



HAL
open science

Faire le secret

Nicolas Adell

► **To cite this version:**

Nicolas Adell. Faire le secret. Mondes contemporains. Revue d'anthropologie sociale et culturelle, n°5, 2014. halshs-04238919

HAL Id: halshs-04238919

<https://shs.hal.science/halshs-04238919>

Submitted on 12 Oct 2023

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

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

MONDES CONTEMPORAINS

Sommaire

N°5

1^e semestre 2014

FAIRE LE SECRET

Nicolas ADELL

Introduction : faire le secret

p. 3

Nicolas ADELL

Le lieu, le lien, la loi. Registres du secret

p. 11

Magali DEMANGET

La patrimonialisation de l'occulte

*Secret chamanique et écriture en terres mazatèques
(Mexique)*

p. 29

Alexis AVDEEFF

L'envers de la parole divinatoire

*Dévoiler ou taire la destinée dans le cadre
de la consultation astrologique*

en Inde du Sud

p. 53

Yves POURCHER

Pages cachées

Les carnets de Josée Laval

p. 77

VARIA

Régis MEYRAN

*À la croisée des engagements
Une génération d'ethnologues français
dans la décolonisation (1960-1970)*

p. 99

Katia FERSING

*Ethnographie du « crew »
dans le cadre des pratiques de graff illicites*

p. 123

Le n°5 de *Mondes contemporains* a été dirigé par Nicolas ADELL,
Université de Toulouse II – Le Mirail, LISST – Centre
d'anthropologie sociale

Objet-frontière des sciences humaines et sociales, le secret n'a pas manqué, notamment depuis les années 1970, de susciter des rencontres, des confrontations disciplinaires comme en témoigne le numéro que lui a consacré la *Nouvelle Revue de Psychanalyse* en 1976¹. Mais ces rencontres laissaient un goût d'inachevé. Hors du texte de Pierre Nora, l'histoire et la sociologie se sont largement ignorées sur la question jusqu'à la synthèse importante, mais sans trop de continuateurs, de Gérard Vincent (1999) ; de même que l'histoire et la philosophie à l'exception de la discussion, favorisée par l'amitié, entre Pierre Boutang (1973) et Philippe Ariès et qui transparait dans les derniers séminaires de P. Ariès (1993). Et si les rapports entre la psychanalyse, la sociologie et l'anthropologie ont été plus étroits (dès le départ avec les travaux de Jean Jamin, András Zempléni, René Girard entre autres), ils n'ont pas manqué de révéler une évolution dans les manières de se saisir du problème qui signale l'emprise d'une discipline sur la question.

Le numéro de la *Nouvelle Revue de Psychanalyse* se situe d'ailleurs à un point de basculement. L'intérêt pour *l'intérieur* du secret, et donc corrélativement le souci de la divulgation, de la révélation, le goût du *dit du secret* et de ses « sécrétions » l'emportait largement jusque dans les années 1970 (à quelque exceptions notables près : Reinhart Koselleck, Edward Shils notamment). C'est la perspective qui s'est en quelque sorte dégradée dans un genre littéraire, celui des « histoires secrètes » dévoilées que

¹ L'on ne trouvera pas ici un état de l'art concernant le traitement du secret dans les sciences humaines et sociales. Pour un relevé riche des travaux ayant abordé cette question, mais qui mériterait à présent une actualisation et une ouverture comparative aux contextes extra-occidentaux, je renvoie à l'essai bibliographique en ligne de Jean-Pierre Cavaillé (2012).

nos sociétés de la transparence ont particulièrement favorisées. Et la psychanalyse a sans doute joué un rôle considérable dans la structuration de ce type d'approche. De même, la transformation de cet intérêt, à partir du milieu des années 1970, en celui qui privilégie l'étude des *contours* du secret, les manières de taire, les « lois du silence » (Jamin 1977), les relations qu'instaure le secret, attestent l'impact neuf de la perspective anthropologique. Cette structuration du champ par l'anthropologie s'est renforcée dans les années 1980 et 1990, notamment grâce aux apports consistants de Beryl Bellman (1984), Gilbert Herdt (1990 ; 2003) et Michael Taussig (1999).

À l'heure actuelle, les menaces qui pèsent sur les approches anthropologiques de la question du secret consistent en deux réductions abusives du problème qui mènent à des impasses. La première conduit à aplatir le « problème » du secret autour d'une confrontation entre son contenu, considéré comme de plus en plus insignifiant, et sa forme (la situation qu'il crée et le jeu d'acteurs qu'il suscite), de plus en plus auto-suffisante. Cela conduit à négliger le fait que la matière secrète importe toujours aux acteurs et que la surprise feinte de la découverte d'un contenu déjà su n'implique pas son insignifiance. D'autre part, seconde réduction, le secret a largement été replié, à partir de la question du dit et du dire, sur une autre confrontation : celle qui a lieu entre le silence et la parole. Cela a fait perdre de vue, dans un grand nombre de cas, l'action et la dynamique plus générales du secret : dévoiler n'est pas que dire, tandis que cacher ne se résume pas à taire. La langue ici nous trahit. « Être » dans le secret ou « avoir » un secret nous ont rendus sensibles à la saisie du secret comme objet ou comme état alors qu'il est fondamentalement un processus toujours en voie de se faire et de se défaire.

« Faire le secret » donc². La perspective adoptée dans ce dossier conduira à préciser les ingrédients généraux de ce « faire »

2 En référence à, mais aussi pour se démarquer d'un numéro récent de la revue *Modernités* (2001, n°14) dirigé par Dominique Rabaté autour d'une thématique intitulée « Dire le secret ».

nécessairement socialisé dans des contextes singuliers. La confrontation de situations diverses comme le souci de rendre compte de l'historicité des phénomènes décrits fondent la démarche suivie pour restituer tout à la fois une formule du secret et les multiples recettes locales auxquelles elle se prête.

C'est à la mise en évidence de ces ingrédients généraux du secret, puis à leur mise en œuvre dans le cadre des sociétés occidentales que je m'attèle dans une perspective d'anthropologie historique. L'examen de différentes situations de secret et leur confrontation font apparaître la nécessité de la présence ou de la mise en jeu de trois dimensions : le *lieu*, le *lien*, la *loi*. Ces trois registres fondamentaux du secret constituent en quelque sorte une figure transhistorique du secret, et dans une certaine mesure transculturelle, mais une figure souple, se déformant au gré des contextes spécifiques qui élèvent, selon les intentions recherchées et les situations, l'une ou l'autre des dimensions au rang de registre structurant. Mais il y a plus. En effet, au sein des sociétés occidentales, derrière la diversité des formes du secret se dessine un mouvement que semble rythmer une rupture entre un *secret ancien* et un *secret moderne*. Dans le secret ancien, la modalité du lieu, c'est l'extérieur. Les secrets sont toujours ailleurs. Ainsi, « défaire » le secret (qui nous indique également les moyens de sa fabrique ; mais le secret ancien se montre prioritairement sous l'angle d'un « défaire ») sera créer un « monde sans dehors » (M. Blanchot) où tout signifie. C'est à la quête d'un tel type de monde que se sont consacrés les pythagoriciens. Ainsi, les liens qu'impose ce secret ancien sont ceux qui unissent les événements en formant des séries causales ou analogiques. Au « monde sans dehors » correspond la « vie sans hasard » à l'élucidation de laquelle les spécialistes du secret ancien (les sectes pythagoriciennes, les maîtres de la divination) ont consacré leurs existences.

L'article avance ensuite une série de propositions pour tâcher d'expliquer le passage au *secret moderne*, dans lequel on se reconnaît plus spontanément, celui dont Georg Simmel (1996) a particulièrement traité dans son fameux essai inaugural. La modalité du lieu devient l'intérieur et l'enfouissement, modalité renforcée par

la pression exigeante de la transparence et des dévoilements que réclame la modernité. Aussi, le secret moderne est-il sujet à des opérations d'enfouissement, puis de percement auxquelles le secret ancien ne se prêtait pas nécessairement³. Enfin, le secret moderne concerne fondamentalement des liens entre les individus ; il est la forme positive des relations interindividuelles (c'est l'argument central de G. Simmel) alors que les liens interpersonnels créés selon l'ancienne formule du secret ne l'étaient qu'en creux, effet secondaire de la quête principale du secret des choses.

Dans chacun de ces régimes (secret ancien / secret moderne), il est possible de distinguer deux grandes formes sociales d'exercice du secret, complémentaires et largement co-présentes, et qui sont des entrées analytiques permettant de montrer le secret en action. Il existe en effet des *secrets de cercle* et des *secrets de lignée*⁴, distinction qui ne recouvre pas le partage entre un secret ancien et un secret moderne, ce qu'établissent parfaitement les différentes études de cas. Des *secrets de cercle* en premier lieu. Ce sont ceux qui, dans le service rendu à la manifestation d'identités collectives (mais qui n'ont pas nécessairement besoin d'atteindre le niveau de la société secrète), organisent l'écheveau des relations sociales, l'épaississent et, d'une certaine façon, rendent ces relations plus sensibles en les élevant hors de la gangue de l'ordinaire qui les enveloppe au quotidien. Magali Demanget, à partir d'une ethnographie des pratiques chamaniques et de leur spectaculatisation organisée en pays mazatèque (État de Oaxaca, Mexique), insiste sur ces « secrets ouverts » chers à Goethe (*offenes Geheimnis*), secrets visibles, secrets sans retrait. En effet, les pratiques et les savoirs secrets des chamans sont aujourd'hui mobilisés par les minorités comme des marqueurs visibles de leur différence ethnique. Ils sont le support d'un tourisme culturel, objet

3 On comprend dès lors l'intérêt de la *Nouvelle Revue de Psychanalyse* en 1976. L'opération psychanalytique est à mes yeux la manifestation la plus aboutie du registre moderne du secret.

4 En référence à Christian Jacob (2007).

d'une exhibition sans précédent, alors qu'ils s'étaient maintenus dans l'ombre des interdits de l'Église durant la période coloniale comme une ressource culturelle défensive partagée par un très petit nombre d'individus. Or, le chamanisme mazatèque, surtout le si important usage rituel des champignons sacrés, a été la cible d'une brusque révélation dans les années 1960 à partir du récit autobiographique d'une chamane, Maria Sabina, devenue aujourd'hui, et de manière paradoxale au vu de sa trahison, un emblème de la culture mazatèque au même titre que les champignons sacrés. Les effets d'une révélation sont toujours imprévisibles. Même dans le cas extrême où il est devenu un produit d'appel et un argument touristique, quelque chose du secret ne disparaît pas. L'on continue de s'en réclamer. Il y a un reste qui résiste et signale cette manière esthétique et ostentatoire nouvelle, chargée de la modernité évoquée ci-dessus, de « faire le secret ».

Dans un autre contexte, non confronté à ces situations d'exhibition culturelle justiciables d'une emblématique, Alexis Avdeeff expose la permanence des façons « anciennes » de faire le secret, mêlant étroitement le cercle et la lignée, à propos d'une communauté d'astrologues et médecins indiens, les Valluvar. Il s'agit de l'une des nombreuses communautés composant la société intouchable du Tamil Nadu (on en dénombre 76 officiellement répertoriées dans cet État). Mais les Valluvar forment un cas à part. Car si généralement les Intouchables sont préposés aux tâches considérées comme étant les plus « polluantes » par la société hindoue, telles que la cordonnerie, le tannage, le fossoyage, ou encore le tri et la collecte des ordures, les tâches qui incombent à la communauté Valluvar sont, elles, d'ordres sacerdotal (*purōkitattuvam*), divinatoire (*cōciyam*), ou encore médical (*maruttuvam* ou *vaittiyam*) et ne sont dès lors pas considérées comme « polluantes », bien au contraire. Ils sont les « Brahmanes des Intouchables », dotés d'une très grande réputation surtout dans le domaine de l'astrologie et de la divination, registres essentiels du secret « ancien ». Alexis Avdeeff démontre la manière dont le secret permet aux Valluvar de résoudre, en l'exprimant, en la dramatisant, cette tension qui les caractérise, eux qui conjoignent les propriétés des hautes castes et

l'appartenance aux basses castes. Et c'est en tant qu'êtres doubles, et dès lors en tant que spécialistes de la médiation, que les Valluvar sont chargés de secrets qui servent à dessiner ces frontières, ces ruptures qu'il est possible d'examiner dans trois registres au sein desquels, chez eux, le secret est fait : la pratique et la consultation astrologiques ; la transmission de la « science sacrée » ; le langage et la communication, les Valluvar étant qualifiés de « maîtres de la parole », qualité que manifestent aussi bien une parole qui fait advenir (« ce que disent les Valluvar se réalise ») qu'un savoir taire pour lesquels ils sont réputés et craints.

À ces secrets hautement *structurants*, qui donnent une consistance à des collectifs par la production d'une intimité culturelle (dans le cas du chamanisme mazatèque) ou par la manifestation de compétences spécifiques inégalement distribuées dans l'ensemble de la société (les compétences divinatoires et la parole puissante des Valluvar), font pendant des secrets pour soi, *enveloppants*. Des secrets qui créent la coupure sans pour autant contribuer à l'organisation ou au fonctionnement du monde ainsi mis à part. Des secrets qui ne sont pas nécessairement exposés comme « secrets ». Car, enfin, « faire le secret » est aussi une question de posture de recherche, un point de vue. Ce qui « fait le secret » est, au même titre que les pratiques singulières d'une communauté ou les silences d'un individu, la confrontation d'un chercheur avec une réalité qui lui échappe et qu'il essaie de reconstituer. Une fois encore, le secret n'est pas la qualité d'une chose en soi ; il est nécessairement relationnel, se manifestant dans le surgissement d'obstacles (intellectuels, sensibles, affectifs, empiriques, etc.) qui le *font* advenir. Yves Pourcher rend compte de cette dimension en nous restituant la manière dont les secrets du monde de Josée Laval, la fille de Pierre, sont fabriqués dans le geste même de l'ethnologue qui, en cherchant à les défaire, les institue. Et cette institution *affecte* en retour le chercheur dans la mesure où se crée un lien complexe entre la figure désirée, le monde retrouvé et les carnets qui en sont tout à la fois la clé et le verrou. Loin d'être marginale, la situation que décrit Yves Pourcher est récurrente et imprègne, à des degrés divers, toute rencontre entre un chercheur,

un ethnologue en particulier, et son objet de recherche. Mais, généralement, cette situation est refroidie ou ignorée pour les besoins du déploiement de la raison objective, ou en raison d'une incapacité à la décrire correctement (à moins qu'il ne s'agisse d'un sentiment d'illégitimité ?).

L'auteur de l'article qui clôt le dossier comble cette lacune et montre les vertus d'une « description dense » des obstacles qui jalonnent toute recherche. Ces verrous épaississent toute entreprise intellectuelle de secrets dont les uns sont construits pour faire l'objet d'une révélation, tandis que d'autres, tels ces rendez-vous mystérieux notés par Josée Laval, resteront à jamais scellés, c'est-à-dire qu'ils autorisent tous les contenus et s'offrent à la libre interprétation du lecteur, qu'il soit le chercheur, l'ami, ou l'époux. Vertige des foisonnements dont les textes de ce dossier cherchent à donner un aperçu.

Nicolas ADELL
Université de Toulouse II – Le Mirail
LISST – Centre d'anthropologie sociale

*

Bibliographie

- ARIES Philippe, 1993 [1978], « Le secret », in Philippe Ariès, *Essais de mémoire*, Paris, Editions du Seuil : 29-43.
- BELLMAN Beryl L., 1984, *The language of secrecy. Symbols and metaphors in Poro ritual*, New Brunswick, Rutgers University Press.
- BOUTANG Pierre, 1973, *Ontologie du secret*, Paris, PUF.
- CAVILLE Jean-Pierre, 2012, « Bibliographie : Mensonge, tromperie, simulation et dissimulation », *Les Dossiers du Grihl* [En ligne], mis en ligne le 20 octobre 2012, consulté le 30 avril 2014.
URL : <http://dossiersgrihl.revues.org/2103>
- GIRARD René, 1972, *La violence et le sacré*. Paris, Grasset.

- HERDT Gilbert, 1990, « Secret societies and secret collectives », *Oceania*, vol. 60, n°4 : 360-381.
— 2003, *Secrecy and cultural reality. Utopian ideologies of the New Guinean Men's House*, Madison, University of Michigan Press.
- JAMIN Jean, 1977, *Les lois du silence. Essai sur la fonction sociale du secret*, Paris, Maspéro.
- JACOB Christian, 2007, « Le cercle et la lignée », in Christian Jacob (dir.), *Lieux de savoir*, vol. 1 : *Espaces et communautés*, Paris, Albin Michel : 125-133.
- NORA Pierre, 1976, « Simmel, le mot de passe », *Nouvelle Revue de psychanalyse*, n°14 : 307-312.
- SIMMEL Georg, 1996 [1908], *Secret et sociétés secrètes*, Paris, Circé.
- TAUSSIG Michael, 1999, *Defacement. Public Secrecy and the Labor of the Negative*, Stanford, Stanford Univeristy Press.
- VINCENT Gérard, 1999 [1985], « Une histoire du secret ? », in Philippe Ariès et Georges Duby (éd.), *Histoire de la vie privée*, vol. 5 : *De la première guerre mondiale à nos jours*, Paris, Editions du Seuil : 133-350.
- ZEMPLANI Andras, 1976, « La chaîne du secret », *Nouvelle Revue de psychanalyse*, n°14 : 313-324.



LE LIEU, LE LIEN, LA LOI. REGISTRES DU SECRET

Nicolas ADELL

Résumé - L'article propose une grille analytique des situations de mise en œuvre du secret qui permet d'avancer des propositions dans deux directions. D'une part, l'auteur suggère que tout secret est la combinaison de trois ingrédients : le lieu, le lien, la loi dont l'importance relative varie selon les contextes. D'autre part, cette nouvelle perspective permet de souligner une rupture inaperçue dans les manières de « faire le secret » (et de le percevoir) au sein des sociétés occidentales qui permet de distinguer entre « secret ancien » et « secret moderne ».

Abstract - The article proposes an analytical frame of situations of secrecy. This frame allows us to make proposals in two directions. On the one hand, the author suggests that any secret is a combination of three ingredients: the place, the link, the rule whose relative importance changes in different contexts. On the other hand, this new perspective allows us to emphasize an unnoticed break in the ways of « doing the secret » (and of perceiving it) in western societies that helps to distinguish between « ancient secret » and « modern secret ».

*

Parmi les *Lettres de mon moulin*, il en est une qu'Alphonse Daudet a intitulée « Le secret de maître Cornille ». Le récit évoque la fin d'une époque, celle des moulins à vent et des artisans meuniers. Daudet met en scène l'installation dans un village de meuniers près de Tarascon d'une minoterie à vapeur par des industriels parisiens. Dès lors, tous les moulins de la région cessent progressivement leur activité car les paysans apportent leur récolte à la minoterie, plus efficace et plus rapide. Mais un moulin continue de tourner, celui d'un certain maître Cornille. Celui-ci, d'abord rendu fou par l'arrivée de la



minoterie, s'était fait mendiant et enragé, hurlant contre l'entreprise. Un jour il disparaît, retiré dans son moulin qui se remet à fonctionner. Les villageois, et les propriétaires de la minoterie, assistent alors au manège quotidien de Cornille qui fait transporter à son âne des sacs de farine dont l'origine du blé reste un mystère. Le secret du moulin épaissit, d'autant que maître Cornille en interdit l'accès. Chaque villageois développe alors sa théorie concernant le fonctionnement du moulin. Finalement, la petite-fille de Cornille et son amoureux, venus lui demander la permission de se marier, entrent dans le moulin scellé, qui était devenu pour la jeunesse un objet de conquête et de défi. Au lieu des sacs de blé attendus, ils découvrent un sac crevé d'où s'échappe du mauvais plâtre et une meule qui tourne à vide. Le théâtre du moulin est révélé, qui permet une inversion des regards et des valeurs. Cornille, qui était devenu le fou, l'exclu, le paria – il avait fait partir sa petite-fille et lui refusait le mariage, signe puissant de la rupture des liens –, est alors transformé par la communauté villageoise en héros de la résistance des moulins, en gardien de la coutume et de la tradition.

Aussi prosaïque qu'il soit, le récit n'en synthétise pas moins les grands thèmes que le problème du secret suggère. Il anticipe par ailleurs, comme souvent la littérature vis-à-vis des sciences sociales, les critiques portées à l'encontre des questionnements naïfs et spontanés concernant le *contenu* du secret. Or, comme dans le cas du secret de maître Cornille qui révèle un moulin vide (le secret, c'est qu'il n'y a rien), la plupart des travaux ont noté, au moins depuis les textes pionniers de Georg Simmel pour la sociologie ou de Martin Gusinde pour l'anthropologie¹, que l'examen des contenus du secret ne fait que révéler leur faiblesse ou leur vacuité : soit les « secrets » sont dérisoires, soit ils sont connus de beaucoup plus de personnes que leurs détenteurs légitimes mais un accord tacite a lieu pour que soit affiché un théâtre de l'ignorance.

1 G. Simmel 1996 [1908] ; M. Gusinde 1982 [1931].

L'on mettait dès lors l'accent, presque mécaniquement, sur le fait que le secret n'importe que par les relations qu'il institue, par le pouvoir qu'il a d'ordonner et d'organiser des groupes humains, de la plus informelle relation entre deux individus (G. Simmel 1996 [1908], L. Marin 1988) jusqu'aux sociétés secrètes étudiées par les anthropologues (de M. Gusinde pour la Terre de Feu jusqu'aux travaux des africanistes et des océanistes²) en passant par la place du secret dans la modernité (E. Shils 1956 ; M. Bell 2007). L'intérêt porté à cette « fonction sociale du secret » (J. Jamin 1977) explique en grande partie les raisons qui ont conduit la plupart des anthropologues à considérer le secret dans le rapport qu'il entretient avec ce grand instituteur de relations sociales qu'est la langue³.

Il était alors essentiel d'insister sur et de travailler spécifiquement cette propriété qu'a le secret d'élaborer, et en même temps de réfléchir la structure sociale. Cet intérêt pour les *effets* du secret (que produit un *effet de secret* au sein d'un collectif ?) a conduit à la production de typologies très utiles (entre sociétés secrètes et « à secrets » ; entre secret ouvert et secret fermé ; entre secret public et secret privé, etc.) mais qui tendaient à « chosifier » le secret. Or, comme Louis Marin (1988 : 63) l'avait bien noté, les secrets ne sont pas des choses. Ils consistent en des expériences, ce qui fait qu'on peut les savoir sans en être. Aussi, tâcher de rendre compte des « cadres de l'expérience » du secret me semble un programme intellectuel tout aussi important que ceux qui ont permis d'en analyser les conséquences. Et c'est à titre tout à fait programmatique que je voudrais suggérer ici quelques pistes décrivant des moyens-cadres pour faire le secret, soit un répertoire de situations, ou, mieux, une sorte de liste des ingrédients. Ceux-ci mis ensemble hors de tout contexte ne donneraient lieu à aucune forme pré-déterminée

2 Je pense notamment aux études de J. Jamin (1977), B. Bellmann (1984) et J. Bonhomme (2006) pour l'Afrique ; à ceux de G. Herdt (2003) pour la Nouvelle-Guinée.

