de « patrie ». Ces traductions témoignent à la fois de l'aspect sentimental, subjectif de la notion et de son caractère plus factuel et objectif, « pays d'origine[6] » ou « patrie ». La traduction « endroit où l'on se sent chez soi » souligne par ailleurs un autre aspect contradictoire de la *Heimat*, qui peut être à la fois le lieu de naissance et un lieu de prédilection choisi, élu. Ses frontières sont susceptibles d'être circonscrites à une région, un pays, ou bien d'être élargies à un territoire, à une communauté choisie. La *Heimat* est donc liée à un lieu donné, mais qui n'est pas nécessairement fixe. Elle est avant tout un concept relationnel : elle représente une relation entre l'individu et l'espace, et les formes de cette relation sont multiples.

Les définitions proposées par Pons permettent d'autre part de détecter une autre dialectique inhérente à la notion de *Heimat*, qui renvoie à une tension entre le départ et le retour à ce territoire donné. Cette tension traverse notamment l'ensemble de la série *Heimat 1*. Elle constitue un des fondements des trajectoires individuelles et des parcours de vie des différents personnages, sans cesse tiraillés entre enracinement et déterritorialisation.

Analyse historique diachronique : généalogie de la notion

Les connotations associées au terme de *Heimat* sont également fluctuantes, et évoluent en fonction du contexte socio-historique de l'Allemagne. La notion de *Heimat* ne se développe qu'à partir du milieu du XIX^e^ siècle. Auparavant, elle est surtout employée dans un contexte juridique neutre, pour désigner le lieu de naissance auprès des administrations par exemple. En 1877, le dictionnaire étymologique des frères Grimm la définit pour la première fois comme le lieu « où l'on est né ou celui où l'on est demeuré longtemps[7] ». Parallèlement, le terme est de plus en plus usité en littérature et en poésie, notamment par le mouvement

[5] Voir la définition de « Heimat » dans le dictionnaire bilingue français-allemand en ligne PONS, http://fr.pons.com/traduction?q=Heimat&l=defr&in=&lf=de, consulté le 10 décembre 2016.

[6] Le dictionnaire PONS précise que cette définition est surtout valable « pour une plante ou un animal » [*Heimat eines Tiers, einer Pflanze*].

[7] Voir la définition de « Heimat » dans le dictionnaire étymologique en ligne des frères Grimm (*Grimmsches Wörterbuch)* : « *das land oder auch nur der landstrich, in dem man geboren ist oder bleibenden aufenthalt hat »*, http://woerterbuchnetz.de/DWB/?sigle=DWB&mode=Vernetzung&lemid=GH05424#XGH05424, consulté le 10 décembre 2016. Le dictionnaire de Jakob et Wilhelm Grimm est à l'origine du *Deutsches Wörterbuch* (*DWB* Dictionnaire allemand), dictionnaire historique et philologique de référence en Allemagne puisqu'il répertorie les origines et les emplois de chaque terme de la langue allemande. Le dictionnaire, depuis sa première version en 1877, a été sans cesse réactualisé.

romantique qui se développe en Allemagne depuis le début du XIX[e] siècle[8]. Dans le contexte de l'occupation napoléonienne et du congrès de Vienne (1815)[9], la *Heimat* devient une référence à une patrie rêvée et imaginée, à un lieu accueillant et familier où l'on se sent chez soi. Ce concept s'oppose alors à celui de « nation » *(Nation)* ou d'« État » *(Staat),* qui se réfère davantage à une appréhension politique et centralisée du territoire. Cette opposition est liée à la situation politique de l'Allemagne, qui n'est pas unifiée en tant qu'État-Nation souverain mais qui forme une entité politique mixte, constituée d'une multitude de petits états regroupés au sein de la Confédération germanique. La *Heimat* désigne alors un rapport spécifique et concret à la régionalité, dans un contexte où la référence à l'Allemagne en tant que « nation » demeure abstraite. La *Heimat* se définit comme un lieu intime, personnel et chaleureux, mais elle acquiert également une connotation conservatrice et traditionnelle.

L'unification de l'Allemagne en 1871 modifie progressivement la relation à cette *Heimat,* qui peut désormais être associée à une communauté nationale. Elle contient désormais un sème « patriotique », une référence non plus seulement à une région ou un village donné, mais à une communauté et à un territoire plus vaste. Sous le régime nazi, le concept de *Heimat* est instrumentalisé par la doctrine du « sang et du sol » (*Blut und Boden*[10]*).* La complexité du rapport que la *Heimat* entretient avec le territoire et sa délimitation est aplanie au profit d'une définition restreinte, reposant sur une conception réactionnaire du rapport au lieu d'origine et à la lignée des ancêtres. Après la guerre, la *Heimat* est ainsi en partie dévaluée, car associée à un monde clos *(heile Welt),* renfermé sur lui-même, sur ses valeurs et ses traditions, et imperméable au changement. Dans les années 1970, la notion est

[8] Le mouvement romantique littéraire allemand, représenté notamment par Friedrich Hölderlin, Heinrich von Kleist ou encore Novalis, se développe à la fin du XVIII[e] siècle et au début du XIX[e]. Il s'oppose en partie aux conceptions philosophiques et littéraires des Lumières. Il s'agit ainsi de réhabiliter les facultés sensibles de l'individu, comme l'intuition et l'imagination. Voir LE BLANC Charles, MARGENTIN Laurent et SCHEFER Olivier, *La forme poétique du monde : Anthologie du romantisme allemand,* Paris, José Corti, 2003. Le romantisme littéraire s'appuie alors sur les thématiques du sentiment, de l'âme, de la mélancolie, et réinvestit les sèmes nostalgiques *(Sehnsucht)* liés à la notion de *Heimat* comme patrie rêvée, perdue, retrouvée. (Voir NEUMEYER Michael, *Heimat : zu Geschichte und Begriff eines Phänomens,* Kiel, Selbstverlag des Geographischen Instituts der Universität Kiel, 1992.

[9] Entre 1792 et 1813, la France occupe puis annexe une partie de la Rhénanie germanique. En 1806, les victoires successives de Napoléon mettent fin au Saint-Empire romain germanique, vieux de plus de 1000 ans. Les territoires allemands sont modifiés et reconfigurés. En 1815, le congrès de Vienne, qui met fin aux guerres napoléoniennes, entérine la nouvelle Confédération germanique. Les guerres entraînent ainsi un réaménagement territorial qui modifie le rapport même à la terre d'origine, à la *Heimat.* De plus, l'occupation française renforce le sentiment d'appartenance nationale et redéfinit les frontières mêmes de cette *Heimat.* POIDEVIN R. et SCHIRMANN S., *Histoire de l'Allemagne, op.cit.*

[10] La doctrine *Blut und Boden* est l'un des éléments centraux de l'idéologie et de la propagande raciste du national-socialisme allemand. Elle est définie en 1930 dans un ouvrage de Walther Darré (DARRÉ Walter, *La Race, nouvelle noblesse du sang et du sol*, Paris, Fernand Sorlot, 1939). La conception de Walter Darré instaure un lien fondamental et intrinsèque entre territoire et « race » (le « sang » est indissociable du « sol ») : la *Heimat,* dans cette optique, représente un rapport exclusif, unilatéral et contraignant à la terre des ancêtres.

cependant réévaluée, dans un contexte où les avancées techniques et certains aspects de la mondialisation sont remis en cause : elle fait également référence à un territoire agraire respectueux de la nature, et renferme alors de nouveau un sème de nostalgie.

La première série *Heimat 1,* réalisé par Edgar Reitz en 1982, met en lumière ces multiples connotations associées au terme de « Heimat », qu'elle met en scène selon un point de vue critique. La série peut donc désormais être analysée à un double niveau, à la fois intrinsèque et extrinsèque car elle permet non seulement d'explorer les motifs et les thèmes inhérents à la *Heimat*, mais elle favorise également une méta-analyse des discours et des débats autour de cette même *Heimat.*

« *Heimat 1* » : un prisme d'analyse privilégié de la notion de Heimat

La réalisation de *Heimat 1,* au début des années 1980, est doublement contextualisée : elle s'inscrit d'une part dans le contexte de la production filmique de l'époque, d'autre part dans le contexte social de l'Allemagne de l'Ouest. Elle est située historiquement à la fois par rapport à l'Histoire allemande et par rapport à l'Histoire du cinéma allemand.

Contexte(s) de production : un Heimatfilm (film régional) critique ?

La production de *Heimat 1* s'opère dans une Allemagne de l'Ouest en mutation, au sein de laquelle le concept de *Heimat* est réévalué dans le cadre de la mondialisation économique et culturelle qui redessine le rapport au territoire. Par ailleurs, les années 1970, marquées par les révoltes étudiantes de 1968 et les actions terroristes de la Fraction Armée Rouge[11], ne sont plus celles du miracle économique[12]. Les questionnements identitaires de la société – notamment le questionnement mémoriel relatif à la période nazie – se reflètent au sein du cinéma. La série *Heimat 1,* qui dessine une Histoire à un niveau local entre 1919 et 1982, s'inscrit dans cette réflexion autour de la transposition filmique du passé.