3 Depuis les travaux sur les langues secrètes (pensons au texte important de Michel Leiris [1948]) jusqu'aux approches pragmatiques qui ne sont pas sans filiation avec le renouveau de la linguistique dans les années 1960 et 1970.

mais fournissent un « cadrage d'expérience » suffisamment contraint pour que tout individu, dans une société donnée, y reconnaisse le goût, la texture et la couleur de la formule du secret.

Le triangle du secret

Parmi ces ingrédients, trois m'ont apparu essentiels car ils semblent stables – toute situation de secret les contient à des dosages différents – et, surtout, l'observation des variations qu'ils présentent permet de décrire le sens d'une évolution quant aux formes et enjeux du secret dans nos sociétés, ce qui n'est pas sans conditionner notre appréciation, elle-même changeante dès lors, de la place du secret chez les « autres ».

Faire le secret consiste ainsi en trois opérations fondamentales : faire un *lieu* (par un geste de séparation, de mise à l'écart) ; faire un *lien* (par la création ou la révélation de relations d'une intensité supérieure à celles de la vie ordinaire⁴) ; faire ou énoncer des *lois*, des règles qui donnent leur sens et leur fonction aux nouveaux lieux et aux nouveaux liens en proposant une autre lecture du monde. La fabrication du secret de maître Cornille obéit à cette recette. Son moulin, désormais unique et chargé du mystère de la production de la farine, devient littéralement un lieu nouveau, une *terra incognita* que façonne et accentue la rhétorique de la conquête et de la découverte pour les jeunes villageois. Et la découverte en question est en fait la révélation d'un lien social, puissant mais dissimulé jusque là derrière son exact contraire (la folie, la marginalité), à la communauté villageoise dont il devient le héros. Héros de l'attachement à la coutume, aux traditions, héros de la résistance à la mécanisation et à l'étranger, héros qui énonce par son comportement les piliers de l'identité traditionnelle : le métier, le

⁴ Intensité supérieure qui se mesure, en négatif, dans les effets manifestes de la rupture des liens forgés dans le secret : peur de la trahison, drame de la séparation, etc. Il importe peu que ces sentiments soient joués ou non, « vrais » ou « faux ». Ils sont adéquats à la situation.

village / le local, la famille. Le métier, débarrassé de ses fonctions économiques, est ainsi explicité dans sa fonction existentielle (Cornille le « joue » pour continuer d'exister) ; du fou qui investit les rues au meunier secret, c'est une même lutte contre le Parisien et la défense du local qui est menée, une même fonction de héros / héraut qui est assumée (d'abord bruyante et démonstrative, ensuite silencieuse et cachée) ; la famille, enfin, est ici confondue avec la communauté villageoise non au plan métaphorique mais au premier degré ce que traduit l'interdiction formulée par Cornille à sa petite-fille de se marier avec l'un des jeunes du village. Lue comme un retrait, l'attitude se révélera en fait comme la souffrance d'une trop grande proximité.

Ces ingrédients – le lieu, le lien, la loi – fonctionnent dans un très grand nombre de sociétés. Mais ils se manifestent avec la plus grande clarté dans le cas des communautés initiatiques, occidentales et extra-occidentales, comme si en prenant la forme d'une institution le secret contribuait à iriser sa composition. Il n'est pas le lieu ici de multiplier les situations ethnographiques, nombreuses, à même d'illustrer ce point⁵. Mais je tiens à souligner un cas, extra-occidental, où ce triangle du secret atteint un niveau d'explicitation assez rare. Il s'agit des Baga d'Afrique de l'Ouest⁶ qui sont connus, notamment depuis les travaux de Denise Paulme, pour leur organisation en sociétés initiatiques. Ces sociétés sont gouvernées par un principe de secret qui concerne non seulement les rituels et les masques, mais aussi l'ensemble des savoirs et des pratiques qui les traversent et les mettent en action. Or, chez ces Baga (ceux de République de Guinée), il existe un mot pour désigner ce principe du secret : *tolum* (D. Berliner 2008 : 112-113). Il s'agit d'un terme polysémique, très difficile à traduire, mais référant tout à la fois un *lieu* (la forêt sacrée où l'initiation se déroule), la *loi* qui punit les traîtres (« On égorgeait les gens qui révélaient les secrets. C'est ça,

5 Les contributions réunies dans ce numéro présentent déjà une certaine diversité de cas.

6 Je m'appuie ici sur les données et les analyses de D. Berliner (2008).

tolum ! », raconte un ancien à l'ethnologue ; *ibid.* : 113), et le *lien* noué dans l'initiation, lien qui unit les personnes dans la peur et la fascination du secret.

Mais ces trois côtés du triangle sont loin d'avoir toujours les mêmes dimensions. La figure du secret ne présente pas forcément dans tous les contextes la même géométrie, ce qui peut fournir le principe d'une nouvelle élaboration typologique dont le noyau pourrait être le suivant. D'un côté, le secret grandiose, repérable facilement, qui est celui qui forme un beau triangle équilibré entre le lieu, le lien et la loi. Secret des Baga, secret des sociétés initiatiques d'ici (compagnonnage, franc-maçonnerie) et d'ailleurs où l'on trouve des *espaces réservés* (la forêt, la hutte, la chambre initiatique), des *liens d'initiation* qui doublent ceux de la communauté ordinaire façonnés dans un parrainage, par une nouvelle langue souvent qui peut consister en un idiome neuf qui ayant la sonorité d'une langue autre (P. Boyer 1980) ou en l'usage d'une nouvelle rhétorique où des mots connus prennent un sens nouveau ou supplémentaire. Alors, *des règles et des lois* sont dévoilées : les esprits sont en fait des hommes ; les femmes détenaient le pouvoir avant que les hommes ne s'en emparent. En compagnonnage, c'est au moment de l'initiation que la Grande Règle, celle qui contient les « secrets de fabrication » d'un compagnon (soit, la procédure initiatique), est montrée (N. Adell 2008 : 166-172). Et c'est une telle forme du secret que l'on retrouve dans ces espaces justement nommés « cabinets à secrets » au XVIII^e siècle : des lieux dont l'acoustique particulière fait que deux personnes situées aux extrémités de la pièce peuvent se parler en étant loin sans que ceux qui se trouveraient dans l'intervalle ne les entendent. On retrouve là parfaitement l'association d'un lieu spécifique, d'un lien particulier entre des individus et la découverte d'une loi (ici celle d'une architecture singulière).

Mais, d'un autre côté, la figure du secret peut présenter des angles endommagés, ou moins saillants, un côté tendant à s'imposer. Tantôt, le lien l'emporte. C'est le cas au sein de ces petites formations informelles que sont le cercle d'amis ou l'entre-

soi de la famille qui peuvent aller jusqu'à reprendre les grands outils qui font le secret comme Jean et Paul, les jumeaux des *Météores* de Michel Tournier (1975) qui s'inventent justement ce signe du lien, une langue connue d'eux seuls, cryptophasie extrême ici (*ibid.* : 75) qui ne fait qu'accentuer les propriétés de toute rhétorique de cercle. Parfois, le lieu occupe le premier plan. C'est le cas général des hétérotopies qui contiennent le secret de la réduction du monde (ce qui permet d'en mieux saisir les lois d'agencement) et offrent un refuge (la chambre, la bibliothèque, le bateau, etc.). Enfin, le côté de la loi s'impose dans ces secrets de domaines et qui désignent les grandes règles de fonctionnement d'un principe ou d'un champ : secrets de la matière, de la vie, de l'amour, du pouvoir.

La formule du secret

Apprécier les choses à partir du lieu, du lien, de la loi permet de donner un autre relief à un certain nombre d'autres phénomènes attachés au secret. Le fait, par exemple, que pour accéder à un secret, une clé doit apparaître. Et il faudrait immédiatement aller plus loin. Car il n'y a pas d'abord un secret, puis une clé qui le délivre et le découvre. Les deux éléments sont concomitants : faire le secret, c'est produire un verrou et la clé qui lui correspond. Chez les compagnons du Tour de France, ce qui fait le secret de la Grande Règle, ou des registres de présence aux assemblées, c'est d'abord leur « mise en boîte », c'est-à-dire leur conservation dans des coffres à serrure, parfois extrêmement élaborés (trois clés différentes, possédées par des personnes différentes, pouvaient être nécessaires à l'ouverture de la « boîte »). C'est également la leçon des contes populaires où des clés (magiques, sanglantes, dorées, etc.) sont le *signe* du secret⁷. On se plait souvent à souligner le

⁷ La clé peut également être allégorique comme dans le cas de ces « romans à clé » qui se développent aux XVIIIe et XIXe siècles, à une période où justement la logique du secret prend en Occident une autre dimension (cf. *infra* ; et pour la mise en contexte de cette littérature, lire E. Bannett 2005).

caractère paradoxal du secret qui fait que pour exister il ne doit pas être totalement tu, que la révélation et la transmission lui sont nécessaires. Mais le paradoxe n'existe en fait qu'à la condition de supposer que le secret impose la fermeture forte et l'hermétisme, alors que le constat de la concomitance de la clé ne peut que nous inciter à penser que la *fragilité* fait partie de la composition même du secret. Ce n'est ni son envers, ni sa menace, ni sa faiblesse, mais le principe de sa constitution (de la même façon que l'on dit de certaines personnes qu'elles sont de faible constitution).

Mais la nécessité de la production d'une clé (qui peut être trouvée, mais est le plus souvent subtilisée, gagnée, transmise, etc.) rappelle que l'une des formes privilégiées du lien à examiner pour travailler la question du secret est la relation maître / disciple. D'ailleurs, le visage mythique du secret et de la clé, ensemble confondus, a longtemps été, dans les sociétés européennes, celui d'un maître, le précepteur de Dionysos : le satyre Silène révélant aux deux jeunes bergers qui l'avaient capturé, d'après Virgile dans la sixième des *Bucoliques*, « les secrets de la naissance du monde ». Et, par extension, on appelait « silène » tout être ou objet qui, sous une apparence monstrueuse, facétieuse ou mystérieuse, renfermait quelque chose de précieux (un savoir, un remède, etc.) dans l'Antiquité et au moins jusqu'à la Renaissance. C'est à un silène que Socrate est comparé dans le *Banquet* de Platon ; et Rabelais (1994 : 56) reprend le mot pour désigner son œuvre dès le prologue de *Gargantua*.

Le lieu, le lien, la loi ; la formule du secret. Mais comment cette formule prend-t-elle place dans un contexte précis ? Et, surtout, à quel prix la retrouve-t-on dans des situations aussi différentes que la Grèce ancienne, l'Afrique de l'Ouest contemporaine, la Terre de Feu du début du XX^e siècle, et l'Europe moderne et contemporaine ?

C'est en fait dans l'examen et la confrontation de ces différents contextes que le véritable paradoxe du secret se déclare. En effet, tandis que l'on considérait l'institution du secret comme relevant de formes anciennes ou exotiques (dont la société secrète

était la figure essentielle), en somme le signe de l'archaïsme, l'on notait parallèlement qu'il n'y avait jamais eu autant d'intérêt pour le secret (ni, d'ailleurs, autant de sociétés secrètes) que dans nos sociétés contemporaines à tous ses niveaux, depuis les secrets d'État jusqu'aux secrets de chacun. Le fait d'avoir des secrets est sans doute l'une des choses les mieux partagées au monde.

Sous des formulations très différentes, ce paradoxe a largement été résolu de la manière suivante. Chez « Eux » (donc, tous ceux qui ne relèvent pas pleinement de *notre* modernité : les Grecs de l'Antiquité, les Baga, les paysans médiévaux, les Francs-Maçons actuels dans leurs initiations), le secret serait motivé de façon négative. Il servirait à cacher les ressorts de l'autorité, à instaurer de la hiérarchie, de la domination (sur un sexe, sur une communauté, sur un territoire, sur le monde même dans le fantasme du « complot judéo-maçonnique »). En somme, le secret crée ou renforce les inégalités. Inversement, chez « Nous », l'intérêt pour le secret serait motivé par le souci du Bien, l'égalité dans le droit à la vie privée qui se heurte à la volonté de transparence et au « droit de savoir ».

Cette solution présente l'avantage d'expliquer cette bizarrerie apparente qui fait que les sociétés du secret (anciennes) ont moins de secrets que les sociétés de la transparence car ces dernières traquent certains secrets tout en garantissant juridiquement la préservation d'autres. Mais de ce point de vue l'on pourrait immédiatement suggérer un autre type d'explication, qui se passe de l'évocation morale et ethnocentrique de l'opposition entre le souci d'égalité et le renforcement des inégalités. En effet, chez « Eux » (pour conserver provisoirement ce contraste trop massif), faire le secret consiste en une opération très visible et sensible. Pour manifester un retrait ou une mise à l'écart, on part et les lieux du secret sont de véritables étendues : la forêt, le château, l'île. Or, « Nous » (les sociétés occidentales modernes) bénéficierions à ce niveau d'une formidable augmentation des possibilités de retrait grâce à des lieux qui n'impliquent pas nécessairement des « grands départs » : la chambre, le journal intime, le livre, le coffre. Et une telle approche, par le sensible, rend immédiatement évident le fait

que l'opposition massive ne tient pas et qu'elle doit être considérablement affinée (par une anthropologie comparée de la forme et de l'idée « coffre » par exemple). Mais elle invite à penser en même temps qu'il existe quelque chose comme une rupture, au moins du point de vue des sociétés occidentales, quant à la place que le secret occupe et au rôle qu'il remplit dans la vie sociale ; une rupture que l'on peut décrire comme une transformation des ingrédients qui le composent : nouveaux lieux, nouveaux liens, nouvelles lois. Une rupture qui ne fait pas le départ entre deux types de sociétés, mais entre deux formulations du secret. Qualifions-les d'ancienne et de moderne, pour simplifier d'une part, et d'autre part pour suivre une piste ouverte par Jürgen Habermas (1988) dans son analyse socio-historique de l'espace public.

Le secret ancien

Il m'a semblé que la formule ancienne du secret, qui court jusqu'à l'âge classique, était particulièrement bien représentée dans l'organisation des sectes pythagoriciennes. Pythagore avait en effet constitué des groupes qui « faisaient le secret » et qui étaient nettement moins structurés que ceux que l'on pouvait trouver dans d'autres mouvements comme les mystères d'Eleusis ou le dionysisme. C'était en quelque sorte un degré zéro de la société à secrets, où l'on retrouve un certain nombre des procédés de fabrication que l'on a pu noter plus haut. L'enseignement (on retrouve le lien fondamental maître – disciple) était exclusivement oral et une règle du silence concernant son contenu était respectée selon Porphyre⁸. Un rideau séparait, dans le lieu d'enseignement, Pythagore et les initiés (les « ésotériques ») des autres disciples (les « exotériques »). Mais, parallèlement à l'observance de ces règles de silence et de stricte séparation, les pythagoriciens devaient obéir, vis-à-vis du maître et vis-à-vis d'eux-mêmes, aux lois du tout dire et du tout mêler.

⁸ *Vie de Pythagore*, 18-19.

Ils avaient par exemple à s'astreindre quotidiennement à récapituler les événements survenus dans leur journée dans l'espoir d'identifier, par une telle ruminantion de la multitude, des lois qui régleraient leur vie et le monde. Et la découverte de ces lois permettrait d'atteindre une certaine immortalité par la conjonction des commencements et des fins (J.-P. Vernant 2007 [1965] : 352-353). Cet état d'esprit se chargeait de la conviction que tout ce qui survient a un sens ; tout est signe. Faire le secret, c'est défaire le signe, opérer une traduction (du passage d'un animal, d'une émotion ressentie, d'une rencontre, d'un éternuement, etc.) dans un code unique où se dégageront des correspondances. Pour les pythagoriciens, les nombres fourniront la matière de ce code.

Il y a là un constat très important. Car cette fonction associée au secret qui consiste à dire les éléments d'un domaine (par exemple les émotions ou la musique) dans un autre (les mathématiques), à faire le « changement de signe » comme disait André Breton, permet de souligner la nature profondément symbolique du secret ancien ou, plus exactement, de mettre en évidence le fait que la configuration du secret ancien rend saillante la dimension symbolique de la vie sociale.

On cerne bien dès lors le type de loi, de lien, de lieu qui se dégagent de cette formule ancienne. Les lois à produire sont celles, extérieures aux hommes et supra-mondaines, qui gouvernent le monde et la vie. Le lieu du secret sera de ce fait le dehors, indéfini et inaccessible, là justement où le hasard s'ordonne (ce que contient notamment la racine *fas* indo-européenne, comme l'ont montré, entre autres, Georges Dumézil et Emile Benveniste, et qui dénote le destin, la loi divine, la parole dépersonnalisée⁹). Aussi, les liens que ce secret ancien établit sont ceux qui existent entre les événements, les choses, les mots afin de constituer des séries causales ou

⁹ C'est à mon sens à ce niveau qu'il faut situer le rapport essentiel entre le secret et la parole, puisque ce qui fait le secret n'est pas tant le silence que la « parole dépersonnalisée » dont parle E. Benveniste (1969 : 135-142), celle de la rumeur, des bruits, de l'oracle, des sorciers ; et l'on pourrait ajouter, celle des masques.

analogiques. Au bout du compte, il s'agit d'une tentative extrême de maîtrise du hasard. Et je ne vois aucune coïncidence dans le fait que, sous des latitudes très différentes, les spécialistes du caché ou du confiné sont également considérés comme les maîtres ou les inventeurs des jeux de hasard¹⁰.

Cette formulation ancienne va connaître une évolution dont je voudrais ici simplement retracer le mouvement général. Le renoncement à maîtriser le hasard, sous l'effet de la doctrine chrétienne notamment, va rendre les lois à produire moins ambitieuses, réduisant quelque peu la sphère des causalités. Dans le même esprit, le lieu va, parallèlement, se resserrer et se préciser : non l'ensemble du *dehors*, mais le *haut* comme espace privilégié du secret. C'est un aspect qu'a bien repéré Carlo Ginzburg (1989 : 160-184) pour le Moyen Age et la Renaissance. Les secrets, les « connaissances interdites » sont toujours *en haut* : dans le ciel, dans les astres, et j'ajouterais pour compléter la série, dans les sommets de la vie matérielle, sociale et politique (la montagne, le château, la tour, la capitale, etc.).

Ce thème est d'ailleurs au cœur d'un texte qui a été l'un des grands succès de la littérature médiévale, *Le Secret des Secrets*. C'est une longue lettre que l'on fait écrire à Aristote et qui est adressée à Alexandre (notons au passage, encore, le creuset maître – disciple) sur l'art de bien gouverner et de bien se gouverner. Il s'agit aussi bien d'un traité d'économie politique, de politique extérieure que d'un manuel de savoir-vivre du prince et d'un vade-mecum pour préserver sa santé (ne pas trop manger, bien dormir, etc.). C. Ginzburg ne mentionne pas ce texte mais on y retrouve le thème du haut. Le pseudo-Aristote y explique qu'il ne faut rien faire sans avoir consulté les astres qui règlent toutes choses : il est clair que les lois sont dans le ciel. Mais il y a plus. L'opposition haut / bas est

¹⁰ L'enquête mériterait d'être conduite ici spécifiquement. À ce stade, l'argument se fonde sur la lecture de Roger Caillois (1967 : 279-309) et de Claude Lévi-Strauss (1971 : 26-28).

affinée et redéployée en une opposition entre la surface et la profondeur qui inclut et dépasse la précédente. La lettre se finit par un traité de « physionomie », le joyau du texte, là où l'auteur situe justement le secret des secrets : être capable de démasquer les signes extérieurs de la moralité des personnes est ce qui fait le bon prince.

Synthétisons les inflexions ainsi portées à la formule ancienne, et sur lesquelles les ruptures modernes prendront appui. Les lois à produire restent de type vertical : toujours la recherche des causes extérieures et la traduction des signes, même si la distance entre le signifié et le signifiant peut se raccourcir (un trait du visage pour exprimer un caractère). Aussi, le lieu reste fondamentalement extérieur mais néanmoins précisé dans l'idée du haut. Enfin, les liens à repérer continuent de concerner essentiellement les choses et les événements même si l'objectif est de plus en plus explicitement de percer le secret des personnes.

Le secret moderne

Il est dès lors possible de revenir à G. Simmel et de caractériser, à partir de son approche, nos trois registres du secret. La perspective relationnelle qu'il a introduite, et qui a été largement suivie et complexifiée depuis par les sociologues et les anthropologues¹¹, fait que les lois que le secret produit sont de type horizontal : ce sont celles qui président aux rapports entre les individus, en quoi réside aussi le type de liens ici concernés, à savoir les relations interpersonnelles. Quant aux lieux du secret, ils sont chez G. Simmel disséminés et rabattus au niveau des hommes, dans leurs espaces privés (dans les chambres, les livres, les coffres, etc.), dans leurs conversations, et attirés inexorablement vers le bas (le secret est désormais, et pour le sens commun actuel, dans les profondeurs, *enfoui*, *souterrain* ; une tâche passionnante serait de

11 Pour l'anthropologie, voir notamment les travaux d'A. Zempléni (1976, 1984). Pour une approche assez radicalement différente, subjectiviste, cf. M. Taussig (1999).

repérer l'ensemble des conditions qui font que la rhétorique du bas l'emporte sur celle du haut).

Au vu de ces inversions dans la caractérisation des registres, il est évident que G. Simmel parle d'autre chose. Du secret sans aucun doute, mais du secret marqué par un certain regard, une époque, une idéologie. Je propose de qualifier le secret de G. Simmel de « secret moderne » pour la raison suivante que l'on peut estimer que le passage d'une formule à l'autre se fait à l'époque moderne, avec une certaine netteté autour des XVII^e et XVIII^e siècles. L'enquête à conduire est ici considérable. Je me contenterai, pour conclure, de dégager simplement quelques pistes qui permettraient de la mener à bien.

Si, dans le secret, l'on passe de la quête des rapports entre les choses et entre les événements à celle des rapports entre les personnes, c'est qu'une perspective générale s'est transformée, sous l'effet de la rationalisation, concernant le gouvernement de soi, la compréhension des choses et la maîtrise du hasard. Les lois ne sont plus à chercher à l'extérieur, mais à découvrir à l'intérieur. De plus en plus, l'accord se fait autour de l'idée que défaire le secret (faire et défaire le secret reviennent finalement au même) consiste en une *introspection*, un *approfondissement* (voilà une rhétorique du *bas*) jusqu'à trouver le lieu, infiniment petit et replié, où il se niche : la cellule, le gène, la molécule, l'atome, l'ion pour les secrets de la vie et de la matière par exemple. La fameuse formule de Kant (*Qu'est-ce que les Lumières ?*) selon laquelle la modernité se déclare dans la libération des individus vis-à-vis du joug des « maîtres extérieurs » (le médecin, le directeur de conscience, le tyran, etc.) au profit d'un « *sapere aude !* » qui est l'obéissance à des nouveaux « maîtres intérieurs » (la raison, la conscience de soi comme sujet autonome, la vie privée, le jugement, etc.) s'inscrit dans cette logique. Décrire cette autonomie nécessite de nouvelles formes d'exploration de soi dont on peut retracer la genèse dans un certain nombre de secteurs. L'une des meilleures illustrations de cette longue et grande transformation peut sans doute être fournie dans le champ de l'interprétation des rêves par le passage de la logique des « clés des songes » (formule ancienne du secret ; le songe vient de l'extérieur)

à celle de la psychanalyse (formule moderne ; l'explication du rêve est dans la vie psychique, secrète et refoulée, de l'individu).