Le cinéma permet alors d'analyser ces mutations à un double niveau : non seulement ses structures et ses mécanismes de production sont conditionnés par ces phénomènes de rupture,

[11] Dans les années 1970, l'Allemagne est confrontée aux actions terroristes de la Fraction Armée Rouge, la RAF *(Rote Armee Fraktion),* une mouvance d'extrême-gauche radicalisée qui prône la guérilla urbaine contre le conservatisme social. (STEINER Anne et DEBRAY Loïc, *RAF : Guérilla urbaine en Europe occidentale,* Paris, Editions L'échappée, 2005.)

[12] Après la Seconde Guerre mondiale et jusqu'au début des années 1960, l'Allemagne de l'Ouest connaît une forte croissance économique souvent désignée sous le terme de « miracle économique » (*Wirtschaftswunder).* Les causes de cette croissance (plan Marshall, économie sociale de marché, reconstruction industrielle etc.) sont multiples et sujettes à débat. Voir ABELSHAUSER Werner, *Deutsche Wirtschaftsgeschichte. Von 1945 bis zur Gegenwart*, Munich, C.H.Beck Verlag, 2011.

mais d'autre part ses motifs sont, en eux-mêmes, révélateurs de ces mutations. Le cinéma, pour reprendre les termes du sociologue Siegfried Kracauer, est un « hiéroglyphe » des tendances sociales d'une société. Selon Kracauer, c'est avant tout la répétition de certains motifs filmiques qui indiquent une « préoccupation sociale » spécifique à un contexte donné[13]. Or, les motifs filmiques de la *Heimat,* dans les années 1970 et 1980, sont récurrents, notamment chez les cinéastes qui, comme Edgar Reitz, sont affiliés au Jeune cinéma allemand issu du manifeste d'Oberhausen de 1962. Edgar Reitz est en effet un des signataires de ce manifeste qui marque la naissance du cinéma d'auteur allemand des années 1960 et 1970. Ce cinéma est associé par la suite aux noms de Rainer Werner Fassbinder, Volker Schlöndorff, Werner Herzog ou encore Wim Wenders. Le manifeste d'Oberhausen souligne la volonté des cinéastes de se détacher du cinéma commercial de qualité par une production plus autonome, et une approche du cinéma tournée vers l'innovation et la critique sociale[14].

La production de *Heimat 1* s'inscrit ainsi au sein d'un champ de production filmique allemand qui, depuis les années 1960, est organisé selon une logique dualiste, le Jeune cinéma d'auteur allemand s'opposant ouvertement aux productions plus commerciales. *Heimat 1* se présente alors comme une alternative à cette logique binaire : si elle est diffusée au cinéma, la série est avant tout produite pour la télévision, pour la chaîne ARD, et rencontre un grand succès public. La série emploie des procédés de cinéma d'auteur, notamment au niveau esthétique : elle est par exemple tournée en noir et blanc avec des alternances de passages en couleur afin de provoquer une rupture esthétique et perceptive chez le spectateur. Elle maintient cependant une progression narrative relativement linéaire qui favorise sa réception auprès d'un large public. L'affiliation de Reitz au cinéma d'auteur et au Jeune cinéma allemand l'incite en outre à adopter une approche critique des phénomènes mis en scène : la *Heimat,* en ce sens, est à la fois une *Heimat* perdue, retrouvée, détruite. Elle est appréhendée à la fois selon une approche documentaire et ironique.

[13] KRACAUER Siefried, *De Caligari à Hitler, une histoire psychologique du cinéma allemand,* Lausanne, L'Âge d'homme, 2009, p. 8 : « Ce qui compte, ce n'est pas la popularité statistiquement mesurable des films, mais plutôt la popularité de leurs motifs narratifs et visuels. La réitération persistante de ces motifs les met en évidence en tant que projections spécifiques de besoins intérieurs. »

[14] Le texte du manifeste fédère 26 signataires dont celle d'Edgar Reitz. Il se prononce en faveur d'un cinéma « libéré » artistiquement, mais également financièrement, par rapport aux contraintes des grandes sociétés de production : « Nous déclarons notre ambition de créer le nouveau cinéma allemand de long métrage. Ce nouveau cinéma a besoin de nouvelles libertés. Liberté par rapport aux conventions de l'industrie. Liberté par rapport à l'influence de partenaires commerciaux. […] Le vieux cinéma est mort. Nous croyons au nouveau » (texte du manifeste cité par BABY François, « La nouvelle voie de la "nouvelle voix" », *Études littéraires,* vol. 18, n° 1, 1985, p. 79-95, p. 87 (Article disponible en ligne, http://id.erudit.org/iderudit/500677ar, consulté le 10 décembre 2016).

Reitz présente également *Heimat 1* comme un contrepoint à la série américaine *Holocaust*[15], diffusée en Allemagne en 1979, et dont le succès est alors considérable. La série *Holocaust* suit le destin de deux familles allemandes pendant la Seconde Guerre mondiale, l'une juive, l'autre nazie. Reitz conçoit *Holocaust* comme l'intégration de l'Histoire de la Shoah à une culture de masse uniforme, qui transforme l'Histoire allemande en un spectacle grand public banalisé et commercialisé. La diffusion d'*Holocaust* ouvre de nombreux débats en RFA autour de la capacité du cinéma allemand à traiter les pages sombres de l'Histoire[16]. Edgar Reitz, dans ce contexte, conçoit explicitement *Heimat* comme une réponse allemande à *Holocaust*[17]. Le choix du titre, *Heimat,* qui se réfère à un concept encore rattaché à la rhétorique nazie du *Blut und Boden,* s'apparente alors presque à une provocation, mais reflète surtout la volonté d'Edgar Reitz d'atteindre l'universalité par la spécificité, c'est-à-dire de produire une série associée à une forme identitaire et territoriale typiquement allemande, mais qui trouve dans le même temps un large écho à l'international. Il sous-titre ainsi la série *Une chronique allemande*. Chaque épisode de la série s'ouvre également par le plan d'une stèle portant l'inscription « Made in Germany » en lettres gothiques. L'emploi de cette formule, qui représente un lieu commun associé à la qualité supposée de la production industrielle allemande, est certes ironique, mais traduit cependant une nouvelle forme de rapport à la production filmique en Allemagne. L'objectif de la série *Heimat* n'est pas, comme *Holocaust,* de peindre une fresque historique ayant pour décor les grands évènements de l'Histoire, mais de proposer une chronique quotidienne d'un petit village de Rhénanie. Il s'agit de mettre en avant la lente mutation d'une *Heimat* qui subit une évolution historique progressive. Les soubresauts de l'Histoire sont ici représentés en filigrane, par rapport aux effets parfois souterrains qu'ils peuvent avoir sur les trajectoires de vie individuelles et collectives.

D'autre part, au-delà de cette réponse à *Holocaust,* la série de Reitz constitue également une réaction critique au genre des *Heimatfilme,* très en vogue en Allemagne et en Autriche dans les années 1950. Le terme de *Heimatfilme* est caractéristique de la production allemande d'après-guerre, et se réfère à une mise en scène nostalgique de la patrie intacte, protégée, éprise de nature et de terroir[18]. Le terme est souvent traduit par « films de terroir » ou « films

[15] *Holocauste (Holocaust)* – 1978 – Série réalisée par Marvin Chomsky (pour la chaîne NBC)

[16] REICHEL Peter, *Erfundene Erinnerung,* Munich, Carl Hanser Verlag, 2004, p. 262 et KAES Anton, *Deutschlandbilder. Die Wiederkehr der Geschichte als Film,* Munich, Edition Text+ Kritik, 1987, p. 35.

[17] REITZ Edgar est cité par Monika FLACKE (dir.), *Mythen der Nationen, ein europäisches Panorama,* Munich, 1998, p. 322.

[18] BELLAN Monika, *100 ans de cinéma allemand*, Paris, Ellipses, 2001, p. 74, 75 : « Ce qu'est le western aux Américains, est le *Heimatfilm,* le film du terroir, aux Allemands. Ce genre typiquement allemand est sans doute

régionaux ». Le modèle le plus paradigmatique de ces *Heimatfilm* est la série des *Sissi*[19] avec Romy Schneider, qui reproduit un monde clos et champêtre. Ces films se fondent sur un arrière-plan historique, mais l'histoire est traitée sur le mode des « films à costumes », et non questionnée de manière critique. Cette production est analysée par le filmologue Anton Kaes comme une réponse à un besoin de « combler le déficit émotionnel » par une « fuite devant le souvenir[20] » juste après la Seconde Guerre mondiale. Plus généralement, ces films sont associés au contexte social et politique de l'après-guerre, à une forme de torpeur et d'oubli liée au miracle économique et à une forme de refoulement du passé récent. Le Jeune cinéma allemand d'auteur des années 1960 et 1970, et plus particulièrement la cinématographie d'Edgar Reitz, se constituent alors en partie contre ce cinéma populaire de divertissement, dont les fondements esthétiques et moraux sont critiqués, car ils semblent proches d'un nationalisme malvenu après la période hitlérienne. Les *Heimatfilme* sont perçus comme une forme de cinéma jugée populaire et patriote, associée à ce que le cinéma d'auteur nomme péjorativement le « cinéma de papa ».