Le secret se replie dans les individus : il en devient même une composante nécessaire. Il n'est plus de personnes sans secret, ce dont le développement de la pratique de la confession auriculaire à partir de la Contre-Réforme a dû convaincre une large part de l'Europe chrétienne. De même, l'apparition et le succès assez soudain d'une littérature psychologique et des romans de formation (*Bildungsroman*) au XVII^e et surtout au XVIII^e siècle, où le motif de l'enfance occupe une place grandissante (sans parler du déploiement de l'autobiographie comme genre littéraire), ne sont pas sans rapport avec la constitution de la formule moderne du secret. Les grands auteurs de *Bildungsroman* sont alors toujours des (dé)faiseurs de secret, et Goethe au premier chef rendant manifeste sa quête du secret des rapports humains dans *Les affinités électives* (1809).

La transformation décrite ci-dessus, qui est de nature intellectuelle, s'appuie également sur des changements sensibles dans l'environnement physique qui permettent au secret de changer de lieux. En passant de la logique verticale à la logique horizontale, le lieu a cessé d'être exclusivement, comme on l'a vu, situé à l'extérieur ou en haut, pour se disséminer, avec les individus, dans des poches, des points, des refuges, des niches qui sont autant de cabinets, de chambres, de secrétaires, de livres qui offrent ainsi une extension formidable aux manières de dissimuler et, parallèlement, aux possibilités de s'explorer. Une superbe transition entre ces deux logiques, celle du haut et du lieu extérieur vers celle du petit repli intérieur, est offerte par l'image du « château intérieur » de Thérèse d'Avila où le secret du « pur amour » est conservé en soi mais dans la plus haute tour.

Et le secret moderne, composante essentielle des individus, n'est pas resté sans effet sur la recomposition des lieux de vie au XVIII^e siècle, ce qu'avait bien repéré Philippe Ariès (1993 : 29-43) dans ses derniers séminaires. L'on est longtemps demeuré chez soi sous le regard des autres (celui des membres de sa famille, celui des domestiques aussi dans certaines classes sociales) : les pièces de la maison communiquaient directement. Aussi, l'invention du couloir

dans cette architecture domestique du XVIII^e siècle est-elle un geste tout à fait décisif qui permet la circulation des uns tout en préservant le secret des autres, devenu nécessaire. Et l'examen de cette physique moderne du secret mériterait une attention particulière et approfondie, notamment quant à sa genèse dont le motif de l'antichambre (lieu du secret mais non de la circulation) me semble l'une des clés. L'on pourrait dire d'une certaine façon que la forme « antichambre » (si présente dans les tragédies de l'âge classique) constitue le signe de la résistance du secret ancien (quelles communautés initiatiques sans antichambre ?), la solution technique pour le faire « tenir » dans la modernité, tandis que la forme « couloir » (qui sera l'espace du flux et de la mise en relation) sera le signe, et la solution technique, de la formule moderne du secret soumise aux exigences contradictoires de la nécessité d'un espace public, et proprement relationnel, et d'une vie privée.

Et c'est le chemin qui conduit de l'antichambre au couloir qu'il conviendrait d'explorer avec le plus grand soin pour en décrire les étapes, les bifurcations et les formes hybrides – telles que ces sociétés initiatiques modernes dont la franc-maçonnerie est le meilleur exemple¹² – auxquelles il peut mener.

Il reste que cet ensemble de ruptures, qui font passer au secret moderne, a largement favorisé l'émergence de ces formations éminemment modernes que sont le compagnonnage, la Franc-Maçonnerie, plus généralement les clubs privés, les coteries, les cercles, bien entendu les sectes, qui constituent les formes les plus organisées, c'est-à-dire la partie émergée de la culture du secret moderne dans laquelle nous vivons.

Nicolas ADELL
Université de Toulouse II – Le Mirail
LISST – Centre d'anthropologie sociale

12 L'un des premiers, et des seuls à ma connaissance, à avoir souligné à quel point le secret qui organisait les cercles maçonniques avait partie liée avec la modernité est Reinhart Koselleck (1979 [1959] : 57-70).

Bibliographie

- ADELL, Nicolas, 2008, *Des hommes de Devoir. Les compagnons du Tour de France (XVIII^e-XX^e siècle)*, Paris, Editions de la MSH.
- ARIES, Philippe, 1993, *Essais de mémoire*, Paris, Editions du Seuil.
- BANNETT, Eve Tavor, 2005, « “Secret History” : or, Talebearing Inside and Outside the Secretarie », *Huntington Library Quaterly*, vol. LXVIII, n°1-2, p. 375-396.
- BELL, Michael, 2007, *Open Secrets. Literature, Education, and Authority from J.-J. Rousseau to J.M. Coetzee*, Londres, Oxford University Press.
- BELLMANN, Benjamin, 1984, *The Language of Secrecy : Symbols and Metaphors in Poro Ritual*, New Brunswick, Rutgers University Press.
- BENVENISTE, Emile, 1969, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*. Vol. 2 : *Pouvoir, droit, religion*, Paris, Editions de Minuit.
- BERLINER, David, 2008, « Transmettre la peur et la fascination. Mémoire d’une interaction initiatique en pays bulongic (République de Guinée) », *Systèmes de pensée en Afrique noire*, n°18, p. 105-131.
- BONHOMME Julien, 2006, « “La feuille sur la langue”. Pragmatique du secret initiatique », *Cahiers Gabonais d’Anthropologie*, n°7.
- BOYER Pascal, 1980, « Les figures du savoir initiatique », *Journal des Africanistes*, vol. L, n°2 : 31-57.
- CAILLOIS Roger, 1967, *Les jeux et les hommes*, Paris, Gallimard.
- GUSINDE Martin, 1982 [1931], *Los Indios de Tierra del Fuego*. Vol. 1 : *Los Selk’nam*, trad.. Coli Molina, Buenos Aires, Centro Argentino de Etnologia Americana.
- HABERMAS Jürgen, 1988 [1962], *L’Espace public*, Paris, Payot.
- HERDT Gilbert, 2003, *Secrecy and Cultural Reality: Utopian Ideologies of the New Guinea Men’s House*, Michigan, University of Michigan Press
- JAMIN Jean, 1977, *Les lois du silence. Essai sur la fonction sociale du secret*, Paris, Maspéro.

- KOSELLECK Reinhart, 1979 [1959], *Le règne de la critique*, Paris, Editions de Minuit.
- LEIRIS Michel, 1948, *La langue secrète des Dogons de Sanga*, Paris, Institut d'Ethnologie.
- LEVI-STRAUSS Claude, 1971, *Mythologiques*. Vol. 4 : *L'homme nu*, Paris, Plon.
- MARIN Louis, 1988, « Logiques du secret », *Traverses*, n°30-31 : 60-69.
- RABELAIS François, 1994, *Œuvres complètes*, éd. Mireille Huchon, Paris, Gallimard « La Pléiade ».
- SHILS Edward, 1956, *The Torment of Secrecy*, New York, The Free Press.
- SIMMEL Georg, 1996 [1908], *Secret et sociétés secrètes*, Paris, Circé / Poche.
- TAUSSIG Michael, 1999, *Defacement. Public Secrecy and the Labor of the Negative*, Stanford University Press.
- TOURNIER Michel, 1975, *Les Météores*, Paris, Gallimard.
- VERNANT Jean-Pierre, 2007 [1965], *Mythe et pensée chez les Grecs*, dans *Œuvres*, Paris, Editions du Seuil : 239-611.
- ZEMPLÉNI Andras, 1976, « La chaîne du secret », *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, n°14 : 313-325.
- 1984, « Secret et sujétion. Pourquoi ses “informateurs” parlent-ils à l'ethnologue ? », *Traverses*, n°30-31 : 102-115.

⊕

**LA PATRIMONIALISATION DE L'OCCULTE
SECRET CHAMANIQUE ET ÉCRITURE EN TERRES
MAZATÈQUES (MEXIQUE)**

Magali DEMANGET

***Résumé** - Cet article entend aborder les usages de la médiatisation du secret, notamment ceux liés à sa patrimonialisation. Il aborde les réappropriations, dans la société des Indiens Mazatèques, au Mexique, de la médiatisation qui rendit célèbre la ville des « champignons sacrés », Huautla de Jimenez, connue pour ses « chamans » et ses pratiques chamaniques dissimulées pendant de longs siècles. Mon propos consistera à délaissier la dimension organisationnelle du secret comme forme sociale pour approcher son devenir public et politique, en envisageant précisément le lien entre l'écriture du secret et sa mise en patrimoine.*

***Abstract** - This article aims to approach the uses of secret's publicity, including those linked to its heritagization. It addresses the issue of the recovery, within the Mazatec Indians society in Mexico, of the mediatization that made the city of the sacred mushrooms, Huautla de Jiménez, famous. This city is well known for its "shamans" and their practices hidden for centuries. My purpose is to leave aside the organizational dimension of secrecy as social form, and to approach its public and political future, considering precisely the link between the writing of secrecy and its development as heritage.*

⊕

*

Cet article entend aborder les usages de la médiatisation du secret, notamment ceux liés à sa patrimonialisation. A priori, conjuguer secret et patrimoine culturel n'est pas sans soulever des contradictions majeures, si l'on considère que dans la pratique le secret doit être tu pour être gardé, et que le patrimoine est un fait de communication (Davallon, 2006), de surcroît au cœur d'une spectaculaire inflation (Heinich, 2009). En

même temps, secret et patrimoine paraissent entretenir une certaine connivence conceptuelle. Ainsi, tout comme le secret, le patrimoine doit-il son existence à sa mise à l'écart, dans un souci de protection ou de sauvegarde face aux dangers de l'oubli ou de l'altération. Mais alors que pour le secret cette mise à l'écart implique l'exclusion des non-initiés, l'objectif de la mise en patrimoine consiste quant à lui moins à exclure qu'à inclure en suscitant l'adhésion de publics à une forme communautaire imaginée. De même, dans le secret tout comme dans le patrimoine résonne la vérité. Le premier est en effet au moins cru comme vrai par ses détenteurs¹, quand dans le second la croyance en la vérité, labellisée « authenticité », constitue aussi l'une des conditions de son existence du patrimoine. Mais pour le plus grand nombre. C'est là, semble-t-il, que l'idée de secret peut servir non seulement à la construction d'un patrimoine culturel, mais aussi au-delà, à son authentification et sa réappropriation par ceux qui s'en revendiquent les héritiers.

Nous nous intéresserons ici à cette réappropriation en considérant l'écriture du secret qui rendit célèbre la société des Indiens mazatèques au Mexique, ou tout au moins son emblématique ville des « champignons sacrés », Huautla de Jimenez, connue pour ses « chamans » et ses pratiques chamaniques dissimulées pendant de longs siècles. J'ai traité par ailleurs le secret sous son angle organisationnel dans le cadre local de la société des hautes terres, en considérant la thésaurisation et la divulgation de savoirs hétérogènes par différents passeurs de chamanisme (Demanget, 2011), et les formes d'interactions sociales propres au secret et à son exhibition (Demanget, en cours de publication). Mon propos consiste ici à délaisser cette dimension organisationnelle pour approcher le devenir d'un secret voué à une existence publique et politique, en envisageant précisément le lien entre l'écriture et sa mise en patrimoine.

¹ Voir par exemple à ce sujet E. Rouillé (2004).

Bien que le secret ne soit pas l'apanage d'une société, il a souvent été associé aux sociétés sans écriture, tout comme il a formé la matière des enquêtes ethnographiques. Qu'en est-il alors de son devenir dans le contexte d'une démocratisation de l'écriture associée au brouillage du Grand Partage entre sociétés orales et scripturaires ? En le considérant sous l'angle de sa fixation écrite, on peut s'interroger sur les retombées de sa reconstruction dans les sociétés qui en sont détentrices. Sans cette fixation, le secret échappait à son histoire, tant il est vrai que c'est par l'écrit que cette dimension de secret acquiert son existence. Rappelons ce paradoxe : « le secret ne se constitue tel que de sa disparition » (Marin, 1984 : 60). Certes, dans les sociétés colonisées, la stratégie du secret comme « masque culturel » dans les rapports de pouvoir a constitué pour les dominés l'un des moyens employés pour opposer une résistance clandestine, qu'elle soit active ou passive (Jamin, 1977 ; Balandier, 1986 : 177). En même temps, la fascination de l'Occident pour les sociétés lointaines s'est employée à conjuguer secret et exotique (Zempleni, 1984 : 102). L'anthropologie ne fut pas en reste dans cette conjugaison. La tendance « à se réfugier dans le secret a été et reste une *caractéristique globale* des sociétés colonisées ou dominées qui font l'objet habituel des investigations de l'ethnologie » (*Ibid.*). Le terme d'enquête rend d'ailleurs bien compte de cette part de l'entreprise ethnographique correspondant à la mise en écrit du secret des Autres, une enquête présentée sous la forme d'une « initiation ». Ce terme peut alors être entendu dans ces deux acceptions – celle ancienne, qui renvoie aux cérémonies grâce auxquelles on est admis à la connaissance de certains mystères – et celle moderne, qui concerne la mise au courant d'un individu d'une science ou d'une profession (Bastide, 1999). Le travail d'enquête combine parfois à l'extrême ces deux sens, comme l'illustre Robert Jaulin (1967) doublement initié – à l'ethnographie et aux rituels funéraires secrets des Sara aux Tchad.

Eloignant la focale et considérant les travaux de Griaule sur les Dogon, on se trouve aussi face à une mise en abîme de l'« ethnographie du secret » (Giobellina Brumana, 2005). Car l'ethnologue a aussi ses secrets – entendons ses subterfuges

d'enquêteur – alors qu'il est investi dans sa quête et la reconstruction des secrets de l'Autre dogon. Subterfuges sans aucun doute partagés, si l'on considère la perspective dialogique dans laquelle sont engagés « enquêteur » et « enquêté ». L'ethnologue, ici Marcel Griaule, toujours en quête des secrets qui ouvrent à une connaissance supérieure, écrit Gaetano Ciarcia (2002 : 12-13), stimule celle de son informateur privilégié, Ogôtemmeli. La mise en récit consiste alors en un double redéploiement de l'information : « aux “manipulations” endogènes du vieux chasseur s'ajoutent les “quelques hardiesses”, c'est-à-dire les manipulations exogènes du chercheur » (*Ibid.* :13). Chacun participe alors, dans sa perspective et non sans décalages, à la coproduction d'un secret dont la vaste et riche profondeur du « contenu » – la cosmovision – se trouve consacrée et divulguée grâce à l'écrit. Car si les « Dogon » sont les possesseurs de cette connaissance formant le « contenu » du secret, les ethnologues n'en ont pas moins créé le mystère (Ciarcia, 2003 : 167).

On sait cependant, à la suite des travaux de Georg Simmel (1991, 1998), que le secret existe moins par son contenu que par une structuration des interactions qui autorise la croyance en son existence. Or, la mise en récit du secret des autres consiste à fixer, ou plutôt à élaborer, le contenu par ailleurs toujours mouvant d'actes et de paroles que les « informateurs » cèdent par petites touches, sur le mode de la « sécrétion », fuite discrète qui constitue la condition d'existence du secret, puisqu'elle en entretient la tension (Zempleni, *op. cit.*). Comme pour le discours des sociétés orales, avec l'écrit, le secret ne dépend alors plus d'une circonstance (une interaction sociale en l'occurrence), il devient atemporel (Goody, 1979 : 97). Il se convertit alors en une ressource patrimoniale mobilisable par les sociétés qui ont tout d'abord inspiré anthropologues, ethnographes ou écrivains du secret des Autres. De ce point de vue, ces secrets revendiqués comme étant à la source d'un « peuple », à l'instar de l'histoire – et de la fabrique des patrimoines –, sont pleinement liés à l'avènement de l'écriture (*Ibid.* : 249). C'est ce que nous nous attacherons à aborder ici, en commençant par les réemplois visibles du secret chamanique dans la ville mazatèque qui fut la cible de la « découverte ». Nous poursuivrons ensuite avec le processus de la

révélation écrite et de son retentissement national, pour conclure avec les réappropriations autochtones de l'écriture du secret.

Le secret sur les murs de la ville

À plusieurs milliers de kilomètres des Dogon – dans la Sierra Madre Oriental au Mexique – et quelque 30 ans plus tard après la parution de *Dieu d'Eau*, eut lieu un tout autre genre d'« initiation ». R. G. Wasson, banquier new yorkais passionné de mycologie, « découvre » le « terrible mystère du champignon sacré » après avoir assisté à des cérémonies menées par des guérisseurs. Suite à son article publié dans la revue *Life* aux Etats-Unis (Wasson, 1957), Huautla de Jimenez, chef-lieu des hautes terres mazatèques, devenait la célèbre ville de la « chamane » Maria Sabina. Si le contexte et les circonstances sont bien différents entre les falaises de Bandiagara et la Sierra Mazateca, soulignons un trait commun d'importance entre les « révélations » des secrets culturels dogon et mazatèque : celui de la figure de « l'informateur absolu » (Fabre, 2008 : 295) incarné respectivement par Ogotèmmeli et Maria Sabina. On note en effet une relation privilégiée avec un intermédiaire (Maria Sabina), qui se trouve constituée en un *témoin* illustre et exemplaire, un « individu-monde » à même de représenter un monde originel et de « définir la singularité d'un monde autre » (*Ibid.* : 291).

Maria Sabina, « femme de savoir » (*chjota chjine*) mazatèque de Huautla, fut « découverte » en 1955 par R. G. Wasson, un banquier newyorkais passionné de mycologie, alors en quête des « secrets des champignons divins » (Wasson, 1957a). Après une veillée avec les champignons sacrés guidée par la « chamane », ce passionné de mycologie sera fasciné par celle qui lui ouvrit les portes du secret : « Eva*, une personne mûre, détient une expression spirituelle et une présence qui nous impressionnèrent » (*Ibid.*). Avec Wasson commence alors la diffusion médiatique

de la description de sa veillée (*Ibid.*), de ses chants gravés sur un disque (1957b), de son image – photographiée et filmée –. La guérisseuse devient rapidement célèbre et reçoit la visite d'étrangers du monde entier. Elle décède en 1985, alors qu'elle a environ 91 ans, vraisemblablement délaissée des siens après être devenue la « chamane » des étrangers (Demagnet, 2004). Aujourd'hui, les autochtones l'ont érigée comme l'emblème de leur culture et de leur savoir vernaculaire. Maria Sabina se trouve au cœur d'un processus de sacralisation encore en cours, comme en témoignent les récents projets de la municipalité (selon des informations que j'ai recueillies en 2012) pour l'édification d'une statue en son honneur à l'entrée de l'agglomération ou la constitution d'un musée qui renfermerait des objets lui ayant appartenus.

* Eva correspond au pseudonyme que l'auteur attribua à la guérisseuse pour préserver – en vain – son identité (voir *infra* « Du culte de l'ancienneté au secret national »).

Une profusion d'images et de récits circule aujourd'hui sur Huautla et sa « chamane ». Il suffit, pour s'en rendre compte, de regarder sur Internet où l'on trouvera les références (ou des extraits) d'écrits (journaux, livres), de documents photographiques, audiophoniques et enfin filmiques. Cette diffusion, si elle fut préalablement entreprise par des non-mazatèques (Nord américains, Européens et Mexicains) dès les années 1960, est à présent largement le fait des autochtones, qui se sont emparés de ces nouveaux supports. Localement, des extraits d'oraison, des fresques de rituels chamaniques ou encore les multiples représentations iconiques de la chamane apparaissent comme les pièces du puzzle d'un secret aujourd'hui étalé sur les murs des institutions ou dans les commerces d'artisanat local.

Les acteurs locaux ont déployé cette exhibition depuis 1995, avec l'officialisation de la mutation politique du chef-lieu. Dans le cadre de la nouvelle loi fédérale qui laisse aux municipalités (*municipios*) le choix entre l'ancien système des « us et coutumes » et le système du multipartisme, Huautla a en effet opté pour une gestion politique moderne, abandonnant officiellement la gestion politique gérontocratique. Dans ce contexte, les nouveaux acteurs politiques – majoritairement des instituteurs bilingues – s'attachent à construire une légitimité en captant l'émotion collective autour de la référence aux anciens, voire autour d'une antiquité nationale, avec la référence à un passé préhispanique cautionnée par la figure de Maria Sabina (à paraître A et B). Les actions patrimoniales et la mobilisation des éléments du chamanisme tout d'abord investis par les étrangers montrent combien on se trouve au cœur d'un processus d'invention de la tradition (Hobsbawm, Ranger, 2006), une tradition employée alors pour « légitimer l'ordre politique moderne » et pour « fournir les moyens d'une identification collective à des collectivités nouvelles » (Babadzan, 2004 : 315). Ce que Wasson désignait comme le « terrible secret des champignons sacrés » (*op. cit.*) est de la sorte devenu un argument culturel au service d'une nouvelle construction d'appartenance dont usent les différents présidents municipaux et partis politiques qui se sont succédés² à la gestion de la municipalité.

Avec le phénomène de médiatisation et d'écriture de la tradition, le savoir vernaculaire jusque là ignoré est ainsi devenu un savoir exposé qui fonctionne comme une ressource identitaire (Adell, 2011 : 109). Mobilisée par différents acteurs locaux, politiques, promoteurs culturels, commerçants, nous verrons qu'une telle ressource se trouve aussi brandie par les nouveaux intermédiaires culturels. Le secret semble alors exister moins en tant que forme sociale qu'en tant que « contenu » exhibé et revendiqué pour la qualification de sa culture. Si « le secret ne s'écrit qu'au futur

2 Après le PRI et le Pan, le PRD a pris le relais de la présidence municipale (équivalent de la mairie) depuis 2006.

antérieur ou, au mieux, à l'imparfait » (Marin, *op. cit.*), il partage pleinement ici son devenir avec sa reconnaissance patrimoniale et une tradition entendue comme « rétro-projection » (Pouillon, 1975), où les fils engendrent les pères, où les hommes du présent allèguent comme héritage les secrets du passé. Bien sûr, parler du secret comme construction élaborée dans le présent ne revient pas à affirmer qu'il n'y eut pas de secret par le passé. De même, l'exhibition actuelle n'implique pas pour autant que le secret en tant que pratique sociale n'ait plus de raison d'être. En amont des exhibitions, on assiste au contraire à une recrudescence des procédés de dissimulations imputables tout autant à la modernisation des rapports sociaux qu'à l'intensification du soupçon dans l'arène imaginaire du chamanisme et de la sorcellerie³. Ajoutons à cela le jeu ambigu de la dissimulation exercé par des autochtones « passeurs de chamanisme » en réponse à la demande touristique et ethnographique (Demagnet, *op. cit.*, 2011). Quelles que soient les raisons des mesures de rétention constitutives de pratiques de dissimulation tangibles, il s'agit plutôt ici d'insister sur le point de vue contemporain porté sur ces mesures, et sur l'idée de « filiation inversée » (Pouillon, *op. cit.*) propre au travail de reconnaissance de ce qui est appelé à constituer et à qualifier la tradition. Revenons à ce phénomène, en considérant la place de l'écrit dans cette élection du secret comme objet patrimonial pour considérer ensuite sa mise en valeur contemporaine.

Écriture et révélation

Au cours de l'époque coloniale, le mutisme lié au secret des pratiques chamaniques fut avant tout celui de l'historiographie⁴. Après la période des interdits coloniaux, le secret fut ensuite

3 Sur les pratiques de dissimulations et les formes contemporaines du clandestin, voir M. Demagnet (*op. cit.* 2011, en cours).