La série *Heimat 1*, dans ce contexte, peut alors être considérée non pas comme l'antithèse de ces *Heimatfilme*, mais plutôt comme leur version critique et ironique. Alors que les *Heimatfilme* se terminent systématiquement par un retour à l'ordre social et par un *happy end*, le *Heimat 1* d'Edgar Reitz traite davantage de la crise, de la perte et de la dissolution de la *Heimat* que de son maintien. La série se situe ainsi dans la rupture des *Heimatfilme* des années 1950. Dans le même temps, elle se situe également dans leur continuité. Elle reprend notamment les décors et les motifs communautaires et identitaires de ces films, en les traitant cependant selon un éclairage nouveau. L'objectif affiché d'Edgar Reitz, selon ses propos[21], n'est pas de « réhabiliter » la *Heimat*, mais d'en présenter une forme concrète par le biais de la représentation filmique d'expériences quotidiennes. En ce sens, la série permet de concrétiser le phénomène abstrait de la *Heimat*, notamment dans son rapport à la communauté, au territoire et à l'identité. Elle remplit alors une fonction de matérialisation, fonction que Siegfried Kracauer analyse comme étant l'une des fonctions spécifiques du

---

lié à la géographie et à l'histoire de l'Allemagne, qui n'a trouvé son unité qu'en 1871, c'est-à-dire bien tardivement. Jusqu'alors les régions jouaient un rôle très important, que ce soit sous forme de royaume (…) ou encore de principauté. »

[19] La série des *Sissi* comprend 3 films : *Sissi* – 1955 – Ernst Marischka / *Sissi impératrice (Sissi – Die junge Kaiserin)* – 1956 – Ernst Marischka / *Sissi face à son destin (Sissi, Schicksalsjahre einer Kaiserin)* – 1957 – Ernst Marischka.

[20] KAES A., *Deutschlandbilder, op cit.*, p. 18.

[21] REITZ Edgar cité par Anton Kaes, *Ibid.*, p.177 : « Je n'ai pas voulu filmer le terme de « Heimat » comme quelque chose d'abstrait (…), mais j'ai recherché une confrontation pratique à ce terme. » Traduction de l'auteure.

cinéma[22]. La série permet notamment de représenter concrètement la dialectique entre le fait de rester et le fait de partir, et le rapport au territoire propre à la *Heimat.* Cette dialectique est notamment perceptible par le biais des titres des différents épisodes de la série : par exemple « La nostalgie du voyage » *(Fernweh,* épisode 1), « Le centre du monde » *(Die Mitte der Welt,* épisode 2), « Aller et retour » *(Auf und davon und zurück,* épisode 5), « L'Américain » *(Der Amerikaner,* épisode 8), etc.

Les motifs de la Heimat : départ et retour, temps et espace, souvenir et nostalgie

Le personnage central de *Heimat 1* est Maria Simon, née en 1900. Au début de la série, en 1919, elle se marie avec Paul Simon, tandis que le dernier épisode, en 1982, relate ses derniers jours. Maria est le personnage principal de la série : malgré ses velléités de départ, elle ne quitte jamais Schabbach. Elle assiste ainsi au départ et au retour de certains personnages, mais se trouve aussi au centre de la vie communautaire. Elle représente symboliquement l'identité du village. Le village fictif de Schabbach est localisé dans le Hunsrück en Rhénanie, l'une des régions de prédilection des *Heimatfilme,* également région natale de Reitz. Ce village se situe, comme le précise l'un des personnages du film, au « centre du monde », à mi-chemin entre Paris et Berlin, le Pôle Nord et le Pôle Sud. Un des épisodes porte d'ailleurs ce titre.

Autour de Maria, les personnages de *Heimat* sont sans cesse confrontés à des choix par rapport à leur lieu d'origine : doivent-ils y rester, ou bien au contraire le quitter ? Paul, le mari de Maria, quitte Schabbach brusquement en 1927, sans informer personne. La série ne donne jamais de réelles explications sur les motifs de son départ. Cependant son rapport différent au territoire et à l'identité communautaire est souligné en filigrane. Contraint de quitter sa *Heimat* par la guerre, il revient « changé » du front. La série débute d'ailleurs par son retour à Shabbach : la caméra filme son long cheminement jusqu'à la colline surplombant le village, et sa contemplation du clocher représentant sa communauté. De retour chez lui, Paul reprend rapidement son emploi à la forge paternelle, il est réintégré presque immédiatement au travail routinier et mécanique qu'il effectuait avant de partir. Lorsqu'il épouse Maria, celle-ci précise qu'elle l'a choisi car « il est différent ». Il est notamment passionné par le progrès technique et les possibilités de communication qu'il favorise. Au début de la série, il passe une grande

[22] KRACAUER S., *Théorie du film : la rédemption de la réalité matérielle,* Paris, Éditions Flammarion, 2010, p. 423 : « Le film rend visible ce que nous n'avions pas vu […] Nous rédimons littéralement ce monde de sa condition dormante, de son état d'inexistence virtuelle, quand nous nous efforçons d'en faire l'expérience par le truchement de la caméra. »

partie de son temps à bricoler lui-même un poste de radio afin de relier Schabbach au monde extérieur. Paul revient en visite dans le village après la guerre, en 1947, dans un épisode intitulé « l'Américain » : on apprend alors qu'il s'est exilé aux États-Unis où il a fait fortune en fondant une entreprise d'électronique. Il est alors en marge de la communauté, et représente l'Américain « typique », que Maria rejette. Les deux fils de Maria et Paul, Anton et Ernst, quittent également le domicile familial, mais ils demeurent dans la région du Hunsrück tout en épousant des femmes « étrangères » à la communauté. Hermann, le troisième fils de Maria, qu'elle a eu avec un ingénieur des routes, quitte quant à lui Schabbach pour Munich après une dispute avec sa mère. Maria représente ainsi la première génération de femmes de Schabbach à avoir vu tous ses enfants quitter le domicile. Hermann, devenu compositeur, revient temporairement au village pour y enregistrer le son des rossignols : il utilise ensuite ce sifflement qu'il présente comme typique de sa *Heimat,* comme source d'inspiration pour la composition de musique électronique. Son initiative est mal comprise par les habitants de Schabbach qui lui reprochent de dénaturer un son naturel à l'aide de nouvelles technologies.

Au-delà des trajectoires individuelles et de la représentation presque documentaire de la vie quotidienne, la série s'intéresse également au rapport que les individus entretiennent à l'espace et au temps. Elle met notamment en scène l'élargissement des territoires de vie consécutif aux découvertes technologiques. Un épisode de la série se concentre par exemple sur la construction de l'autoroute du Hunsrück sous la période nazie : l'autoroute, en prévision de la guerre, doit favoriser une avancée rapide des troupes allemandes vers l'Ouest. Dans *Heimat 1,* la construction de cette route est surtout traitée par Edgar Reitz à l'échelle communautaire de la ville de Schabbach, et non pas thématisée directement par rapport au nazisme. La construction de la route impacte la *Heimat* à plusieurs niveaux. D'une part, les villageois perçoivent cette construction comme une attaque contre les terres agricoles du village et contre leur vie quotidienne. D'autre part, la construction de la route amène des « étrangers » à Schabbach, notamment l'amant de Maria, Otto, ingénieur des routes qui est renvoyé lorsque les autorités apprennent que sa mère est juive. Enfin, la construction de la route permet également de désenclaver Schabbach, et favorise une ouverture sur le reste du pays. Elle entraîne ainsi une modification du rapport au territoire et à l'espace, ainsi qu'au temps. Alors que le premier plan de *Heimat 1,* en 1919, filme le village depuis la perspective lente d'un oiseau, le dernier plan de la série, en 1982, filme le même village depuis la perspective rapide d'un hélicoptère. Reitz souligne ainsi la mutation de la *Heimat,* remodelée sous l'influence des mutations sociales.

Ainsi, tout au long de *Heimat 1,* Edgar Reitz thématise en filigrane les différents motifs et dimensions de la *Heimat,* en soulignant notamment les aspects nostalgiques, et donc révolus, de cette dernière. Cette dimension à la fois nostalgique et critique différencie *Heimat 1* des autres *Heimatfilme :* la *Heimat,* en 1982, est avant tout un souvenir, une évocation. Dans le même temps, ce traitement souligne son attachement intrinsèque à cette notion et à ses représentations. *Heimat 1* se présente ainsi comme une forme de condensé, une somme des différentes significations rattachées à la notion de *Heimat.* Elle permet notamment d'explorer le rapport à la régionalité, au territoire, à la vie communautaire au quotidien.