4 Cf. M. Carmagnani (1988), A. Lopez Austin (1997) et M. Demagnet (*op. cit.*, en cours).

maintenu jusqu'à sa révélation écrite en raison des délimitations drastiques entourant l'usage magique et curatif des « champignons rituels »⁵. Soulignons ici que la rupture du secret ne procède pas tant d'une intrusion étrangère que d'un nouveau mode de communication, l'écrit⁶, à l'origine du processus de dévoilement. Par nature opposé à toute pratique du secret, selon Georg Simmel (1998 : 89 ; *op. cit.* : 287)⁷, il débouche en effet sur une « publicité » illimitée, sur la fixation de contenu dans le temps et pour le plus grand nombre. C'est à ce titre que les ethnologues ont souvent été vus comme les responsables de la révélation, voire de la trahison de traditions orales (Amselle, 2002) qui, de par leur mode de transmission, pouvaient constituer des secrets culturels. Pourtant, concernant la consécration publique du secret chamanique des Mazatèques, l'ethnologie n'a été qu'une étape, du reste non décisive, contrairement à l'exemple de Griaule et de la construction de la « mythographie Dogon » (Ciarcia, *op. cit.*). Si l'on reconstitue l'enchaînement des épisodes de la révélation du secret, il convient en effet de distinguer les différents modes de divulgation écrite et les destinataires de ces écrits.

Dans un premier temps, la matière ethnographique semble n'offrir que des fuites relativement discrètes⁸ qui ne trouvent guère

5 Le secret apparaît alors, si l'on suit l'analyse de Mary Douglas sur la souillure rituelle (1992), comme une mesure défensive similaire au tabou, bornée par des interdits et de constantes pratiques de séparations (*Cf. Demanget, Ibid.*).

6 L'écrit n'était pas pour autant absent lors de l'époque coloniale, au cours de laquelle, selon la classification de P. Zumthor, prédominait une « oralité mixte », précédant la récente démocratisation de l'écriture (Demanget, à paraître A).

7 Cette opposition entre secret et écriture mérite cependant d'être nuancée, si l'on prend en compte par exemple le recours à la cryptographie et les pratiques des diaristes qui combinent écrit et stratégies de dissimulation.

8 Dès 1908, l'ethnologue allemand Wilhelm Bauer qui s'était rendu à Huautla en 1903 publie un premier article qui nous offre nombre d'indications sur les pratiques magico-religieuses des Mazatèques, sans mentionner cependant l'usage d'hallucinogènes. Ces usages voient timidement le jour quelque vingt ans plus tard, avec un article de l'ethnologue Jean Basset-Johnson (1938) qui s'appuie en

d'écho, hormis dans le cercle très restreint des initiés à l'anthropologie mexicaniste. Il s'agit de travaux ethnologiques alors peu diffusés⁹. C'est finalement par l'entremise d'un élément clé de la sociologie du secret (Simmel, *op. cit.*, 1998) que viendra la trahison : la lettre. Décisive de ce point de vue fut la correspondance épistolaire qui se tint entre R. G. Wasson, banquier new-yorkais passionné de mycologie, et E. V. Pike, missionnaire et linguiste du *Summer Linguistic Institute* (SLI) en mission à Huautla, qui avait accès à des informations par ailleurs verrouillées par la barrière de la langue vernaculaire. Dans une lettre de 1953, qui fut publiée par les éditions du Muséum d'Histoire Naturelle de Paris en 1958¹⁰, la missionnaire du SLI offre la première véritable description ethnographique détaillée des usages et des conceptions relatives au « Sang du Christ » (*Njii le Kristo*). Là encore cependant, nous restons dans les marges qui précèdent la révélation effective, de par la nature ambiguë de cette forme de divulgation écrite. Car la lettre constitue cette charnière à la frange du secret qui en exprime la contradiction sociologique où se joue la tension entre la rétention et la révélation. Virtuellement sujette à la curiosité et à la lecture du plus grand nombre, elle est en même temps, du fait de la relation intime dont elle participe, soumise à une éthique de la discrétion encouragée par sa vulnérabilité (Simmel, *op. cit.*, 1991 : 75).

Ainsi peut-on discerner différentes étapes dans la divulgation du secret : dans le cadre de l'oralité, le secret tu, s'il impliquait des fuites partielles, n'était jamais vraiment révélé en raison d'une absence de fixation par l'écrit. Quant à la divulgation par l'écrit, elle

grande partie sur les travaux ethnographiques d'autres collègues (notamment l'anthropologue Roberto Weitlaner).

9 En 1917 fut créé au Mexique par l'anthropologue indigéniste Manuel Gamio – étudiant de Franz Boas – le département d'anthropologie. Cependant le renforcement académique de l'anthropologie – lui-même en lien étroit avec les politiques nationales (Lomnitz, 2001), eut lieu dans les années 1930 (rappelons que Bauer est Allemand) avec le régime cardéniste, en relation avec la mise en place des politiques indigénistes. Voir note *infra*.

10 Elle est ensuite reproduite dans R. G. Wasson (1996 : 43-45).

reste tout d'abord limitée à une minorité de profanes. Il s'agit alors d'une correspondance intime, où la lettre officie comme la charnière de la porte contre laquelle butte la révélation du secret. Sa publication dans la revue *Muséum d'Histoire Naturelle* conduit ensuite à ouvrir au public cette porte entrebâillée. Mais il faut souligner combien la révélation du secret par l'entremise de l'écrit peut aussi se révéler parcellaire selon son degré de diffusion : cette revue n'est destinée qu'à un nombre restreint d'initiés. C'est véritablement avec un autre ordre de diffusion, cette fois-ci médiatique, que le secret se trouve projeté sans entrave dans l'espace public.

Du culte de l'ancienneté au secret national

Une série de textes consacra la révélation du secret au milieu des années 1960. Le détonateur fut la parution de l'article de Wasson sur le rituel des champignons sacrés présidé par une « chamane au talent exceptionnel » dans *Life* en 1957, revue alors hebdomadaire à très grand tirage. L'auteur, tout d'abord retenu par l'éthique de la discrétion, change le nom de Maria Sabina et ne signale pas le lieu de son initiation au « secret du champignon divin ». Mais le souhait de révéler tout en ne trahissant pas le secret en attise la tension, stimulant la curiosité de milliers de lecteurs. Maria Sabina est rapidement identifiée et localisée, et Huautla connaît une affluence sans précédent. Les écrits se multiplient et les pratiques secrètes, tout au moins l'usage rituel des champignons sacrés, excavé du long mutisme sous lequel il était resté enseveli, surgit sur la scène médiatique. Ces écrits pérennisent l'idée de « secret » : par un effet de « rumination constructive » (Goody, *op. cit.* : 97), ils rejouent alors sans cesse le processus de découverte en recyclant les mêmes informations puisées dans les premiers récits fondateurs écrits dans le sillage de Wasson (Demanget, *op. cit.*, 2011 : 174-175).

Avec la diffusion médiatique, le secret chamanique traverse les frontières. Cette circulation internationale conduit à d'autres trahisons que celle du secret proprement dit. Comme l'a souligné

Pierre Bourdieu (2002 : 4) « les échanges internationaux sont soumis à un certain nombre de facteurs structuraux qui sont générateurs de malentendus », parmi lesquels « le fait que les textes circulent sans leur contexte ». Les descriptions de cérémonies avec Maria Sabina, mais surtout la transcription de ses chants, subissent ainsi de multiples appropriations, interprétations et ajustements. Le chamanisme mazatèque se résume alors au « culte du champignon sacré » et à la figure de Maria Sabina¹¹, maillon d'une incommensurable énigme, celle des origines perdues et de la genèse des civilisations humaines. Pour R. G. Wasson (1957, 1983), les paroles de María Sabina remontent des tréfonds immémoriaux – du temps où les mythes régissaient la vie des hommes. La Rencontre avec la chamane conduit alors à remonter le temps et à rencontrer une « indienne primitive » dont « la culture possède un secret beaucoup plus ancien que les Européens » (Wasson, *op. cit.*, 1983)¹². Les travaux de ce passionné de mycologie, bien qu'en marge des recherches académiques, séduisent cependant Claude Lévi-Strauss ([1973] 1996), qui voit dans les protagonistes des usages des champignons sacrés les « témoins isolés » d'un culte originel.

La littérature sur le « culte du champignon divin » nous renvoie à un autre régime de ferveur que celui qu'il prétend approcher : celui bien moderne du « culte de l'ancienneté » (Riegl, [1903] 2001). Il trouve toute sa résonance au Mexique, où les chants immémoriaux de Maria Sabina reconduisent aux « Indiens

11 Il va de soi que les pratiques et conceptions liées à la guérison et au traitement de l'infortune par les *chjota chjine* (« gens de savoir ») ne sont pas cantonnées au seul usage des champignons rituels. Cf. E. Boege (1988) et « Les nouvelles frontières du chamanisme » (Demagnet, 2006 : 403-650).

12 Plus précisément, pour Wasson, il s'agit d'élucider certaines énigmes mythiques et de retrouver l'ordre souverain de l'humanité. Le champignon, présent à l'aube des civilisations, permettrait de retourner aux origines du monde et d'expliquer l'ordre humain contemporain. Tout en scrutant certains mystères de la mythologie grecque, en particulier le mythe d'Eleusis (Wasson, 1980), l'auteur voit dans les orientations « mycophobes » ou « mycophiles » des peuples la cause de leurs mésententes et des conflits du monde.

archéologiques » du glorieux passé préhispanique mobilisés pour l'édification patriotique nationale¹³. Maria Sabina, pour les écrivains et journalistes mexicains, est alors considérée comme le trait d'union vivant de ce passé archéologique magnifié pour détenir le langage des « hymnes antiques » et des « chants aztèques » (Benitez, 1964 : 125)¹⁴, un langage souterrain, secret, mais qui résonne dans le présent comme un fidèle écho d'outre-tombe, celui des vestiges préhispaniques. Maria Sabina réunit bien ici tous les attributs de l'*individu-monde* défini par Daniel Fabre (*op. cit.* : 278) en étant appelée à représenter à la fois un groupe – dominé – et la totalité historique d'un monde révolu – le monde préhispanique.

Il n'est ici pas anodin que la révélation ait des conséquences particulièrement conflictuelles au Mexique. Cet événement médiatique survient dans les années 1970¹⁵ lors d'une crise du gouvernement et d'une vive polémique à l'encontre du projet assimilationniste du projet indigéniste, pour un droit à la différence des populations indiennes. Rappelons que depuis 1940, la mise en place des politiques d'intégration des Indiens, en lien avec le projet de construction nationale, avait alors pour mission l'assimilation de

13 Rappelons que cette édification trouve ses racines dans l'époque coloniale, alors que les Créoles (Espagnols d'Amérique) cherchent des symboles pour se distinguer et rejeter le statut colonial, avant l'Indépendance de 1810 (Revueltas, 2000 : 80). Pour les Créoles, le fondement identitaire s'appuie sur la poursuite d'un destin autonome, qui repose sur l'affiliation avec un passé distinct et authentique, notamment celui de la civilisation aztèque. Mais l'héritier légitime de la grandeur de cet antique passé national était alors le Métis (Beaucage, 1995). Après la Révolution de 1910, l'indien devient un sujet social, à même d'être modernisé en raison de sa filiation alors reconnue avec un héritage préhispanique. Perdre néanmoins le clivage entre la « symbolique grandiose de l'Indien mort » et celle de l'« Indien vivant », tour à tour déprécié au cours de la période coloniale ou « blanchi » après l'indépendance, pour la constitution d'une nation « créole » métisse et unifiée (Portal, 1995 : 178-179).

14 Cf. M. Demanget (*op. cit.*, 2010 : 218).

15 L'ouvrage qui avait fait figure de détonateur dans la rupture avec l'ancien projet indigéniste est bien connu : *De eso que llaman antropología mexicana* (1970) coordonné entre autre par Guillermo Bonfil et Arturo Warman.

l'indianité dans une culture métissée. À cette époque, l'institutionnalisation de l'indigénisme se trouvait accompagnée de l'entrée de l'anthropologie dans le champ académique, témoin du lien étroit entre cette discipline et le projet gouvernemental (Oehmichen Bazan, 1999 : 65, Lomnitz, 2001¹⁶). Or cet événement, comme je l'ai montré par ailleurs (*op. cit.*, 2010 : 218-220), fut intégré dans la virulente remise en cause, par une nouvelle génération d'anthropologues, d'une anthropologie jusqu'alors forgée comme une « tradition nationale »¹⁷. Dans ce climat, Maria Sabina, désignée comme la « victime de l'anthropologie », se trouve parée des attributs du « Mexique profond » que l'anthropologue Guillermo Bonfil (l'un des chefs de file du mouvement contestataire de 1970), opposera au « Mexique imaginaire » des élites nationales engagées dans leur projet civilisateur. La « femme chamane la plus renommée au monde », auteur des « hymnes antiques », est en effet conçue comme la concrétisation du Mexique profond peuplé par « ceux qui résistent enracinés dans des formes de vie de souche mésoaméricaine » (Bonfil, [1987] 1989 : 10). De ce point de vue, Maria Sabina, à l'instar de certains éléments patrimonialisés, fonctionne bien plus sur le registre de l'indice – un signe qui est lui-même une partie de la chose qu'il représente (Davallon, 1991 : 17). Elle est de fait envisagée comme la résultante physique – vivante – de

16 Ainsi, en 1938 fut fondé l'Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) et en 1942 la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH). Cependant, précisons que l'histoire de l'anthropologie plonge ses racines bien au-delà du XX^e siècle (Florescano, 1997 : 148-152 ; Lomnitz, 2001 : 228-262 ; 1999 : 79-97). Un tel intérêt adopte une autre dimension après l'Indépendance (1810), alors que s'impose la nécessité de créer un passé à la nation. C'est toutefois après la Révolution que l'anthropologie commence à acquérir son profil professionnel (Medina, 2000 : 27-28, De la Peña, 2011 : 58-59 ; Oehmichen Bazan, 1999 : 65). En somme, comme le montre Alfredo Lomnitz Adler (2001), l'anthropologie a de multiples naissances selon les périodes (coloniale, indépendance et post- Révolution).

17 Cf. A. Lomnitz Adler (*Ibid.* : 228) qui montre que la discipline entretient alors des liens étroits avec les institutions culturelles et d'éducation liées au développement de la nation.

l'héritage préhispanique, au même titre que la fumée l'est du feu¹⁸. Elle apparaît comme la messagère du fil rouge, solide et invisible, que Guillermo Bonfil déroulera au long de son ouvrage. Ce fil est celui qui relie les Indiens vivants du présent – dépréciés et voués aux bénéfices de l'acculturation –, avec un passé muséographique et archéologique – un passé fossilisé, inerte, réduit à une simple référence de la nation. Dans son œuvre, l'auteur met en exergue la valeur d'une continuité mésoaméricaine entre la « civilisation niée », marginalisée des Indiens contemporains, une civilisation enserrée dans les parenthèses des musées nationaux, et les savoirs faire de ces Indiens du présent, dont la stratégie employée pour maintenir leur identité propre fut affinée par des siècles de résistance (*Ibid.* :11). En somme, le fil de la continuité qui unit passé et présent se trouve inextricablement tissé dans la trame invisible du secret. C'est à cette condition que la filiation des indiens du présent avec l'antiquité nationale ne relève plus d'une filiation virtuelle, et que ceux-ci sont censés accéder à la légitimité d'héritier¹⁹. Cette perspective alimente aujourd'hui la conception des peuples indiens sous l'angle d'une diversité enrichissante et d'un patrimoine commun à tous les mexicains, dans le cadre d'un multiculturalisme idéal en décalage avec celui, réel, des politiques publiques (De la Peña, 2011, 2012).

Réappropriations autochtones du patrimoine secret

Alors que l'écrit a contribué à la révélation/trahison du secret chamanique mazatèque, il a conduit dans un même temps à le réifier, en capturant les représentations autochtones. Cette réification

18 Selon la métaphore employée par Jean Davallon (*op. cit.*).

19 Cf. P. Lopez Caballero (2009) qui rappelle que la filiation établie après la Révolution entre le passé préhispanique et les populations indiennes est virtuelle : pour l'indigénisme classique des années 1940, l'héritage vivant de ceux que l'on considère comme les « descendants » du monde préhispanique – les populations indiennes – est perçu en réalité comme le résultat de trois siècles de domination coloniale.

a ainsi servi la qualification positive d'un patrimoine national qui n'est plus seulement confiné aux « Indiens archéologiques ». La diversité culturelle affiliée au passé précolombien, la valeur accordée aux peuples autochtones, font en effet partie aujourd'hui de valeurs établies dans la Constitution²⁰ et des idées véhiculées par les nouvelles politiques gouvernementales – qualifiées de « néo-indigénisme » ou « indigénisme de participation » – adressées aux populations indiennes. Maria Sabina a de la sorte sa place dans les tribunes officielles de ce patrimoine national, comme en témoignent les manifestations culturelles organisées dans la capitale²¹.

Une telle réification du secret n'a pas été sans laisser localement le goût amer d'une dépossession, comme je l'avais observé avec les assertions contradictoires des habitants des hautes terres à l'égard de la « chamane », vue à la fois comme la « meilleurs chamane » à l'échelle mondiale, mais perçue localement comme sans pouvoir, voire comme la traîtresse (« Malinche mazatèque ») qui aurait déchiré le voile de l'intimité culturelle (Demanget, *op. cit.*, 2004). Pour autant, les autochtones, – tout au moins les nouveaux intermédiaires culturels et « intermédiaires scientifiques » (*scientific brokers*)²², acteurs politiques et auteurs Indiens, investis dans l'expertise anthropologique militante de leur société – se sont rapidement engagés dans une réappropriation active du « champ de production » (Bourdieu, *op. cit.*) ici usurpé, en transcrivant la parole de Maria Sabina (Alvarro Estrada, 1977), en relatant sa vie (García Carrera, 1987). Plus largement à présent, en

20 Le Mexique n'a pas échappé à la série de changements constitutionnels rencontrés dans divers pays d'Amérique Latine en faveur du multiculturalisme : les différences socioculturelles, qui ont tout d'abord constitué un problème à résoudre en vue de la création d'une future société homogène et métissée, sont aujourd'hui appelées à enrichir une nation officiellement promulguée comme plurielle depuis 1992.

21 Notamment par CONACULTA (Consejo Nacional para la Cultura y las Artes) et la CDI (Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas).

22 Cf. G. de la Peña, 2008 : 2. Concernant le rôle de passeurs culturels de ces nouveaux intermédiaires, voir M. Demanget, *op. cit.*, 2011.

la considérant comme la représentante de la « littérature indienne » (Gregorio Regino, 1993), ces auteurs montrent que cette catégorie, si elle a conduit à hisser au rang noble de l'écrit et d'objet artistique les « cosmogonies indiennes » étudiées par les anthropologues, s'est à présent imposée pour les acteurs indiens comme un instrument de revendications culturelles et ethniques²³.

Remarquons ici que cette fabrique patrimoniale fondée sur divers écrits (étrangers et autochtones), participe d'une rhétorique de l'ancestralité mazatèque associée à la fois à la transmission d'un passé immémorial (car non transmis par l'écrit) – via l'oralité, le secret – et au présent d'autochtones institués sinon comme les porteurs vivants, tout au moins comme les destinataires légitimes du savoir des ancêtres. Par l'entremise de Maria Sabina, emblème de la culture mazatèque et personnification d'une oralité caractérisée, au cours de l'histoire, par sa dimension secrète et souterraine, les nouveaux intermédiaires culturels et scientifiques, en s'appropriant une telle rhétorique, positionnent les membres de la communauté – de culture – comme les seuls auteurs d'un patrimoine inaliénable. Car le « contenu » du secret ne saurait être totalement cerné par l'écrit. Si l'écrit permet en partie de le circonscrire, persiste toujours un « reste » imprenable. En témoigne cette définition de la « tradition orale » sous l'égide de Maria Sabina : « Maria Sabina était une sage », « elle ne savait ni lire ni écrire (...) néanmoins, elle possédait un sens artistique sublime, une grande conception de la vie et de l'univers (...) » (Regino, *op. cit.*, 133). En un mot, un savoir faire, dont se réclament toujours aujourd'hui les « gens de savoir » (*chjota chjine*) et guérisseurs, indigents mais locuteurs privilégiés du mazatèque, la langue de leur savoir. Comme me l'expliquait une « personne de savoir », au sujet des « champignons rituels » « *les étrangers qui viennent les prendre (...) ne peuvent pas les*

23 Nous ne pouvons développer ici le positionnement de ces écrits autochtones par rapport à la catégorie de « littérature indienne », dont certains, plutôt influencés par les idées néoindiennes et new age, se démarquent. Voir à ce sujet Demanget, *op. cit.*, 2004 : 47-49 ; 2011 : 179, et à paraître A.

interpréter bien qu'on leur explique mille fois de quelle manière ». Avoir accès au contenu du secret chamanique par le biais de son ethnographie ne revient pas en effet à en être le maître. Savoir le secret n'implique pas qu'on le possède²⁴. D'autant qu'il est vrai que le scripturaire, tout en constituant le « fondement d'une "pratique légitime" – scientifique, politique, scolaire », forme aussi une « borne de séparation du monde magique des voix et de la tradition » (De Certeau, 1990 : 199) et aussi, en fin de compte, la sépulture d'un secret sacrifié à sa diffusion, qu'elle soit ethnographique, journalistique ou patrimoniale.

En même temps, avec le secret, le patrimoine culturel est doté d'une valeur d'ancienneté doublée de celle, indicielle, d'un passé vivant dans le présent. Pour les acteurs locaux, le secret devient argument, plus-value et carte d'identité du patrimoine culturel. Car en aval du processus de médiatisation et de simplification qui tend à réduire le secret à quelques figures hors contexte, les autochtones déploient d'autres interprétations, inventent leur tradition pour des enjeux bien localisés, intègrent la découverte du secret dans la fabrication de leur histoire. En somme, ils créent des perspectives nouvelles pour faire « exister » le secret et le doter d'une valeur moderne.

Magali DEMANGET
Université de Montpellier III - Paul-Valéry
CERCE - LERSEM, affiliée au LESC

*

24 Pour cette distinction, je m'inspire d'une analyse formulée dans les échanges qui ont eu lieu lors de la journée d'études « Mystères du Secret. Formes et raisons d'être », Université Toulouse-le-Mirail ; M-Maison de la Recherche, Toulouse, 4/11/2011 autour de la distinction knowing/owning the secret.

Bibliographie

- ADELL Nicolas, 2011, *Anthropologie des Savoirs*, Paris, Armand Colin.
- GIOBELLINA BRUMANA Fernando, 2005, « Griaule, la etnografía del secreto », *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, vol. 11, n°24 : 255-295.
- AMSELLE Jean-Loup, 2002, « Transcription/trahison des cultures orales », *Transeuropéennes*, n° 22 : 111-120.
- BABADZAN Alain, 2009, *Le spectacle de la culture. Globalisation et traditionalismes en Océanie*, Paris, L'Harmattan.
- BALANDIER Georges, 1986 [1971], *Sens et puissance*, Paris, PUF « Quadrige ».
- BASSET JOHNSON Jean, 1939, « The elements on the mazatec witchcraft », *Ethnological Studies*, n°9, Gothenburg Ethnographical Museum.
- BASTIDE Roger, 1999, « Initiation », *Encyclopædia Universalis*, France. <http://www.universalis.fr/encyclopedie/initiation/>: consulté le 01/03/2014.
- BAUCAGE Pierre, 1995, « Un débat à plusieurs voix : les Amérindiens et la nation au Mexique », *Recherches Américaines au Québec*, vol. 25, n°4 : 15-30.
- BAUER Wilhelm, 1908, « Paganismo y superstición entre los indios mazateca », in *Traducciones Mesoamericanistas*, vol.2, Mexico, Sociedad Mexicana de Antropología : 247-257.
- BENITEZ Fernando, 1964, *Los Hongos Alucinantes*, México, Serie Popular Era.
- BOEGE Eckart, 1988, *Los Mazatecos ante la nación. Contradicciones de la identidad étnica en el México actual*, Mexico, Siglo Veintiuno Editores.
- BONFIL BATALLA Guillermo, 1994 [1987], *México Profundo. Una civilización negada*, Mexico, Grijalbo.
— & al., 1970, *De Eso que Llamam Antropología Mexicana*, Mexico, Comité de publicación de los alumnos de la ENAH.

- BOURDIEU Pierre, 2002, « Les conditions sociales de la circulation internationale des idées », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n°145 : 3-8.
- CARMAGNANI Marcello, 1988, *El regreso de los Dioses. El proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca. Siglo XVII y XVIII*, Mexico, Fondo de Cultura Económica.
- CERTEAU Michel de, *L'Invention du Quotidien. 1. Arts de faire*, Paris, Gallimard.
- CIARCIA Gaetano, 2003, *De la Mémoire Ethnographique. L'exotisme en pays dogon*, Paris, Editions de l'EHESS « Cahiers de l'Homme ».
- 2002, « Notes autour de la mémoire dans les lieux ethnographiques », *Ethnologies Comparées*, n°4. <http://alor.univ-montp3.fr/cerce/revue.htm>. Consulté le 01/09/2013
- CLINE Howard F., 1964, « Lienzos y comunidades mazatecos de la época colonial, Oaxaca, México », *XXXV Congreso Internacional de Americanistas*, Mexico, Actas y Memoria 1 : 397-424.
- DAVALLON Jean, 2006, *Le Don du Patrimoine. Une approche communicationnelle de la patrimonialisation*, Paris, Lavoisier.
- DEMANGET Magali, « Formes contemporaines du clandestin. Paradoxes des mises en scène d'un secret communautaire (hautes-terres mazatèques, Mexique) », en cours de publication.
- à paraître A, « Saint, diable ou héros patrimonial ? Régimes d'oralité et re-conversions d'un mythe (Sierra Mazateca, Mexique) », in Gaetano Ciarcia, Eric Jolly (éd.), *Oralités secondes. L'identité travaillée par l'écrit, la parole, l'image*.
- à paraître B, « *Cha xo'o* ! Les « Gens du nombril » ne parlent que la langue vernaculaire. Relance patrimoniale de la fête des morts en pays mazatèque (Oaxaca, Mexique) », in Jean Léo Léonard (dir.), *Langues en Danger : Epistémologie et praxis*, Paris, Michel Houdiard éditeur.
- 2011, « Quand le secret devient parure. Les passeurs de chamanisme chez les Indiens mazatèques (Mexique) », in Gatenao Ciarcia (dir.), *Ethnologues et passeurs de mémoires*, Paris, Karthala-MSH-M : 171-194.

- 2010, « Aux sources d'une communauté imaginée. Le tourisme chamanique à Huautla de Jimenez (Indiens mazatèques, Mexique) », *Ethnologies*, vol. 32, n°2 : 199-232.
- 2004, « Maria Sabina, une femme de savoir mazatèque ou la chaman des étrangers ? Les coulisses de l'ethnicité, au-delà d'un emblème culturel (Pays mazatèque, Mexique) », *Cahiers des Amériques Latines*, n°44 : 41-60.
- 2006, *La Chair des Dieux est-elle à vendre ? Chamanisme, tourisme et ethnicité en terres mazatèques*, Doctorat d'ethnologie, Université de Paris 10, Nanterre.
- DOUGLAS Mary, 1992 [1967], *De la Souillure. Etude sur la notion de pollution et de tabou*, Paris, La Découverte.
- ESTRADA Alvarro (propos recueillis et traduits par), 1994 [1977], *Autobiographie de Maria Sabina, la sage aux champignons sacrés*, Paris, Editions du Seuil.
- FABRE Daniel, 2008, « Chinoiserie des lumières. Variations sur l'individu-monde », *L'Homme*, n°185-186 : 269-299.
- FLORESCANO Enrique, 1997, « La creación del Museo Nacional de Antropología », in Enrique Florescano (dir.), *El Patrimonio Nacional de México II*, Mexico, CONACULTA-FCE : 147-171.
- GARCÍA CARRERA Juan, 1987, *La Otra Vida de Maria sabina*, Mexico, à compte d'auteur.
- GREGORIO REGINO Juan, 1991, « Escritores en lenguas indígenas », in Carlos Montemayor (dir.), *Situación actual y perspectivas de la literatura en lenguas indígenas*, Mexico, Consejo Nacional para las Culturas y las Artes : 119-137.
- GOODY Jack, 1979 [1977], *La raison graphique. La domestication de la pensée sauvage*, Paris, Les Editions de Minuit.
- HEINICH Nathalie, 2009, *La Fabrique du Patrimoine. « De la cathédrale à la petite cuillère »*, Paris, Editions de la MSH.
- HOBBSAWM Eric, RANGER Terence (dir.), 1983, *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press.
- JAMIN Jean, 1977, *Les Lois du Silence. Essai sur la fonction sociale du secret*, Paris, François Maspero.
- JAULIN Robert, 2011 [1967], *La Mort Sara. L'ordre de la vie ou la pensée de la mort au Tchad*, Paris, Plon-CNRS.

- LEVI-STRAUSS Claude, 1996 [1973], « Les Champignons dans la culture. À propos d'un livre de R. G. Wasson », in *Anthropologie Structurale*, Paris, Plon : 263-279.
- LOMNITZ Adler Alfredo, 2001, *Deep Mexico, Silent Mexico: An Anthropology of Nationalism*, Minneapolis, University of Minnesota.
- 1999, *Modernidad Indiana. Nueve ensayos sobre nación y mediación en México*, Mexico, Planeta.
- LOPEZ AUSTIN Alfredo, 1997 [1994], *Les Paradis de Brume. Mythes et pensée religieuse des anciens mexicains*, Paris, IHEAL.
- LOPEZ CABALLERO Paula, 2009, « Quel héritage pour quels héritiers ? Passé pré-colombien et héritage colonial dans l'histoire nationale du Mexique », *Sociétés politiques comparées*, n°15, <http://www.fasopo.org>. Consulté le 01/01/2012.
- MARIN Louis, 1984, « Logiques du secret », *Traverses*, n° 30-31 : 60-69.
- MEDINA Andrés, 2000, *En las cuatros esquinas, en el centro*, México, Universidad Autónoma de Mexico, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- OEHCICHEN BAZÁN Cristina, 1999, *Reforma del Estado. Política Social e Indigenismo en México. 1988-1996*, Mexico, Universidad Nacional Autónoma de México.
- PEÑA Guillermo de la, 2012, « Racines latino-américaines du multiculturalisme », in David Dumoulin, Christian Gros (dir.), *Le Multiculturalisme au Concret. Un modèle latino-américain ?*, Paris, Sorbonne Nouvelle : 71-82.
- 2011, « La anthropología, el indigenismo y la diversificación del patrimonio cultural », in Guillermo de la Peña (dir.), *La Antropología y el Patrimonio cultural de México*, CONACULTA : 57-106.
- 2008, « La anthropología social y cultural en México », texte de séminaire *Anthropology in Europe*, UCM, Madrid, <http://pendientedemigracion.ucm.es/info/antrosim/docs/DelapenaMexico.pdf>. Consulté le 1/10/2013

- PIKE Eunice Victoria, 1958, « Le champignon sacré dans le Mexique contemporain », *Archives du Muséum d'Histoire Naturelle*, septième série, Tome IV, Editions du Muséum Paris : 14-44.
- PORTAL Maria-Anna, 1995, « El indio como imagen televisa: la creación de nuevos mitos e identidades en la sociedad contemporánea », in Raquel Barcelo & al. (dir.), *Diversidad Étnica y Conflicto en América Latina. El Indio como metáfora de la identidad nacional*, Mexico, Plaza y Valdés Editores : 175-196.
- POUILLON Jean, 1975, « Tradition : transmission ou reconstruction ? », in *Fétiches sans Fétichisme*, Paris, Maspero : 155-173.
- REVUELTAS Andrea, 2000, « Nation et identité au Mexique. Rappel historique et défis actuels », in *Recomposition Religieuses Politiques et Sociales en Amérique Latine*, Grenoble, Publications Maison des Sciences de l'Homme-Alpes : 80-81.
- RIEGL Aloïs, 2011 [1903], « Le culte moderne des monuments », *Socio-Anthropologie*, n°9 : 1-3. <http://socio-anthropologie.revues.org/5>. Consulté le 06/03/2014.
- ROUILLE Emmanuel, 2004, « Le secret et l'Aléthéia grecque », *Le Portique*, n°2. URL : <http://leportique.revues.org/465>. Consulté le 18 avril 2014.
- SIMMEL Georg, 1991, *Secret et Sociétés Secrètes*, Paris, Editions Circé.
- 1998, *La parure et autres essais*, Paris, MSH.
- WASSON Gordon R., 1957a, « Seeking the Magic Mushroom », *Life Magazine* : 100-107.
- 1957b, *Mushroom Ceremony of the Mazatec Indians of Mexico*, New York, Folkways Records and Service Corp.
- 1996, « El Hongo sagrado en el México contemporáneo », *Espacios*, Puebla, vol. 14, n°20: 43-79.
- ZEMPLENI Andras, 1984, « Secret et sujétion. Pourquoi ses "informateurs" parlent-ils à l'ethnologue ? », *Traverses*, n°30-31 :102-115.



⊕

**L'ENVERS DE LA PAROLE DIVINATOIRE
DÉVOILER OU TAIRE LA DESTINÉE DANS LE CADRE DE
LA CONSULTATION ASTROLOGIQUE
EN INDE DU SUD**

Alexis AVDEEFF

⊕

***Résumé** - En Inde, et ce depuis l'époque védique, l'astrologie est la technique de divination par excellence. Science des « lumières célestes », elle permet à de nombreux indiens d'éclairer un moment critique de leur vie et d'y apporter une solution. Dévoilant les causes cachées de l'infortune ou de la maladie, la parole de l'astrologue est considérée comme une parole au privilège de vérité. Mais l'astrologue révèle-t-il toujours ce qu'il voit à son consultant ? À partir des données d'une enquête de terrain recueillies auprès d'astrologues des campagnes du sud de l'Inde, cet article se propose de mettre en lumière les stratégies de voilement de la vérité que mettent en œuvre les astrologues dans le cadre de la consultation astrologique, ainsi que les différentes logiques qui les amènent à agir de la sorte. L'analyse de ces stratégies et de ces logiques permettra de montrer qu'il existe, au Tamil Nadu, deux conceptions antithétiques de la destinée que l'astrologue peut mobiliser en fonction du contexte consultatif.*

***Abstract** - In India, ever since the Vedic age, astrology has been the divination technique par excellence. Science of the "heavenly lights", astrology allows many Indian to clarify a critical moment in their lives and to find a solution. Revealing the hidden causes of disease and misfortune, the word of the astrologer is considered as a word of truth. But does the astrologer always reveal what he sees to his consultant? Based on fieldwork data collected amongst rural astrologers of southern India, this article intends to highlight the strategies aiming to veil the truth used by the astrologers during the astrological consultation, as well as the different logics that lead them to do so. The analysis of these strategies and logics will show that two antithetical conceptions of destiny exist in Tamil Nadu,*

⊕

both may be mobilized by the astrologer according to the consultative context.

*

Au Tamil Nadu, un État du sud-est de l'Inde, les astrologues de la caste des Vaḷḷuvar jouissent d'un grand prestige. En dépit d'une naissance dans une des castes les plus basses du point de vue de la hiérarchie socio-rituelle hindoue, ils ont la réputation d'être les meilleurs astrologues du pays tamoul. Si habituellement, il échoit aux intouchables des tâches rituellement impures, les Vaḷḷuvar sont, eux, reconnus pour exceller dans l'art de la prédiction astrologique, « science auxiliaire » à l'étude des textes sacrés hindous généralement associée à la prêtrise brahmanique¹. Dans les campagnes tamoules, la figure de l'astrologue Vaḷḷuvar est, à bien des égards, double et ambiguë. Double, car bien qu'intouchables par leur naissance, les astrologues Vaḷḷuvar évoluent aussi bien dans le monde intouchable qu'auprès des « gens de caste » (Avdeeff, 2011). Ambiguë, car s'ils sont admirés pour leur expertise en astrologie, leurs diagnostics sont tout autant redoutés.

Experts dans l'art du maniement de la parole divinatoire, leurs prédictions sont réputées infaillibles. Exempte de tout mensonge², comparée à l'éclat du plus pur des bijoux³, la parole des Vaḷḷuvar a valeur de vérité indiscutable. Nul ne peut en douter, ni s'y opposer. Véritable attribut de leur fonction sociale, la toute-puissance que l'on accorde à leur parole, leur permet de maintenir une place particulière dans la société tamoule, et ce, en dépit d'une naissance qui les exclut d'emblée de la société des castes.

1 L'astrologie (jyōtiṣa en sanskrit) est une des six disciplines auxiliaires à l'étude du Veda, connues sous le nom de Vedāṅga.

2 Je me réfère à l'adage populaire : « Vaḷḷuvan vāḷḷu poykkātu » que l'on pourrait traduire par « La parole d'un Vaḷḷuvar est exempte de tout mensonge ».

3 Je fais ici référence à cet autre adage : « Māṇikka kalai kallu, vaḷḷuvaruṭaiya colli collu » que l'on pourrait traduire par « Parmi les pierres précieuses, elle est le joyau le plus brillant / Nul ne peut contester la parole d'un Vaḷḷuvar ».

Mais la nature même de cette parole impose aux astrologues Vaḷḷuvar de la mesure et, dans certains cas, ceux-ci doivent faire preuve de *savoir taire*. En effet, tout n'est pas bon à dire lors de la consultation astrologique, notamment lorsqu'il s'agit de faire parler des configurations planétaires particulièrement maléfiques. Cet article se propose ainsi d'explorer l'envers de cette parole divinatoire en mettant en lumière les stratégies de voilement mise en œuvre par les astrologues Vaḷḷuvar durant la consultation astrologique, ainsi qu'en analysant les discours qu'ils élaborent sur leur propre pratique et les représentations qu'ils s'en font. Pour ce faire, je m'appuierai sur des observations de terrain, des extraits de consultations et d'entretiens recueillis lors d'une enquête ethnographique menée entre 2006 et 2008 auprès de plusieurs astrologues Vaḷḷuvar résidant dans des zones rurales du Territoire de Pondichéry et dans plusieurs districts de l'Est du Tamil Nadu. L'étude des stratégies discursives des astrologues ainsi que l'examen de la dimension réflexive de leur pratique nous permettront d'appréhender les différents cadres de causalité tour à tour mobilisés au cours de la séance divinatoire. Nous verrons alors quelles sont les représentations locales attachées au concept de destinée et comment celles-ci structurent et articulent la relation qu'entretiennent divination et thérapie dans le contexte de la consultation astrologique.

Silences et non-dits du diagnostic astrologique

Le non-dit par excellence est la dissimulation par l'astrologue de la mort inéluctable et imminente de son consultant. Cela peut sembler paradoxal lorsqu'on sait qu'il existe des calculs astrologiques spéciaux censés déterminer avec précision la survenue de la mort chez un individu⁴. Il n'est pas ainsi rare de voir un astrologue donner une estimation de la longévité d'un individu

4 Le système de l'aṣṭakavarga permet notamment de prédire avec exactitude la durée de vie d'un individu.

lorsqu'il établit son thème natal. Cependant, dans les faits, lorsqu'un consultant se présente à l'astrologue et que ce dernier voit qu'il est déjà sous l'emprise d'une influence planétaire fatale indiquant l'imminence de la mort, il préfère bien souvent la taire, ou la confier à un proche qui aura pour tâche de veiller sur le « condamné » sans lui révéler sa funeste destinée. Cette attitude, observée à maintes reprises, s'illustre dans l'extrait de conversation suivant, dans lequel un astrologue me fit une confidence à la suite d'une consultation :

« Son thème de naissance montre clairement qu'il est atteint d'une maladie chronique qui va à court terme entraîner sa fin. Ce n'est pas la première fois qu'il vient me voir, mais comme je lui ai dit, je ne peux rien faire. Quel que soit le remède [parikāram] que je pourrais lui prescrire, cela serait en vain.

— Sait-il ce qu'il en est ? Le lui avez-vous dit ? Lui demandai-je.

— J'ai informé certains membres de sa famille, en leur demandant de garder le secret. Je leur ai dit qu'aucun remède ne pourrait soigner son mal. Je leur ai dit également d'être bons et attentionnés envers lui jusqu'à sa mort. C'est comme ça que j'ai fait les choses. Si je lui avais dit directement [qu'il allait mourir], je n'aurais fait que le rendre très anxieux ce qui aurait eu pour conséquence de le rendre plus malade encore. »⁵

Afin de justifier cette attitude, les astrologues invoquent très souvent la déontologie de leur profession. Ils sont là pour aider les consultants à trouver leur chemin et non pour les apeurer, soulignant bien souvent, comme dans l'extrait sus-cité, que

⁵ Extraits d'une conversation avec Thirugnanam (Periyababusamithiram, Tamil Nadu).

l'annonce inéluctable de la mort pourrait précipiter l'échéance fatidique.

Dans le cas où la configuration planétaire néfaste n'est pas encore survenue – une mort accidentelle par exemple – l'astrologue, plutôt que d'annoncer brutalement l'accident qui pourrait se révéler fatal, va émettre une mise en garde, en se plaçant sur le registre de l'implicite. Si l'astrologue voit qu'une mort accidentelle par noyade peut survenir dans un futur proche, il conseillera fermement à son consultant d'éviter de se trouver à proximité d'un cours d'eau, de l'océan, ou encore d'un lac ou d'une mare jusqu'à la fin du *kaṇṭam*, la période climatérique. Dans le même registre, il pourra fortement déconseiller à un consultant d'entreprendre un voyage s'il voit que celui-ci pourrait lui être fatal. Si l'horoscope indique qu'une période plus propice se profile dans un avenir plus ou moins proche, il pourra lui proposer alors de décaler son voyage à une date plus favorable. L'astrologie est vue comme une « science divine » dans laquelle tout un chacun vient trouver des réponses ou des solutions à des situations problématiques. À ce titre, la consultation astrologique est là pour donner un autre éclairage à un événement ou à des situations de la vie quotidienne : on vient y chercher une solution, une recommandation, voire du réconfort mais en aucun cas l'annonce d'un événement insurmontable (Pugh, 1983a). L'astrologue se doit ainsi de proposer au consultant une possibilité de ré-imaginer, de reformuler sa situation actuelle et de lui faire entrevoir qu'une solution existe. D'une certaine manière, on peut dire qu'il se doit de le faire espérer⁶. Si la situation semble vraiment désespérée, sa parole doit voiler une « vérité » trop brutale.

On peut voir dans ces exemples de *savoir taire* l'illustration des théories du linguiste Oswald Ducros. Celui-ci dit, à propos de l'implicite et du non-dit, qu'il existe :

6 Le fait de donner de l'espoir est un trait de la séance divinatoire que l'on retrouve également dans l'étude de Josée Contreras et de Jeanne Favret-Saada : « Le jeu vous dit d'espérer » (1990 : 24).

« des thèmes entiers qui sont frappés d'interdits, et protégés par une sorte de loi du silence (il y a des formes d'activité, des sentiments, des événements dont on ne parle pas). Bien plus, il y a, pour chaque locuteur, dans chaque situation particulière, différents types d'informations qu'il n'a pas le droit de donner, non qu'elles soient en elles-mêmes objets d'une prohibition, mais parce que l'acte de les donner constituerait une attitude considérée comme répréhensible [...] Dans la mesure où, malgré tout, il peut y avoir des raisons urgentes de parler de ces choses, il devient nécessaire d'avoir à sa disposition des modes d'expression implicite, qui permettent de laisser entendre sans encourir la responsabilité d'avoir dit » (1972 : 5-6).

Dans le cas précis de l'annonce de la mort, les travaux de Marcel Mauss peuvent amener un autre éclairage sur les raisons qui pourraient pousser l'astrologue à se prémunir de cette « responsabilité d'avoir dit » en usant du non-dit et du registre de l'implicite : ne pas dire pour ne pas tuer. En effet, dans son article portant sur l'« effet physique chez l'individu de l'idée de mort suggérée par la collectivité » (1926), Marcel Mauss, en s'appuyant sur les données de plusieurs sociétés océaniques, se propose de démontrer comment « l'influence du social sur le physique a un médial psychique évident » (1926 : 656), ou en d'autres termes comment l'induction par la société de l'idée de mort chez un individu peut l'amener à mourir. Les « cas de mort causés brutalement » recensés par Mauss s'expliquent selon lui « tout simplement parce qu'ils savent ou croient (ce qui est la même chose) qu'ils vont mourir » (*ibid.*, 656). Mauss avance l'explication que la « peur panique » induite par le fait d'être persuadé de sa propre mort « désorganise tout dans la conscience, jusqu'à ce qu'on appelle l'instinct de conservation », l'individu perdant tout contrôle sur sa vie (*ibid.*, 669). Dans notre cas, la puissance désorganisatrice – pour ne pas dire dévastatrice – d'une telle annonce portée par l'« infallible » parole de l'astrologue Valluvar pourrait lui faire

craindre de funestes conséquences, comme l'illustrent les propos de Thirugnanam dans l'extrait précédent. Il ne faudrait pas que sa « responsabilité d'avoir dit » se meuve en responsabilité d'avoir tué, en acculant son consultant à la mort, que celle-ci survienne à la suite d'un acte désespéré ou qu'elle soit le résultat indirect d'une angoisse latente. Car, alors, la nature même de la parole de l'astrologue Valluvar pourrait en être affectée. En effet, dans les campagnes tamoules, fortement marquées par les croyances sorcellaires, on attribue à certaines personnes le pouvoir de provoquer la perte, le malheur ou la mort d'une simple parole. Qu'elles prédisent un malheur à l'encontre de quelqu'un, et celui-ci se réalise. On dit de ces personnes qu'elles ont la langue « charbonneuse » ou « noire », *karunāḱḱu* en tamoul. Et la frontière entre la parole de vérité du devin et la « langue charbonneuse » est ténue, car comme le dit une variante de l'adage tamoul précédemment cité⁷ : « Quoi que dise un Valluvar, cela se réalise » (*Valluvan vāḱḱu palikkum*). Dès lors pour l'astrologue Valluvar, entourer l'annonce de la mort de précautions – voire la taire – c'est sans doute ne pas tuer, mais c'est peut-être surtout éviter d'être considéré comme une personne à la langue charbonneuse. Du point de vue des astrologues, l'annonce de la mort apparaît comme un moment critique, car c'est véritablement la nature de leur parole qui est alors en jeu. Ainsi, taire la mort c'est d'une certaine manière protéger leur parole et par là-même leur statut.