En 2013, la dernière série *Heimat 3* d'Edgar Reitz, composée de deux épisodes, introduit un nouveau motif de la *Heimat* en la questionnant sous un angle inversé. Sous-titrée *L'autre Heimat*, et composée de deux parties, « Chronique d'un rêve » et « L'exode », elle se déroule une fois encore à Schabbach, mais dans les années 1840.

Elle met toujours en scène la famille Simon, mais la *Heimat* auquel le titre fait référence ne correspond plus à Schabbach et au Hunsrück mais à une *Heimat* utopique et imaginée, rattachée à un territoire rêvé, à savoir le Brésil comme terre d'exode. Dans les années 1840, les mauvaises récoltes, la famille et la misère poussent en effet de nombreux Rhénans à quitter le Hunsrück pour l'Amérique du Sud. L'ancêtre de Paul Simon, Jacob, aspire à cet exode : son objectif est de quitter l'Allemagne pour un monde nouveau. Reitz propose ici une autre dimension de la *Heimat,* à savoir sa dimension rêvée par le biais de la lecture. Jacob est un des seuls habitants de Schabbach à être alphabétisé, et il consulte de très nombreux livres sur le Brésil, allant jusqu'à apprendre une langue indienne locale.

Ainsi, les mutations sociales redéfinissent le rapport à la communauté et au territoire, puisque *Heimat 3* laisse entrevoir la possibilité d'une autre *Heimat* comme horizon, détaché de son territoire d'origine.

Conclusion

L'approche pluridisciplinaire présentée ici reflète la diversité des facettes des interactions entre communautés et sociétés ; elle témoigne également de la pluralité des processus, non pas linéaires mais complémentaires, de formation, de déconstruction ou de reconstruction des identités. Chacun, à travers ces analyses, aura compris que le processus de construction identitaire est non seulement protéiforme, complexe et circonstanciel, mais aussi subjectif et en constante évolution. Ainsi, le défi que ce volume s'est proposé de relever, à savoir alimenter le débat grâce à des pistes novatrices sans pour autant avancer de discours dogmatique, a amené à reconsidérer les influences des forces extérieures, sociales et sociétales, culturelles et politiques, communautaires et nationales, sur la construction des identités tant individuelles que collectives. C'est aussi l'impact de ces identités sur la formation et la structuration des sociétés qui a été mis en évidence.

Il s'est donc agi de montrer l'évolution des mentalités et des concepts relatifs à cette problématique, comme cela a été présenté dans la première partie de cet ouvrage, puis de s'intéresser à des exemples concrets, par exemple les relations entre migrants, communautés et sociétés d'accueil, pour illustrer le rapport de force que les contacts peuvent engendrer ou l'enrichissement socio-culturel qu'ils peuvent créer. En même temps, les discours, les représentations artistiques (littéraires, cinématographiques, picturales) peuvent refléter, confirmer ou tenter de discréditer la réalité sociale, politique, culturelle – cette réalité si complexe à comprendre. Aussi, les analyses rassemblées dans ce volume ont en commun de proposer un regard particulier qui peut s'appliquer à des phénomènes universels afin de mieux cerner la question des relations entre sociétés et communautés pour expliquer le processus de construction identitaire.

Cette démarche inédite – inédite par la diversité des thèmes abordés, leur pluridisciplinarité et leur complémentarité –, invite à la prise de conscience des difficultés à comprendre l'Autre, à l'accepter dans toutes ses identités. Notre époque se caractérise par des mouvements migratoires de grande ampleur ; la mondialisation et les crises politiques refaçonnent les frontières. Les hommes et femmes doivent s'adapter, souvent rapidement, bon gré mal gré, à des environnements inconnus, hostiles, eux-mêmes en crise. Ainsi, repenser les liens sociétaux qui modèlent les identités collectives et individuelles, revient à se questionner sur le fonctionnement même de nos sociétés dites modernes.

Benedict ANDERSON, dans ses travaux sur la formation des nationalismes notamment en Europe[1], en vient à montrer que les hommes et les femmes peuvent être amenés à penser qu'ils font partie d'une même nation (ou d'une même communauté) sans se connaître. Ils *s'imaginent* des sentiments de solidarité et de partage de valeurs communes, des liens mutuels grâce à leur attachement à une histoire, à une culture, à un territoire qu'ils estiment communs par intérêt et besoin d'identification : ils *s'imaginent* une identité nationale ou communautaire. En fait, la conception avancée par Benedict ANDERSON nous invite à concevoir le processus de construction identitaire comme un processus volontaire et subjectif (conscient ou inconscient), même s'il est soumis à de fortes pressions. Accepter d'évoluer en raison de la présence de l'Autre, c'est accepter de vivre en société.