Mensonges et prescriptions thérapeutiques

Si l'astrologue ne révèle pas la vérité en la taisant, il peut également tromper en mentant. Silence et mensonge sont, selon Simmel, les deux moyens – respectivement négatif et positif – d'action du secret, et si le premier n'a pour simple but que de cacher la vérité, le second, lui, induit en plus une représentation fautive chez la victime du menteur (Simmel, 1996 : 10-15 ; 20). Et

⁷ Cf. supra note 2.

de la simple dissimulation de la vérité à son altération il n'y a qu'un pas que l'astrologue Valluvar peut, en certaines circonstances, franchir. Les extraits suivants, tirés d'une conversation faisant suite à une après-midi de consultations, illustrent parfaitement cet aspect « positif » de la tromperie :

« Pouvez-vous revenir sur ce que vous avez conseillé à ce consultant lourdement affligé par la planète Saturne ?

— Je lui ai dit qu'il devait aller au temple de Thirunallar⁸ et faire ses dévotions au Seigneur Saturne en lui demandant qu'il le libère de tous ses problèmes.

[Silence]

Mais selon moi ce n'est qu'une aide psychologique. Ce qui doit arriver, arrivera. Il n'y a pas d'échappatoire. Mais grâce à notre connaissance des étoiles et des planètes, nous [les astrologues] arrivons à les [les consultants] convaincre que, s'ils agissent de telle manière ou s'ils utilisent tel remède, ils seront soulagés de leur peine. Les gens y croient et agissent en conséquence et ils se sentent réellement mieux. »

Plus loin dans la même conversation, l'astrologue revient sur un autre cas auquel il a eu à faire récemment :

« C'est à cause de la planète Vénus que certains hommes ne peuvent pas éjaculer ou bien même qu'ils n'ont pas du tout de production de sperme.

— Et ceci ne peut pas se soigner médicalement ? lui demandai-je.

— Non, ce n'est pas possible. C'est comme ça, me répondit-il.

⁸ Petite ville du Territoire de Pondichéry, dans le district de Karikal, qui abrite un des plus fameux temples hindous dédié à Saturne, le Tirunaḷḷāru Tarppāraṇyēcuvarar kōyil. Il fait parti du circuit des neuf temples dédiés aux planètes de la région de Thanjavur, les navakkirakakkōyilkaḷ.



— *Et même s'ils vont en pèlerinage dans des temples et font des pūcai aux dieux ? N'est-il donc pas possible de changer l'influence négative de la planète ?*

— *Comme je vous l'ai déjà dit, me répondit-il, ce n'est qu'un remède psychologique. C'est en quelque sorte un apaisement de l'esprit, mais ce n'est pas un remède. En tamoul nous disons que nous ne faisons qu'apaiser la souffrance [ārṛuppaṭuttal]. Nous [les astrologues] leur apportons juste du réconfort afin de les apaiser. »⁹*

Si dans de nombreux cas observés, l'astrologue propose au consultant des remèdes qu'il juge efficaces¹⁰ afin de lui permettre de changer le cours de son existence à plus ou moins long terme, il en est d'autres – comme ceux évoqués ci-dessus – pour lesquels l'astrologue propose un acte propitiatoire qu'il sait totalement inefficace sur l'affliction de son consultant. Du point de vue de l'astrologue qui, lui, « sait » ce qui « est » en déchiffrant les positions planétaires, le destin – ou tout du moins une partie – reste immuable et ce qui doit arriver arrivera. Ainsi lorsqu'il relie ses interprétations à la vie du consultant, il doit user de modération et d'habileté pour lui laisser entrevoir une solution, même si elle semble peu probable. Dans ces cas-là, en effet, rien ne sert d'informer le consultant de la gravité de sa situation, puisque celle-ci, du point de vue de l'astrologue, est sans issue favorable. L'astrologue, au nom d'une aide psychologique – d'un apaisement de l'esprit – produit une parole qu'il sait pertinemment fautive afin de répondre à la demande de son consultant qui, lui, est dans l'attente anxieuse d'une solution concrète. Ce type de comportement fait écho aux conclusions de Mauss sur son « terrain » océanien (1926 : 669). En effet, en agissant de la sorte,

9 Extraits d'un entretien réalisé avec Vetrivel (Thavalakuppam, Pondichéry).

10 Efficaces dans le sens où les astres semblent indiquer une marge de manœuvre. Nous verrons cela plus en détail dans la troisième et dernière section de ce chapitre.

l'astrologue veut faire croire au consultant qu'il garde le contrôle sur sa vie, évitant ainsi tout risque de dérive anomique.

Cure et destinée : les coulisses du théâtre karmique

Le mensonge naît ainsi d'une volonté de cacher ce que l'astrologue « voit ». Par la pratique de son art, il « sait » ce qui peut potentiellement changer et ce qui ne peut pas. Ces constatations nous plongent au cœur de la complexité des représentations populaires de la destinée en relation avec la pratique astrologique en pays tamoul, et rejoignent par bien des aspects celles de Judy Pugh (1983b) chez les hindous du nord de l'Inde. Selon ses propres observations, si globalement les hindous pensent que les planètes reflètent le plan divin, ils pensent également que certaines afflictions planétaires, particulièrement graves, sortent du domaine d'action des dieux (Pugh 1983b : 138), rendant toute démarche propitiatoire vaine. De ce point de vue, le cadre causal de l'astrologie interdirait toute possibilité d'altération du destin par l'action humaine et limiterait tout recours palliatif, à l'inverse du cadre causal karmique mettant l'accent sur son altérabilité par l'action humaine (cf. Babb, 1983 : 173-180).

Dans les campagnes tamoules, lorsqu'il s'agit d'évoquer la destinée, le terme de *karuma* – renvoyant au concept sanskrit de *karma* – est quasi absent du vocabulaire des astrologues et des consultants¹¹. De la même manière, si les vies antérieures (*muṅcaṅmam*) ou futures (*maṛucaṅmam*) peuvent être évoquées au

11 Ces observations rejoignent celles de Robert Deliége qui note également l'absence de ce concept sur son terrain mené parmi des basses castes (Paraiyar) du pays tamoul : « Des concepts fondamentaux de l'hindouisme tels que le karma ou le dharma sont totalement inconnus des Paraiyars de Valghira Manickam qui n'en ont jamais entendu parler et sont donc bien en peine de fournir des explications à leur sujet » (Deliège, 2004 : 69). Il me semble cependant que ce constat définitif mériterait d'être nuancé. Car comme nous allons le voir, ce n'est pas parce que le terme karuma est absent du vocabulaire des enquêtés que la notion qu'il recouvre l'est de leurs discours.

cours d'une conversation, la doctrine karmique de la transmigration des âmes ne vient jamais justifier l'infortune d'un consultant, l'astrologue accordant plus d'importance à des agents causaux personnifiés faisant partie de l'environnement du consultant (cf. Fuller, 2004 : 250)¹². Mais cela ne veut pas dire pour autant que la doctrine du *karma* est totalement absente des discours locaux en rapport avec le destin. Elle affleure, en effet, dans certains discours explicatifs, ne s'y dévoilant qu'en partie. Dans certains cas, notamment pour expliquer le lot d'infortune révélé par l'horoscope d'un nouveau-né, l'astrologue n'hésite pas à signifier au consultant qu'il paye là les mauvaises actions de ses aïeux. Or, si la doctrine karmique postule que le destin d'un individu est conditionné par les actes (*karma*) de ses vies passées, elle postule également que les mérites ou les fautes peuvent se transférer au sein d'une même lignée¹³. En d'autres termes, les actes d'un individu peuvent avoir des conséquences directes sur le destin de ses descendants (cf. Doniger O'Flaherty, 1999b : 10-11). Et ce n'est sans doute pas un

12 Dans certains cas, l'astrologue n'hésite pas à expliquer l'infortune d'un consultant en soulignant qu'il paye les mauvaises actions de ses ancêtres. Or, si du point de vue des textes la doctrine karmique postule que le destin d'un individu est conditionné par les actes (*karma*) de ses vies passées, elle postule également que les mérites ou les fautes peuvent également se transférer au sein d'une même lignée. En d'autres termes, les actes d'un individu peuvent avoir des conséquences directes sur le destin de ses ascendants ou sur celui de ses descendants (cf. Doniger O'Flaherty, 1999b : 10-11). Et ce n'est sans doute pas un hasard si les astrologues Valluvar mettent en avant le karma des ancêtres, plutôt que le karma individuel accumulé durant les vies antérieures pour expliquer l'infortune révélée par l'horoscope de naissance. En procédant de la sorte, en désignant des agents causaux – vivants ou décédés – issus de la vie actuelle du consultant, plutôt que d'avoir recours à la théorie de la transmigration des âmes, les astrologues évitent ainsi de s'aventurer dans les méandres de la doctrine « brahmanique » de la transmigration des âmes. Sur son terrain parmi des guérisseurs du Tuḷunādu (sud est du Karnataka), Marine Carrin note d'ailleurs que seuls les Brahmanes et les Jains font allusion aux chaînes karmiques, cf. Carrin (2008 : 125, n. 9).

13 Ces observations corroborent celles de Zoé Headley chez les Piramalai Kaḷḷar, cf. Headley (2007 : 35).

hasard, si, dans ces cas-là, l'astrologue met l'accent sur les actes des membres de la famille – les ascendants en premier lieu – plutôt que de s'engager dans une explication mettant en avant les vies antérieures et la transmigration des âmes, car pour les astrologues Vaḷḷuvar et plus généralement pour les populations de basses castes du Tamil Nadu, à la mort, l'âme humaine (*āvi* ou *ātmā*) a deux possibilités¹⁴ : soit les abysses infernaux (*narakam*), soit les cieux (*mōṭcalōkam*)¹⁵, le reste étant plus de l'ordre de la « conjecture brahmanique ». La réponse que m'apporta un astrologue alors que je lui demandais si l'âme après la mort s'incarnait de nouveau, illustre parfaitement ce sentiment général :

*« Certains disent que, parfois, l'âme revient sur Terre et prend naissance dans le corps d'un nouveau-né ... Mais en fait, on en sait rien, car on est pas là pour le vérifier. »*¹⁶

D'un point de vue pratique, et au delà de ces considérations ontologiques sur la nature de l'âme humaine, pour les Vaḷḷuvar et leurs consultants l'astrologie est avant tout vue comme un moyen de clarifier une situation donnée et de connaître comment celle-ci va évoluer à plus ou moins long terme plus que d'en chercher les causes karmiques. Cette orientation « pronostique » de l'astrologie est, selon Karin Kapadia, caractéristique des populations non brahmanes du Tamil Nadu, contrastant avec l'usage « étiologique » – allant

14 On pourrait également ajouter une troisième possibilité pour le devenir de l'âme humaine après la mort. Il s'agit de l'errance terrestre, très redoutée des vivants, sous forme de fantôme (*pēy picācu*).

15 Sur son terrain parmi les basses castes du Tamil Nadu, Robert Deliége soulignait également que la croyance locale en un paradis et un enfer de l'âme chez les Paraiyar entrait en conflit avec le concept karmique de la transmigration cyclique des âmes (1988 : 272).

16 Extraits d'un entretien avec Tirunavukarsu (Valluvarmedu, Pondichéry). Cette réponse mi-sceptique mi-ironique, comme du reste d'autres qui m'ont été faites, fait écho à celle que reçut Kathleen Gough lorsqu'elle demanda à un groupe d'Intouchables leur avis sur la question, cf. Gough (1973 : 234).

chercher des causes dans le *karma* – qu'elle définit comme une inclinaison essentiellement brahmanique (Kapadia, 1995 : 90)¹⁷.

Même si le terme de *karuma* est relativement absent des discours portant sur la mort ou le destin, certains aspects de la doctrine karmique se retrouvent enchâssés dans des termes ou expressions fréquemment utilisés pour désigner la destinée. Que ce soit durant les consultations astrologiques ou lors de certains entretiens avec les astrologues, les termes les plus fréquemment employés sont *ūl* et *viti*, et pourraient tous deux se traduire aussi bien par « ce qui est prévu », « ce qui doit arriver » que par « le résultat des actions accomplies ». Ces deux termes, désignant le destin, renferment ainsi deux conceptions antinomiques de l'existence humaine, l'une se référant à une destinée inéluctable et inaltérable, l'autre postulant que la destinée résulte des actions accomplies, se rapprochant en cela de la doctrine karmique des « fruits de l'action ». Cette ambiguïté sémantique se retrouve également dans l'expression tamoule « *naṭṭakka povatu* » qui pourrait être traduite par « le dû à venir », un dû que l'on peut aussi bien relier à la naissance qu'aux actes d'un individu dans sa vie actuelle. Le sens qui leur est donné varie ainsi, de manière assez subtile, en fonction des locuteurs et des contextes d'énonciation. Seul le terme *talaiviti*¹⁸ renvoie de manière plus nette à une conception de la destinée inaltérable, en ce sens qu'elle désigne le destin inscrit par Dieu (*kaṭavuḷ*) sur la tête de l'enfant à sa naissance¹⁹ et auquel nul ne peut échapper. Il existerait donc deux

17 Karin Kapadia emprunte cette terminologie (pronostique/étiologique) à Helen Lambert (1992) qui sur son terrain au Rajasthan met en avant l'orientation pronostique des pratiques médicales populaires, contrastant avec l'orientation étiologique des pratiques médicales dérivées de l'hindouisme brahmanique et de ses sources textuelles.

18 Littéralement, tête (talai) destinée (viti).

19 La croyance qu'à la naissance d'un nouveau-né une divinité vient inscrire le destin d'un enfant sur son front se retrouve dans toute l'Inde. Cf. Daniel S.B. (1983 : 27-62), Kent (2009), Hackett (2011 : 71-72).

conceptions concomitantes de la destinée dans l'imaginaire tamoul, l'une postulant son inaltérabilité, l'autre laissant entrevoir la possibilité d'un changement par l'action humaine²⁰.

S'appuyant sur les observations de terrain de Sheryl B. Daniel (1983) et de E. Valentine Daniel (1983) au Tamil Nadu, Lawrence A. Babb (1983) a tenté d'apporter une explication à cette double conception de la destinée qui pourrait sembler, de prime abord, paradoxale. Selon lui, ces deux conceptions de la destinée, qui s'opposent et se complètent, prennent tout leur sens dans le système de pensée local dès lors qu'elles sont appréhendées sous l'angle de la responsabilité personnelle. Postuler l'inaltérabilité de la destinée, c'est écarter toute responsabilité humaine dans le cours des événements. À l'inverse, mettre l'accent sur l'altérabilité de la destinée, c'est avant tout insister sur la responsabilité humaine et sur une vie vertueuse, et par là même sur une certaine morale. Et selon Babb, le choix de faire appel à un cadre théorique plutôt qu'à un autre se fait en fonction des intérêts et des intentions de celui qui les mobilise (1983 : 173-180).

Du point de vue de la théorie astrologique, la situation est différente. Comme le souligne Caterina Guenzi, l'astrologie fonctionne « selon une logique de causalité qui n'a rien d'une 'morale de rétribution' et qui est totalement indépendante par rapport à la théorie de la transmigration » (Guenzi, 2013 : 217-218). En ce sens, nul ne peut échapper à la destinée telle qu'elle est indiquée par les positions et les mouvements planétaires, comme le synthétise très exactement cette phrase d'un astrologue : « *Chacun de nos actes dépend du seul mouvement des planètes.* »²¹

20 Cet apparent paradoxe – ou pourrions-nous dire cette étonnante cohabitation – a été également soulevé dans un article de Sheryl B. Daniel (1983, pp. 27-62) ainsi que dans celui de Paul G. Hiebert (1983 : 119-130) tous deux publiés dans un volume collectif consacré à la notion de karma et à ses usages dans l'hindouisme populaire (Keyes et Daniel, 1983).

21 Propos recueillis auprès de Murthy (Kandamangalam, Tamil Nadu).



Déterminisme astrologique et marge de manœuvre thérapeutique

Dans le discours normatif de ces astrologues la destinée est donc présentée comme inaltérable. À ce titre leur discours s'articule parfaitement avec la vision fataliste de la destinée qu'illustre clairement le terme *talaiviti*. Dans cette perspective, l'astrologie ne fait que révéler ce qui est « inscrit » (*talaiyileluttu*) à la naissance²² :

« Si une personne nous amène son horoscope, il est facile pour nous de dire tout ce qu'il va lui arriver. Parce que l'horoscope donne tous les détails de la vie de cette personne de la même manière qu'ils ont été inscrits sur sa tête à sa naissance [talaiyileluttu]. Pour connaître tout cela, nous nous servons de la position et des mouvements des neuf planètes. À partir de là, nous pouvons voir son éducation, son comportement, sa moralité, ses origines familiales, son passé, son futur, à quel âge il mourra, etc. »²³

Ainsi, suivant ce principe déterministe, l'attitude la plus adaptée est d'attendre que la situation évolue d'elle-même telle qu'elle est indiquée par l'horoscope, ainsi que le montre cet extrait de consultation :

Astrologue : *À qui appartient cet horoscope ?*

Consultante : *C'est celui de mon gendre. Ma fille et mon gendre ne sont pas très heureux en ce moment. J'ai l'impression que quelque chose ne va pas dans leur vie de*

22 Cette manière d'articuler astrologie et destinée renvoie directement au postulat que l'on retrouve dans certains traités d'horoscopie classique dans lesquels l'astrologie serait pareille à une lampe, « éclairant les fruits des actes accomplis dans les vies précédentes » (Guenzi, 2013 : 216).

23 Phrases extraites d'un entretien avec Thirumal (Nettapakkam, Pondichéry).





couple. J'aurais aimé savoir s'ils allaient être heureux, s'il fallait qu'ils déménagent pour que les choses changent, ou quelque chose de cet ordre.

Astrologue : *Ont-ils des enfants ?*

Consultante: *Non, cela fait juste neuf mois qu'ils sont mariés.*

Astrologue : *En ce cas, cela ne sert à rien de m'amener leurs horoscopes. Car après le mariage, leurs horoscopes ne peuvent plus rien dire, seul l'horoscope de l'enfant a une influence. C'est une perte de temps d'essayer de voir l'horoscope de votre gendre²⁴.*

Consultante : *Mais ne pouvez-vous pas quand même voir si cet horoscope comporte des problèmes ?*

Astrologue : *Son nom est Mariappan. Il est actuellement âgé de 35 ans. Il aura une très longue vie. Il vivra plus de quatre-vingt-dix ans. Vu que Saturne se trouve dans la dixième maison, il doit faire face à une mauvaise période en ce moment. La prospérité n'est pas au rendez-vous. Du point de vue de l'intellect, il n'est pas en mesure d'analyser correctement sa situation actuelle et de trouver une solution. Quoique fassent les époux, ils ont toujours un sentiment d'insatisfaction.*

Mais globalement, ils n'auront pas de grande difficulté à surmonter. Ils sauront se sortir de cette situation par eux-mêmes. Cette situation devrait encore durer deux ans. C'est ce qu'indique cet horoscope.

Consultante : *Est-ce qu'il peut y avoir une amélioration de la*

24 Au Tamil Nadu, le destin d'un couple se retrouve scellé par l'horoscope de naissance de leur premier enfant. Si le couple n'a pas encore d'enfant, on regarde éventuellement l'horoscope de l'homme. Si Karin Kapadia relève la même manière de procéder sur son terrain tamoul (Kapadia, 1995 : 78-81), Caterina Guenzi souligne qu'elle n'a « jamais observé à Bénarès cette pratique de considérer un horoscope individuel comme étant l'horoscope de famille », et rajoute que « cet usage ne semble pas non plus être mentionné dans les textes » (Guenzi, 2013 : 302).

25 Consultation enregistrée chez Balasubramaniyan (Kabisthalam, Tamil Nadu).



situation, si par exemple, ils déménagent ?

Astrologue : *Ils peuvent déménager. Ça changera un petit peu la situation en effet. Ils ne sont pas faits pour vivre sous la coupe des parents, ou des grands-parents. S'ils s'installent à bonne distance d'eux, ils pourront alors vivre heureux et trouveront la paix dans leur ménage.*

Consultante : *Devons-nous les forcer à déménager ?*

Astrologue : *C'est leur destin [ū]. Vous n'avez pas besoin de leur en parler. Vous n'avez pas besoin de vous en mêler. Les choses se feront naturellement. Au moment voulu, ils partiront. Parce que c'est écrit dans leur horoscope.²⁵*

Cependant, l'accointance de la théorie astrologique avec cette vision fataliste et fortement déterministe de la destinée n'empêche pas l'astrologue d'avoir recours au cadre théorique opposé durant les consultations astrologiques précisément lorsqu'il s'agit de prescrire des actes thérapeutiques. S'enfermer dans le cadre théorique d'une destinée inéluctable – que ce soit celui de l'astrologie²⁶ ou celui du *talaiyileluttu* – interdirait en effet tout recours thérapeutique. Or les astrologues Valluvar prescrivent et usent de divers remèdes pour contrer l'influence des planètes et altérer le destin de leurs consultants. Ainsi lorsqu'un astrologue prescrit un acte thérapeutique, il se place, de fait, dans le cadre théorique d'une destinée modifiable par l'action de l'homme. Mais comme nous allons le voir maintenant, la prescription d'actes thérapeutiques obéit à des motivations de la part de l'astrologue qui échappent bien souvent à son consultant. En effet, si en prescrivant un acte, l'astrologue se place implicitement dans le registre de la destinée modifiable, sa grille de lecture reste, elle, celle de l'horoscope et donc du déterminisme astrologique. L'extrait qui suit

26 Caterina Guenzi rapporte d'ailleurs que la théorie exposée dans les traités classiques d'astrologie contient très peu de détails concernant les remèdes à suivre, si ce n'est les rituels d'apaisement des planètes (Guenzi, 2008 : 200 et 2013 : 345).



illustre parfaitement cet état de fait. Il s'agit de la suite de l'entretien avec Thirugnanam au sujet du consultant qui était, selon lui, condamné, et auquel l'astrologue avait tu la gravité de sa maladie. Sachant que cet astrologue était connu pour réaliser de puissantes amulettes (*tāyittu* en tamoul), je lui demandais pourquoi il ne lui en avait pas confectionné une :

« Pourquoi ne pas lui avoir donné un tāyittu²⁷ ?

— Je ne vous mentirai pas. Je vais être franc avec vous.

Si une personne traverse une mauvaise période, qu'elle soit courte ou qu'elle dure plus de dix ans, quoi que vous fassiez, rien ne fonctionnera. Ce que je ferais alors, c'est que je confectionnerais un tāyittu à la fin de la mauvaise période, peut-être même un mois et demi avant la fin de celle-ci. Alors mon nom sera loué. Dans les autres cas, je les renvoie chez eux. »²⁸



Ce dernier extrait plutôt caricatural, s'il ne reflète peut-être pas la manière de faire de tous les astrologues, montre néanmoins que prescrire un remède comporte des risques pour l'astrologue. On retrouve ici également l'idée sous-jacente dans les extraits d'entretiens avec Vetrivel : certaines afflictions, certaines situations, n'ont pas de solution. Dans le cas de figure évoqué ci-dessus par Thirugnanam, comme il le dit lui-même, il ne proposerait pas de remède à son consultant. Pourtant dans certains cas, l'astrologue va quand même proposer un remède qu'il sait totalement inefficace, comme par exemple lorsque Vetrivel conseille à son consultant un pèlerinage au temple de Saturne qu'il pense totalement vain, mais



27 Les *tāyittu* sont des amulettes ressemblant à de petites capsules cylindriques et métalliques portées généralement autour du cou dans lesquelles ont été insérées diverses substances et matériaux en rapport avec l'effet recherché (cendres, végétaux, métal, etc.). Le plus souvent elles contiennent un entiram, diagramme mystique gravé sur une fine feuille de métal.

28 Extraits d'une conversation avec Thirugnanam (Periyababusamithiram, Tamil Nadu).



qui néanmoins permettra, selon lui, à son consultant de se sentir mieux. Cela nous amène à aborder la question de la gestion des « cas désespérés » et de l'attitude, délibérément trompeuse, adoptée par l'astrologue dans le cadre de leur prise en charge thérapeutique. Dans les cas précédemment évoqués, on aurait tort de ne voir dans la prescription de Vetrivel que l'acte altruiste du thérapeute envers son patient et de considérer Thirugnanam comme un homme plus intéressé par sa réputation que par le sort de ses consultants. Prescrire un pèlerinage ou la visite d'un temple afin d'apaiser, ou contrer, une divinité planétaire maléfique apparaît comme la prescription thérapeutique par excellence pour masquer une situation sans issue, sans vraiment le dire au consultant, et tout en évitant à l'astrologue d'être impliqué dans l'échec thérapeutique. En d'autres termes, envoyer un consultant au temple, c'est rejeter un éventuel échec thérapeutique sur la divinité planétaire concernée, voire sur un autre dieu hindou que l'on a pensé pouvoir faire fléchir la divinité planétaire en question. Dans le même ordre d'idée, les astrologues Valluvar qui ont d'autres cordes thérapeutiques à leur arc (médecine locale, confection d'amulettes, réalisation de *pūcai*, etc.) face à une situation jugée sans issue ne s'impliqueront pas personnellement dans une démarche thérapeutique, préférant – éventuellement – renvoyer le consultant affligé vers un spécialiste « plus adéquat ». À l'inverse, un astrologue n'hésite pas à s'impliquer activement dans la démarche thérapeutique qu'il prescrit à son consultant s'il voit dans l'horoscope une potentielle marge de manœuvre, voire mieux, un succès assuré.

Autorité, thérapie et secret

Si les conceptions étiologiques de l'affliction ou de la maladie suivent la logique « implacable » du déterminisme astrologique, les recours thérapeutiques ne sont, eux, rendus possibles qu'en basculant dans un cadre conceptuel laissant une place au libre arbitre. Le fait de mobiliser tour à tour des croyances antagonistes par un même individu, à différents stades d'un même

processus décisionnel, plutôt que de chercher à les synthétiser dans un grand tout congruent ou bien encore à faire un choix exclusif entre elles, est une attitude cognitive qui a été décrite dans plusieurs travaux indianistes consacrés à l'Inde du Sud. Que ce soit dans ceux de Sheryl B. Daniel (1983) sur les représentations et les usages de la destinée dans un village tamoul, ou encore dans ceux d'Alan R. Beals (1998) portant sur le pluralisme médical dans la région de Mysore, les enquêtés sélectionnent une ou plusieurs alternatives (« *cultural alternatives* », Daniel, 1983 : 52) qui s'offrent à eux sans se préoccuper de leur incompatibilité fondamentale (« *conflicting theories* », Beals, 1998 : 185).

Lorsqu'il prescrit des actes thérapeutiques, l'astrologue fait en sorte d'atténuer la vision immuable du destin aux yeux de son consultant, tout en ne perdant jamais de vue la « vérité » de l'horoscope. L'appréhension de cette « vérité » par le consultant ne se faisant qu'à travers la parole du devin, ce dernier doit en jouer habilement, glissant d'une conception de la destinée à l'autre, afin de lui laisser entrevoir une solution. Mais ce faisant, l'astrologue s'expose lui-même, car à partir du moment où il prescrit une cure, le destin de son consultant ne dépend plus d'une destinée immuable, mais bel et bien de la réussite ou de l'échec de ses prescriptions thérapeutiques. Et de cela, l'astrologue est parfaitement conscient. Afin de se préserver de tout échec thérapeutique ou au contraire pour s'en assurer le succès, l'astrologue établit ou non ses prescriptions en fonction du modèle de la destinée immuable, à l'endroit même où son consultant pense qu'il a une possibilité d'infléchir la destinée. Les ressorts présidant à la prescription d'actes thérapeutiques – occultés par une parole divinatoire délibérément trompeuse – illustrent en tout point l'hypothèse de Lawrence Babb (1983) selon laquelle le recours à un cadre théorique plutôt qu'à un autre est avant tout lié aux intérêts et aux intentions de celui qui les mobilise. Ici, le glissement d'un cadre à un autre, en fonction du contexte consultatif, semble avant tout servir à maintenir l'autorité de la parole du spécialiste.

Parole incontestable, parole au privilège de vérité, la parole de l'astrologue Valluvar comporte donc des zones d'ombre. Ce

constat fait écho aux mots de Jean-Pierre Vernant qui dit que le devin « ne dit pas plus le destin qu'il ne le cache » (1974 : 23). À la manière des « Maîtres de Vérité » de la Grèce archaïque, décrits par Marcel Detienne, la parole de l'astrologue Valluvar est ambiguë et sait également tromper (2006 :141), en se taisant ou en proférant délibérément une « vérité » fausse. Ainsi, la relation dialogique qui se noue, durant la séance divinatoire, entre l'astrologue et son consultant n'est pas exempte de silences, de non-dits, voire de mensonges, à la manière de celle qui peut se nouer entre un médecin et son malade (Fainzang, 2006). En outre, ces stratégies de voilement et les logiques de causalité sur lesquelles elles s'appuient montrent que l'étude du diagnostic astrologique et de la prescription d'actes thérapeutiques reste un domaine qui échappe à toute tentative de formalisation. Ce constat nous amène ainsi à reconsidérer les relations qu'entretiennent religion populaire et thérapie au prisme de la divination astrologique dans cette région du sud de l'Inde. Dans cette perspective, la prise en compte de la place de l'astrologue dans le champ thérapeutique local peut offrir un angle d'analyse novateur permettant d'approfondir la compréhension de ce système de savoirs autochtones.

Alexis AVDEEFF

Docteur en Anthropologie Sociale et Historique

LISST – Centre d'Anthropologie Sociale

avdeeff@ehess.fr

*

Bibliographie

AVDEEFF Alexis, 2011, « Brâhmins of the Pariahs : Peripheries in Quest of Identity. The Valluvar of Tamil Nadu and the Construction of Dalit Identity in South India », in Marine Carrin M., Lydia Guzy (éds.), *Voices from the Periphery. Subalternity*

- and Empowerment in India*, New Delhi, Routledge India : 251-271.
- BABB Lawrence, 1983, « Destiny and Responsibility : Karma in Popular Hinduism », in Charles F. Keyes, E. Valentine Daniel, *Karma. An anthropological inquiry*, Berkeley, University of California Press : 163-181.
- BEALS Alan R., 1998 [1976], « Strategies of Resort to Curers in South India », in Charles Leslie (dir.), *Asian Medical Systems : A Comparative Study*, Delhi, Motilal Banarsidass : 184-200.
- CARRIN Marine, 2008, « Le service religieux de guérison. Savoir et biographie des guérisseurs Tuḷu », in Ines G. Županov et Caterina Guenzi (éds.), *Divins remèdes. Médecine et Religion en Asie du Sud*, Paris, Éditions de l'EHESS « *Puruṣārtha* » : 99-131.
- CONTRERAS Josée, FAVRET-SAADA Jeanne, 1990, « Ah ! la féline, la sale voisine ... », *Terrain*, n°14 : 20-31.
- DANIEL Sheryl B., 1983, « The Tool Box Approach of the Tamil to the Issues of Moral Responsibility and Human Destiny », in Charles F. Keyes, E. Valentine Daniel, *Karma. An anthropological inquiry*, Berkeley, University of California Press : 27-62.
- DANIEL Valentine E., 1983, « Karma Divined in a Ritual Capsule », in Charles F. Keyes, E. Valentine Daniel, *Karma. An anthropological inquiry*, Berkeley, University of California Press : 83-118.
- DELIEGE Robert, 1988, *Les Paraiyars du Tamil Nadu*, Nettetal, Steyler Verlag « Studia Instituti Anthropos ».
- 2004, *La religion des Intouchables de l'Inde*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion « Mythes, Imaginaires, Religions ».
- DETIENNE Marcel, 2006 [1967], *Les Maîtres de Vérité dans la Grèce archaïque*, préface de Pierre Vidal-Naquet, Paris, Le Livre de Poche « Références ».
- DONIGER O'FLAHERTY Wendy, 1999 [1980], « Karma and Rebirth in the Vedas and Purāṇas », in *Karma and Rebirth in Classical Indian Traditions*, Delhi, Motilal Banarsidass Publishers : 3-37.
- DUCROT Oswald, 1972, *Dire et ne pas dire. Principes de sémantique linguistique*, Paris, Hermann.

- FAINZANG Sylvie, 2006, *La relation médecins-malades : information et mensonge*, Paris, PUF « Ethnologies ».
- FULLER Chris J., 2004 [1992], *The Camphor Flame. Popular Hinduism and Society in India*, Princeton, Princeton University Press.
- GOUGH Kathleen, 1973, « Harijans in Thanjavur », in Kathleen Gough, Hari Sharma (éds.), *Imperialism and Revolution in South Asia*, New York, Monthly Review Press.
- GUENZI Caterina, 2008, « Planètes, remèdes et cosmologies. La thérapeutique astrologique à Bénarès », in Ines G. Županov, Caterina Guenzi (éds.), *Divins remèdes. Médecine et Religion en Asie du Sud*, Paris, Éditions de l'EHESS « *Puruṣārtha* » : 191-217.
- 2013, *Le discours du destin. La pratique de l'astrologie à Bénarès*, Paris : CNRS Éd. « Bibliothèque de l'Anthropologie ».
- HACKETT Jessica L., 2011, « Une rencontre avec Zanabai. Pratiques et histoires des matrones au Maharashtra », in Pascale Hancart Petitet (dir.), *L'Art des matrones revisité. Naissances contemporaines en question*, Paris, Éditions Faustroll : 59-82.
- HEADLEY Zoé E., 2007, « Genealogies of Affliction : Aetiological Regimes and Causal Thinking Assessment in a South Indian Sub-caste », in Laurent Pordié (Guest editor), *Indian Anthropologist – Special issue on the Ethnography of Healing*, vol. 37, n°1 : 29-48.
- HIEBERT Paul G., 1983, « Karma and Other Explanation Traditions in a South Indian Village », in Charles F. Keyes, E. Valentine Daniel, *Karma. An anthropological inquiry*, Berkeley, University of California Press : 119-130.
- KAPADIA Karin, 1995, *Siva and her sisters : gender, caste, and class in rural South India*, Boulder, Westview Press « Studies in the ethnographic imagination ».
- KENT Frank, 2009, « 'What's Written on the Forehead Will Never Fail' : Karma, Fate, and Headwriting in Indian Folktales », *Asian Ethnology*, vol. 68, n°1 : 1-26.
- KEYES Charles, DANIEL Valentine (éds.), 1983, *Karma. An anthropological inquiry*, Berkeley, University of California Press.

- LAMBERT Helen, 1992, « The cultural logic of Indian medicine : Prognosis and etiology in Rajasthani popular therapeutics », *Social science and Medicine*, vol. 34, n°10 : 1069-1076.
- MAUSS Marcel, 1926. « Effet physique chez l'individu de l'idée de mort suggérée par la collectivité (Australie, Nouvelle-Zélande) », *Journal de Psychologie*, n°23 : 653-669.
- PUGH Judy F., 1983a, « Astrological Counseling in Contemporary India », *Culture, Medicine and Psychiatry*, n°7: 279-299.
- 1983b, « Astrology and Fate : The Hindu and Muslim Experiences », in Charles F. Keyes, E. Valentine Daniel, *Karma. An anthropological inquiry*, Berkeley, University of California Press : 131-146.
- SIMMEL Georg, 1996 [1908], *Secret et sociétés secrètes*, traduit de l'allemand par Sibylle Muller, Paris, Circé.
- VERNANT Jean-Pierre, 1974, « Parole et signes muets », in Jean-Pierre Vernant et al. (dir.), *Divination et Rationalité*, Paris, Éditions du Seuil « Recherches anthropologiques » : 9-25.

PAGES CACHÉES :
LES CARNETS DE JOSÉE LAVAL

Yves POURCHER

Résumé - L'histoire s'écrit le plus souvent à partir d'archives. Aussi la source qui est ici présentée apparaît déroutante et singulière. Ce sont les carnets que la fille de Pierre Laval a tenus pendant une grande partie de sa vie. Il s'agit de dire ce que représente la lecture d'une écriture intime faite de résumés et de dissimulations. Le secret étreint les lignes. L'exploration prend la forme d'un labyrinthe dans lequel se brouillent les jours, les lieux et les scènes. Cet exemple pose la question de la méthode, de la proximité, de l'impartialité et de l'enquête.

Abstract - History is mostly written from archives. Thus, the original documents presented here seem rather disconcerting and uncommon. They are personal notebooks written by Pierre Laval's daughter during a great part of her life. All is about what is involved in the reading of a private journal made from summaries and concealments. Its lines are choked by the grip of secret. Going through its pages turns into a labyrinthine quest in which days, places and scenes get blurred. This example questions methods, proximity, impartiality and investigation.

*

Pour Isac Chiva

Je commence par des témoignages, ceux de deux femmes du monde, de ce monde qu'on appelle mondain. La première, princesse Bibesco (1939 : 3), songe avec nostalgie aux jours passés.

« Ces feuilles arrachées à mes calendriers, écrit-elle, ne sont pas autre chose qu'une collection de feuilles mortes. C'est parce que la vie les a quittées qu'elles m'apparaissent avec de si vives couleurs. Tous nos "aujourd'hui" sont verts ; tous nos jours se

ressemblent, qui ne sont pas encore passés. Ces rouges, ces roses, ces jaunes, ces incarnats et ces ors ne brillent qu'un instant et n'appartiennent qu'aux feuilles ramassées au pied des arbres. Mais il arrive que dans les feuilles tombées, les femmes de mon pays lisent l'avenir. »

Elle erre, cherche et, soudain, saisit son compagnon des bons et mauvais jours. Il est là, dans ses mains, tout au bout de ses doigts. « Mon calendrier Hermès, dit-elle¹, le bien nommé ne me quitte jamais. Il fait partie de tous mes déplacements dans l'espace, dans le temps, sur terre, sur mer et dans les airs. »

La deuxième que j'ai choisie est Louise de Vilmorin (2001 : 165). Dans un moment de solitude, elle revient vers des jours qui se sont effacés. « Tout à l'heure, note-t-elle, je feuilletais mon agenda de 1937. C'est ce qui m'a rendu rêveuse; c'est aussi ce qui me poussera à noter de loin en loin des instants de ma vie. Ce soir, 30 janvier 1938, je suis amusée, émue, étonnée de lire ce que je faisais l'année dernière à pareille époque. L'an prochain ce sera la même chose : je retournerai avec curiosité aux saisons révolues. Et comme ce soir je dirai : "Tiens, tiens, tiens." "Eh oui !" "J'avais oublié ça." "Comment c'était en juin ?" ou bien : "Voilà quelqu'un qu'on voyait tous les jours et qui a complètement disparu." »

Alors je reprends mon agenda ; je l'ouvre à la première page et je vois (...) »

Elle voit des lieux, des visages connus, aimés, elle revit des moments. Soudain elle entend des rires, des mots, des conversations. Le passé revient. Il coule comme un ruisseau.

Notes intimes

Ce sont des calendriers de femmes, des agendas, des carnets, des livres personnels, des pages qu'elles ont dissimulés dans un guéridon, un secrétaire, le tiroir d'une commode. Jeune fille renfermée et taciturne, Dominique qui sert comme infirmière

¹ Bibesco 1939 : 21.

pendant la Grande Guerre tient un journal. Elle apparaît dans un roman intitulé *Le Songe*. « Occupée le soir par son service, écrit Henri de Montherlant (1922 : 268), c'était presque toujours le lendemain matin qu'elle rédigeait maintenant ces notes. Cette nuit de recul leur donnait une apparence de raison. » Autre exemple, mais celui-là bien réel, Henriette née Fabre Luce a aligné les notes dans un carnet. Un jour de quête, sa fille Diane de Margerie (2012 : 60) a retrouvé le Five Years Diary que sa mère avait tenu jour après jour, de 1931 à 1936, entre Berlin, Londres et Paris. « Je vois bien, écrit la fille, entre les courtes lignes et les listes de noms, roder parfois une profonde tristesse que cette pléthore de relations ne saurait effacer. »

Ces jours de bonheur, de distraction, de légèreté, de ciel bleu et de grand soleil pointent à travers de petites pages. Mais un peu plus loin, d'autres moments sont tristes, sombres, marqués par la déception, la jalousie ou le chagrin. Elles ont enregistré, archivé, caché, puis oublié. Pourtant un matin ou une nuit, dans un moment de désarroi ou d'ennui, ces femmes y reviennent. Elles seules peuvent lire, interpréter et reconstituer les fils perdus. Car derrière les mots, de petits mots, elles ont caché des images, des scènes, des parcours et des secrets. Des lieux, d'innombrables noms jetés ici et là sur le papier gardent la richesse des temps. Mais que peut faire celui qui ne les a pas vécus, l'étranger qui, par hasard, aventure ou enquête, découvre soudain ces papiers ? Doit-il passer son chemin en disant que tout ça est inaccessible, hermétique, fermé ? Ou au contraire s'acharner pour saisir une part de vérité et d'histoire au milieu d'un océan d'inconnus.

Ces archives cachées, tout à coup exhumées, conservent leur part de dissimulation et de mensonge. Au fil des pages, la vérité échappe. La recherche joue avec des faux-fuyants qui troublent, entraînent et perdent. Le secret est là, toujours présent et actif, au cœur de la source comme dans le travail qui est mené sur elle. Pour illustrer cette impossibilité à saisir une vérité ou un réel souvent inaccessible, je voudrais revenir sur une aventure extraordinaire qui m'a occupé pendant sept longues années et sur laquelle je ne cesse de revenir. Si bien que le résultat final, le livre que j'ai moi-même

écrit à partir d'une source unique et exceptionnelle m'apparaît encore aujourd'hui plein de mystères, de dissimulations si bien gardés qu'ils m'amènent, presque chaque jour, à faire de nouvelles découvertes.

Des agendas Kirby

Cela avait commencé avec des petits carnets. Mais je vais trop vite et il me faut, pour bien me faire comprendre, revenir au tout début quand, après un travail sur la Grande Guerre (Pourcher 1994), j'avais esquissé le projet d'écrire la biographie de l'homme qui m'apparaissait le plus noir dans notre histoire nationale. Il s'agissait de Pierre Laval. J'étais alors entré en relation avec son gendre, le comte René de Chambrun qui, indéfectiblement depuis des décennies, défendait la mémoire de son beau-père. Il avait constitué son centre d'archives disséminé au 52 de l'avenue des Champs-Élysées, à Paris, où se trouvait son cabinet d'avocat international et au 6 bis de la place du Palais-Bourbon, où il vivait. Mais aussi à Châteldon, dans le Puy-de-Dôme, où se trouvait le château de Laval, et à La Grange-Bléneau, en Seine-et-Marne, autre château du général de La Fayette, son lointain ancêtre. Après être passé dans ses bureaux, j'avais finalement atterri dans un immense appartement rempli de meubles rares, d'objets précieux et de tableaux de maître. Tout ici était méticuleusement choisi et placé. Sur le marbre des cheminées, les tables et les étagères, je trouvais d'innombrables enveloppes blanches remplies de photos, de lettres et de coupures de presse. Ce jeu de piste courait d'une pièce à l'autre passant du bureau bibliothèque à la grande salle à manger, entrant dans les chambres et se glissant dans les autres pièces. Il débutait dès l'entrée, grimpait à l'étage, circulait. Tout avait été lu, commenté, classé et numéroté. D'abord par elle, Josée, la fille unique de Laval, puis par lui, le comte.

Elle était morte en 1992, deux ans avant que je ne pénètre dans ces lieux. Lui, son mari, était toujours actif et passionné par cette histoire. Il parlait sans cesse, voyageait en France et aux États-Unis, travaillait. Je trouvais des originaux, des copies, des

photocopies, des montages qu'il semait ici ou là et qu'il insérait dans les livres qu'il publiait ou qu'il expédiait à des journalistes et à des historiens. Je me lançai dans la lecture, solitaire et souvent perdu. J'étais dans un monde totalement inconnu dont je découvrais tout, et j'apprenais à repérer et à identifier. En même temps, je savais bien que je passais en aveugle à côté d'une masse immense d'informations.

Des mois filèrent pendant lesquels je recopiais, collectionnais, lisais. J'accumulais les ouvrages portant sur cette période d'avant-guerre et de guerre : histoire, romans, journaux. Mais un jour, le comte me montra des photocopies de notes de son épouse. Pourquoi avait-il autant attendu ? Cherchait-il à m'appâter ou voulait-il encore me jauger ? Je m'interrogeais aussi sur la nature de ces documents. Que représentaient-ils ? Où et quand les avaient-elles écrits ? Il me dit alors que ces pages étaient extraites de ses carnets. Mais je ne les avais jamais vus et je ne savais pas où ils se trouvaient. Un matin pourtant, j'eus enfin la réponse. Je me souviens que c'était dans le train qui nous menait de Paris à Vichy où le comte allait chaque mois prenant ensuite un taxi jusqu'au château de son beau-père, à Châteldon. Le soir même, il rentrait à Paris.

Ce 5 juillet 1995, assis dans un compartiment de première classe, le comte glissait méticuleusement des marques dans des carnets pour que sa secrétaire lui fasse des photocopies. Il me les montra. Ce jour-là, je les vis, mais je ne les touchai pas. Je dus encore attendre plusieurs semaines avant que le vieux monsieur m'indique la commode où ils étaient rangés. Je commençai leur lecture.

De 1936 jusqu'à son décès en 1992, elle les avait tenus régulièrement. C'étaient des agendas Kirby pour toutes les années qui se succédaient de 1936 à 1971, Hermès ensuite. Sur chaque page, elle avait noté ses rendez-vous, ses rencontres, ses dîners, ses cocktails, ses bals et les robes qu'elle avait portées. Elle alignait les

noms de lieux, de gens, les tenues, les parfums, les mots lancés ou chuchotés, les rires, les élégances et les gestes.

Quelques carnets manquaient.

Celui, par exemple, du dernier trimestre 1941. Sur la dernière page de celui qui le précédait, elle avait écrit :

« On me vole cours Albert-Ier en sortant de chez Mlle Schneider mon sac à main le 6 décembre. Il contenait mon carnet. »

Et ceux aussi qui courent de 1964 à 1971.

Où étaient-ils donc passés ? Je posai la question. Mais le vieux monsieur ne le savait pas.

Cela commence le premier jour de l'an 1936. Et je tourne lentement les pages.

« Démission du ministère de papa causée par le départ des radicaux », écrit-elle le 22 janvier. Le 3 avril, elle lit *La vie de Jésus* de François Mauriac. Le 27 mai, elle note le « début des grèves en banlieue ». « Tout va mal, grève de l'essence », précise-t-elle le 4 juin. « Assassinat de Sotelo² » le 13 juillet, et « début de guerre civile en Espagne » le 19.

« Pétain vient voir papa à la maison », le samedi 5 décembre 1936.