Les interactions entre sociétés, communautés et individus peuvent imposer la formation de nouvelles identités, en raison de migrations, de guerres civiles, de discrimination, comme certaines des analyses présentées ici l'ont démontré. Mais ces interactions, notamment pour les groupes majoritaires, peuvent aussi servir à renforcer leur pouvoir, à imposer leur identité à l'Autre, comme cela a également été suggéré. Il convient donc de trouver un équilibre entre le respect de l'Autre et le maintien de sa propre identité. Et pour reprendre la proposition formulée par Claude LÉVI-STRAUSS (à savoir se poser les bonnes questions pour faire progresser le débat[2]), c'est en fait les questions que les analyses de ce volume posent sur la reconnaissance des différences de l'Autre, l'acceptation de voir évoluer son identité grâce – ou à cause – des interférences avec l'Autre, qui nous amènent à enrichir la discussion.

[1] ANDERSON Benedict, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londres, Verso, édition révisée, 1983.
[2] Voir la note 1 dans l'introduction.

Table des matières

Introduction 3

Partie I Perspectives théoriques 11

MARIN Luca : « La création des “ethnies” » 13
VIANNA Pedro : « Replis et mutilations identitaires » 21
SAKI Mohamed : « “Diaspora” », métamorphoses d’un terme 35
BENOIT Jean-Louis : « Communautés et sainteté » 49

Partie II Migrations et identités 61

MICHAUD Marie-Christine : « La pan-ethnicité : une mutation des identités aux États-Unis » 63
DUBREIL Catherine : « Les Italiens aux États-Unis et l’*Italian Welfare League* : pour une politique pro- ou anti-assimilationniste ? » 75
SMORAG Pascale : « Les Cubains de Miami aux commandes : de l’exil politique à la gouvernance cubano-américaine » 91
BUTEL Maryse : « Mutation identitaire de la communauté noire durant *The Great Migration* du XX^{e} siècle » 107
CEVALLOS VERA Cindy Helena et Alejandro Roman ANTEQUERA : « L’intégration de l’immigration équatorienne dans l’Espagne récente » 121

Partie III Réalités et représentations 133

MARTINEZ François : « Territoires et héritages dans *Résidente privilégiée* de Maria Casarès » 135
BULTÉ Marie : « La communauté en guerre : guerre civile et essentialisation identitaire dans trois romans africains » 151
GUENNEC Mariannick : « Destruction et reconstruction d’une communauté : l’exemple de *Un mensaje de Rosa* de Quince Duncan » 163

FERNANDEZ VICENTE Maria José : « L'image de l'immigrant espagnol dans l'opinion publique argentine » 177

CHARTAIN Lucile : « *Heimat,* identité et communauté en Allemagne : l'exemple de la série filmique *Heimat* d'Edgar Reitz » 189

Conclusion 201

Ce volume, fruit d'un projet de recherches des laboratoires de sciences sociales et humaines de l'UBS, présente de nouvelles réflexions sur les liens, les influences mutuelles entre individus, communautés et sociétés dans le processus de construction des identités. Tel est le défi à relever.

Ouvert sur des aires géographiques diverses (des Amériques à l'Afrique en passant par l'Europe) et reposant sur une approche pluridisciplinaire, ce volume, qui comprend 3 parties, propose des questionnements inédits sur les interactions possibles entre l'existence de communautés – groupes particuliers et organisés, souvent minoritaires face à une majorité – et les exigences des sociétés, modèles éventuels, dans la construction de leur identité.

Après avoir posé un cadre théorique et redéfini certains concepts clefs associés aux migrations et à la construction identitaire des communautés, le volume présente des cas particuliers puis des représentations possibles des interactions, réelles ou attendues, entre groupes. La société états-unienne, de par son histoire liée à celle de l'immigration, offre un terreau d'analyses privilégié. Toutefois c'est dans leur globalité que ce volume conçoit les relations entre groupes migrants et société au travers d'études sur l'Europe mais également l'Afrique. Les expertises dévoilées ici servent à alimenter le débat non pas en avançant des discours dogmatiques mais en ouvrant de nouvelles pistes de réflexions.

ISBN : 978-2-9522457-3-9