Le style est télégraphique. Elle enregistre des faits, des moments qu'elle trouve importants. J'exhumais des centaines de carnets noués par des élastiques. Que devais-je faire avec eux ? Je les ouvrais et je recopiais sans comprendre et sans véritable but. Ses mots et ses pages se gravaient sur les feuilles de mes cahiers Clairefontaine. J'écrivais des dates, des milliers de patronymes, des lieux et des moments. Souvent j'étais perdu. Je ne reconnaissais pas les personnes, je ne déchiffrais pas les codes. Que pouvais-je faire pour identifier les individus derrière des surnoms et pour décrypter les messages ?

C'était un inventaire, un annuaire intime et fermé. Il y avait là une vie avec tous ses mystères. Comment tenait-elle ces agendas ? Écrivait-elle chaque jour ou bien revenait-elle sur les jours et les

2 José Calvo Sotelo, député monarchiste, assassiné le 13 juillet 1936.

mois passés ? En fait, je voyais qu'elle se battait avec le temps qui, par moment, la dépassait ou la noyait. Il lui fallait alors surajouter, compléter, réécrire ou laisser filer. Je notais aussi les changements d'encre, les ruptures dans la forme des lettres, les répétitions et les espaces. Mais derrière tout cela, il y avait aussi ce qui m'était inaccessible : les noms transformés ou codés, les simples majuscules indiquant des lieux ou des individus, les mots illisibles. Où étions-nous ? Qui étaient-ils ? Et qu'avaient-ils dit ou fait ?

« Déjeuner Charles de Chambrun (...) a-t-elle noté le mercredi 18 octobre 1939. Pendant ce temps à la maison, Papa et Leger déjeunent jusqu'à 4 h 30. »

Pourquoi, ce jour-là, son père a-t-il rencontré chez elle le puissant secrétaire général du Quai d'Orsay, l'énigmatique Alexis Leger plus connu sous son nom de poète, Saint-John Perse ?

Et puis je trouvais des blancs, des jours sautés et perdus. Ainsi, du 25 au 31 décembre 1939, tout est vide, les pages sont vierges. Rien encore les 6, 7 et 8 janvier 1940. Pourtant, au printemps, les dés sont définitivement jetés.

« Panique à Paris, écrit-elle le 16 mai. On prétend que les Allemands sont à Rennes, à Soissons. Papiers brûlent dans cour du Quai d'Orsay. Gouvernement affolé parle de quitter Paris. Monzie³ s'y serait opposé. On appelle Weygand⁴, Pétain. Je fais revenir papa. »

Tout s'accélère, et le pays s'effondre.

« Les Allemands seraient à Moulins, note-t-elle le lundi 17 juin. Papa rentre le soir de Bordeaux. Il a refusé d'être ministre d'État ou de la Justice puisque Weygand et Charles-Roux⁵ se sont opposés à ce qu'il prenne les Affaires Étrangères à cause de l'Angleterre. »

3 Anatole de Monzie, alors ministre des Travaux Publics.

4 Général Maxime Weygand, nommé commandant en chef des armées françaises en mai 1940.

5 François Charles-Roux, alors secrétaire général du ministère des Affaires Étrangères.

« Quitté Châteldon à 11 heures, ajoute-t-elle le mardi 18 juin 1940. Déjeuner Clermont avec Siaume⁶. Deux heures pour faire cinq cents mètres vers Rochefort. Embouteillage formidable. Couché au bord de la route entre Ussel et Tulle. »

Le 23, l'affaire semble bouclée : « Papa accepte d'être ministre d'État, vice-président du conseil du cabinet Pétain. (...) Armistice avec Allemagne. »

Le 6 août, elle retourne à Paris avec son père : « Brinon⁷ et un officier allemand à Moulins. Arrivée à l'hôtel Matignon, grand tralala, gardes républicains. Passé place du Palais-Bourbon où concierge est devenue un personnage. Dîner Maxim's avec Brinon. »

Les carnets se suivent, l'histoire continue. Je trouve des jours, des noms, des faits lisibles, d'autres incompréhensibles. Quand j'étais trop perdu, j'interrogeais le comte. Car lui aussi lisait ces carnets comme des livres. Le soir, la nuit et les dimanches, il les dépouillait. Il me disait qu'il faisait sans cesse des découvertes. Cherchait-il, lui aussi, à percer les silences de celle qui avait été son épouse et à découvrir ses secrets ?

Nous échangeons les carnets. C'était une double lecture. Les jours suivants, le comte semait des pages dans l'appartement, des photocopies que je recueillais précieusement en cherchant les commentaires qu'il apportait parfois devant les mots qu'avait notés sa femme. Puis je revenais vers les carnets et patiemment je les lisais. Un soir, j'usai d'une autre méthode. Sur des petits papiers, j'écrivis des noms, des lieux, des moments qui m'étaient inconnus ou inaccessibles et je les plaçai ostensiblement sur le bureau. Le lendemain, le comte passa et il me répondit. Il avait dû venir

6 Amédée Siaume, président de l'Union Trust et de l'Union Syndicale Financière, Auvergnat et ami de Laval.

7 Fernand de Brinon, nommé délégué général du gouvernement français dans les territoires occupés, l'un des plus acharnés de la politique de Collaboration.

pendant la nuit. Je fis désormais comme cela, souvent, très souvent. Cela dura des mois, bien plus qu'une année.

Dans le labyrinthe

Que m'ont dit tous ces agendas sur une vie et sur une époque ? Je cherchais. Mais plus j'avancais, plus je tombais dans une douloureuse perplexité. Que représente cette superposition du temps, me demandais-je, celui qu'on vit et celui qu'on reconstitue artificiellement sur des absents en accumulant des bribes ? Cercle, rectangle ou losange ? Peut-être une autre forme géométrique beaucoup plus complexe et changeante selon les étapes. Après plusieurs tentatives pour tracer des figures et des schémas représentatifs de ma position, une image s'imposa peu à peu à moi. C'était celle du labyrinthe.

« Enclos qui enfermait des bois coupés par un réseau inextricable de sentiers, de bâtiments, de galeries aménagées de telle sorte qu'une fois engagé à l'intérieur, on ne pouvait en trouver l'unique issue », est-il écrit dans le Grand Robert de la langue française.

L'idée est celle du dédale, de l'entrecroisement et de l'errance. « Je rêve toujours de labyrinthes ou de miroirs », écrit Borges (1985 : 43) avant de poursuivre sur ces masques qui l'effraient. « Je vous promets ce labyrinthe qui se compose d'une seule ligne droite et qui est invisible, incessant », écrit-il ailleurs (Borges 1957 : 147).

Alain Robbe-Grillet (1959), lui, voit un enfant perdu courir comme un fou vers des portes fermées, des colonnes de fonte noire et des carrefours Mais dans un autre lieu et à un autre moment, un homme vêtu d'une gabardine grise consulte l'annuaire des abonnés au téléphone et note des numéros. Il cherche celui d'Otto Abetz⁸,

8 Otto Abetz, ambassadeur d'Allemagne en France sous l'Occupation. Il avait épousé Suzanne de Bruyker, secrétaire du journaliste Jean Luchaire.

mais ne le trouve pas. Seulement celui de Jean Luchaire⁹, au numéro 86 de la rue Claude-Bernard dans le 5^e arrondissement : GOBelins 08.38. Alors il s'éloigne de ce café où il était entré, marche le long d'une rue, puis grimpe l'escalier d'un immeuble à la façade jaune, ouvre la porte d'un bureau et s'approche du téléphone.

- « Pouvez-vous répéter le numéro ? » demande l'opératrice.
- GOBelins 08.38. »
- Ça ne répond pas ! dit-elle au bout d'un moment.
- Tant pis ! Je rappellerai demain. Ce n'est pas très urgent. »

Nous sommes en 1930 et tout est encore calme. Laval s'apprête à devenir pour la première fois le président du conseil des ministres. Le 16 octobre 1931, il monte sur *L'Île de France* qui doit le transporter aux Etats-Unis en voyage officiel. Josée se tient à ses côtés. À leur arrivée à New York, le 22, un inoubliable Ticker Tape Parade les attend jusqu'à City Hall.

« New York. Arrivée de Laval, de sa fille et de sa suite. Type de Gypsy, marchand de chevaux et maquignon », note dans son journal l'ambassadeur de France à Washington, Paul Claudel¹⁰.

Le 19 mai 2010, sous un beau soleil, je remonte Broadway sautant d'un côté à l'autre pour lire les noms gravés sur des plaques de granit noir posées au sol. Soudain, je tombe sur des noms connus :

- « October 22, 1931 * Pierre Laval, Premier of France. »
- « October 26, 1931 * Henri Phillippe Petain, Marshal of France. »
- « August 27, 1945 * Gen. Charles de Gaulle, President of the Provisional Government of France. »

9 Jean Luchaire, journaliste, fondateur de Notre Temps puis, pendant l'Occupation, des *Nouveaux Temps*, président de la Corporation nationale de la presse française, proche d'Otto Abetz.

10 Pléiade I, p. 973.

Escortées étroitement par des motards, les voitures officielles avancent sous la pluie de confettis. Le 22 octobre 1931, Laval est assis à côté de Jimmy Walker, le maire de la ville. À Washington, il rencontre le président Herbert Clark Hoover et, quelques mois plus tard, *Time Magazine* le consacre comme « l'homme de l'année ».

Au début de 1932, Laval quitte le pouvoir. Il y revient dès 1934 comme ministre des Affaires étrangères avant de devenir, une nouvelle fois, le président du Conseil. Le 22 janvier 1936, le retrait d'Édouard Herriot et des ministres radicaux le contraint à démissionner. Mais au cours des mois précédents, sa fille est devenue par mariage comtesse de Chambrun. Elle s'est installée place du Palais-Bourbon dans le superbe appartement du prince Alexis Mdivani. Souvent, lorsque j'y travaillais, j'entrais dans le grand salon, et je levais les yeux vers le plafond pour admirer le cirque magnifique que le peintre catalan José Maria Sert avait peint pour son beau-frère. Au son des tambourins, des équilibristes avançaient sur une frêle corde. Dans cette pièce, Josée avait reçu le Tout-Paris.

Dans le labyrinthe où j'ai pénétré, les jours des carnets tracent une route que je suis en hésitant. Le récit est mondain. Il parle de richesse, d'élégance et de pouvoir. Après la défaite, Laval fait alliance avec Pétain. Il devient vice-président du conseil des ministres. Mais le 13 décembre 1940, il est soudain renvoyé.

« Capitaine de gardes mobiles pour occuper avec 50 hommes, écrit Josée. (...) Nous nous retrouvons tous à une heure du matin. »

L'intervention des Allemands a protégé Laval qui, pour quelques heures, est prisonnier dans son château. Les mois suivants, il agit dans l'ombre trépidant parce qu'il se croit toujours l'homme indispensable. 1942 vient de commencer.

« Papa voit Maréchal dans forêt de Randan », écrit Josée de Chambrun dans son carnet le 25 mars 1942.

L'histoire s'accélère. Sous la pression des Allemands, Laval s'apprête à reprendre les rênes. Je continue et tourne les pages. Tout au long des années, je note des noms et des faits. Ma recherche s'éternise. Suis-je complètement perdu dans le labyrinthe ? Le comte vieillit de plus en plus. Il attend, me pousse et me guette.

« Quand donc aurez-vous fini ? » me demande-t-il ce matin. « Et le livre ? » me répète-t-il le lendemain. Il me dit aussi que la Fondation est très riche et qu'elle m'aidera. Alors je prends peur et m'isole. Une nouvelle fois, je recopie, souligne, classe. Puis je me mets à écrire en collant les morceaux et en veillant à conserver intact le mystère des mots qu'elle a écrits.

Mon texte paraît au mois de février 2002. Le comte meurt le 19 mai. Dix ans plus tard, je cherche encore et m'interroge sur ma tentative. Qu'ai-je donc fait ? Pourquoi ce texte et pourquoi cette recherche ? Pour en parler aujourd'hui, j'ai besoin d'aller plus loin dans l'intime, l'ambiguïté et la complexité. Il me faut encore retourner dans le labyrinthe.

Le face à face

Mon épreuve fut d'abord celle du biographe. Mais elle ne lui correspondait pas exactement et pour plusieurs raisons : la personnalité choisie, le milieu qui était le sien, le poids terrible de l'histoire et ma méthode qui, malgré tous mes efforts, restait chaotique. Plusieurs vies se superposaient. Celle du comte d'abord, bien vivant, actif, surveillant et attendant. Au commencement de ma recherche, je le voyais partir le matin dans sa Cadillac conduite par un chauffeur. De temps à autre, il s'envolait en Concorde pour New York où il représentait Baccarat dont il avait été le président-directeur général et dont il possédait une grosse partie des actions. Mais à la fin, fatigué et vieillissant, il passait ses jours dans son appartement. J'étais devenu sa distraction et son interlocuteur privilégié.

« Il fallait voir ce que c'était pendant la guerre que d'être le gendre de Pierre Laval, m'avait-il dit un jour où nous mangions des perdreaux de La Grange dans la cuisine. S'il y en avait eu huit, ça se serait partagé. Mais là ! »

Une autre fois, assis pour un déjeuner à la table Chambrun chez Maxim's, il me parlait de ses voyages, de son épouse et, bien sûr, de Laval. Il avait toujours une anecdote à raconter, une histoire en réserve, une scène à décrire qui l'amusait ou lui permettait

d'évoquer une nouvelle fois son beau-père. Mais jamais pendant toutes ses années, je ne l'ai vu exprimer un doute ou le moindre regret. Non, absolument, ils ne s'étaient jamais trompés !

À côté de ce maître des lieux, elle était là : Josée, absente, mais en réalité toujours présente, veillant, contrôlant et tenant ferme. « Elle vivante, jamais vous ne seriez rentré ici , m'avaient répété les derniers témoins. Elle ne vous aurait pas supporté. »

Je le savais bien à présent puisque j'avais appris lisant ses textes qu'elle n'admettait que les mondains, les fidèles de son père et les pâles soumis.

« Très gentil, mais ne me parle pas de papa, avait-elle noté dans son carnet le 18 novembre 1946 après avoir reçu une ancienne relation, Thomas Kernan¹¹. Il rentre en Amérique et annonce son intention de venir souvent. Je lui réponds qu'il est possible qu'il franchisse mon seuil pour la dernière fois de sa vie, car seuls sont admis ceux qui aiment et admirent mon père. »

Tout ici était manipulé, mis en scène, exploité. La Fondation Josée et René de Chambrun qu'ils avaient créée ensemble, soit disant pour la protection de leur riche patrimoine, était en fait une organisation qui œuvrait pour défendre la mémoire de Laval. Un jour où je travaillais dans l'appartement, Jeanne, la gardienne, me dit qu'il y a bien longtemps de cela, entrant dans la cuisine, elle avait senti une odeur de papier brûlé. La fille de Laval détruisait des lettres, des photos et d'autres documents. Mais elle n'avait pas touché ses carnets ! Alors j'en fis le cœur de mon étude et, à partir de ce moment, je les suivis exactement. Comme un chemin escarpé dans un labyrinthe !

Sa vie à elle m'apparaissait à travers ses agendas. Mais je devais sans cesse vérifier, confronter, prolonger, chercher ailleurs. Le labyrinthe s'élargissait. Il m'imposait de m'écarter et de m'aventurer sur de multiples sentiers. Je m'y glissais, j'avançais sur

11 Thomas Kernan, journaliste, délégué de la Croix-Rouge américaine (1941-1942), administrateur des Éditions Condé-Nast, éditrices de *Vogue*.

l'herbe ou sur les pierres qui les recouvraient et j'enquêtais. Je rencontrais des témoins, je me rendais sur les lieux qu'elle avait signalés dans ses notes intimes. Je savais aussi qu'un éventuel éditeur attendrait inévitablement des révélations. « Vous n'apportez pas vraiment de vraies nouveautés », me dirent certains par la suite. Ils espéraient ce que communément on appelle des scoops. Ce n'était pas ce que je recherchais.

Je voulais simplement reconstituer un monde, ce monde mondain, qui s'était totalement compromis et qui, par lâcheté ou aveuglement, avait chu dans le sordide. C'était leur temps, leur histoire et, pour certains, leur revanche. « La France portait beau, écrit Jankélévitch (1986 : 86-87). À peine revenue de son désastre, la France de Pétain se mettait en gants blancs, baudrier, socquettes blanches. Vous vous rappelez les gants "à crispin", la relève de la garde au Majestic et les Compagnons de France ? C'était alors la folie du blanc. On se demande aujourd'hui avec étonnement de quoi ils étaient si fiers. »

Je glissais d'autres couleurs. Bien sûr, je gardais le blanc, mais j'ajoutais aussi le bleu ou le noir de leurs robes, le gris de leur costume, le jaune ou le blanc de leur champagne, et l'alezan de leurs chevaux sur les champs de course.

16 et 17 juillet 1942, grande rafle dite du Vel' D'Hiv'. Je lis les carnets de Josée. « Dîner maison avec maman sans papa, note-t-elle le 16 au soir. Sauckel¹² ne dîne pas à l'ambassade – très dur. » Le 17, elle prend son petit déjeuner à Matignon et déjeune chez *La Pérouse* avec ses parents. Après le repas, elle se rend dans une colonie de vacances du *Petit Parisien*. Le soir, Arletty et son amant allemand Soehring passent chez elle. Et le 18, René de Chambrun gagne aux courses de Maisons-Laffite.

Une histoire terrible passe à travers ces simples lignes. Dans le silence et la difficulté, j'accumule des moments et des jours. Je

12 Gauleiter, chargé par Hitler du recrutement des ouvriers pour l'Allemagne dans toute l'Europe occupée.

dis tout ce qu'ils ont fait et qui m'apparaît dans ces carnets sans ajouter. Mon écriture devient le collage de bribes d'un quotidien où surgit, par moments, l'éclair de l'horreur. Parfois je m'interroge, je ne comprends pas, je crains de me tromper. La vérité me brûle, je vais peut-être trop loin. Le soupçon déforme ma lecture. Il amplifie, pollue, gagne. Ainsi, le 28 février 1943, quand Josée Laval accompagne son père qui repart à la gare. Elle revient avec René Bousquet¹³. Ensuite, elle se rend au déjeuner de l'ambassadeur d'Espagne, José Félix de Lequerica, où elle retrouve « les Brissac, Bonnard, Sofia, Mme de La Torre, Bettina Bergery¹⁴, Goering, interprète Schmidt. »

Je doute. S'agit-il bien de Goering ? René de Chambrun passe alors dans la bibliothèque où je travaille et je lui pose la question : « A-t-elle déjeuné avec Goering et l'interprète d'Hitler ? » Il hésite, réfléchit. Puis il me répond que ce n'est pas possible. Alors a-t-elle confondu ou m'a-t-il menti ? Je continue en cheminant au milieu de l'approximation, de la déformation et du décalage.

Un matin, la gardienne me dit qu'il y a des croix gammées sur le sol d'un hall voisin et que « Madame s'était opposée à ce qu'on les enlève ». Je la suis et trouve des carreaux où sont dessinées des croix qui ont l'apparence de svastika. Je sais aussi parce que je l'ai lu dans les carnets de Josée qu'Oswald von Nostitz, un des secrétaires de l'ambassade d'Allemagne pendant l'Occupation, a habité place du Palais-Bourbon. Que puis-je faire avec tout ça ? Cette histoire me bouleverse et me fascine.

Pour échapper au piège du labyrinthe, j'entrouvre des portes et je cours ailleurs. J'écoute des témoins, lis la presse de l'époque et consulte des archives. Mais je trouve d'autres labyrinthes, aussi étroits et complexes que celui que celui dans lequel je me meus depuis des années. Ainsi aux archives nationales, je me suis plongé dans cet incroyable document qu'est le journal de guerre de Marcel

13 René Bousquet, secrétaire général à la police (1942-1943).

14 Bettina, épouse de Gaston Bergery, fondateur du journal *La Flèche* et du mouvement Front commun, ambassadeur de Vichy à Moscou, puis à Ankara.

Déat¹⁵, des centaines de pages qui ont été récupérées à la Libération. Je superpose les textes, les calendriers et je confronte leurs lignes labyrinthiques.

6 décembre 1941, un homme ou une femme vole le sac à main de Josée de Chambrun dans lequel se trouvait son carnet du dernier trimestre. Ces mois sont perdus. Je ne sais rien d'eux et de ce qu'elle a fait. Mais je la vois apparaître dans le récit de Déat :

« Mardi 2 décembre 1941. Retour à la maison. On se prépare à la grande réception en enfilant le smoking. À 9 h 15 nous partons dans la voiture de *L'œuvre* avec Prieur. Soirée sensiblement comme celle du lundi soir, avec plus de monde et d'uniformes. Arrivée du Maréchal, présentations. On bavarde dans tous les coins. Buffet somptueux. Laval parle un peu avec Goering. Abetz veut que je parle aussi avec le Maréchal, mais il est trop tard. Et d'ailleurs, pour dire quoi ? (...) Vu Schueller¹⁶, Mme Fontenoy, Mme Lacombe, Paul Morand, du Jonchet, Arletty, les de Chambrun, Mgr de Mayol de Lupé, etc, etc, et naturellement une foule d'allemands civils et militaires. »

Josée et son mari s'étaient rendus à la grande réception organisée pour la venue de Goering à Paris. Ils y avaient retrouvé Laval et toute la bande mondaine et politique des collaborateurs. Mais pour aller plus loin encore, je reviens en arrière et je remonte dans ce journal. Que faisait-il donc lui, Déat, les jours de la rafle du Vel' d'Hiv' ?

Le 15 juillet 1942, raconte-t-il, il était tout simplement parti en famille dans sa maison d'Arbouse près de La Charité-sur-Loire. Le matin du 16, il avait écrit des articles et des discours. L'après-midi, il avait fait des courses et visité des proches. Le soir, dit-il, « on cause et on se couche ». Il avait plu le 17. « L'après-midi, on va faire un tour dans les bois et on ramasse quelques giroldes, mais

15 Archives nationales F/7/15342 ; Marcel Déat (1894-1955), un des chefs de la Collaboration.

16 Eugène Schueller, fondateur de l'Oréal.

peu nombreuses, dit-il. (...) On dîne, on prend un peu l'air, on déguste un malt, et on se couche. »

Je poursuis et arrive à la journée du 21. « Nouvelles de Paris, écrit Déat. (...) Avis d'appel d'Albertini¹⁷. Je file au téléphone. *Le Cri du peuple* publie ce matin une attaque violente contre le RNP¹⁸, en nous accusant de protéger les Juifs, etc. »

Le soir, « on dîne de bon appétit et on roupille comme des loirs. » Tout allait bien pour eux. Les trains du génocide étaient prêts à partir.

Mon face à face s'éternise, et je lis toujours les carnets. Condamné à mort, Laval est fusillé le 15 octobre 1945. Josée s'enferme dans son chagrin. Elle avance ensuite en aveugle dans sa vie. « Papa avait raison ! crie-t-elle, toujours. » « Réhabilite-t-on Jésus-Christ ? » lance-t-elle à son amie d'enfance, Fernande Goldschmidt. S'appuyant sur sa fortune, elle rassemble autour d'elle un petit groupe de fidèles et de collaborateurs de son père. Un culte se constitue autour de la mémoire de Laval. Il mêle la nostalgie, l'aigreur et la mondanité.

Je lis ses plans de table et je vois défiler toute une coterie : Paul Morand, Marcel Jouhandeau, Arletty, Pierre Benoit, Roger Peyrefitte, René Bousquet, etc. Bien d'autres encore sont invités. Ils écoutent, flattent et profitent du luxe qui leur est offert à l'occasion d'un déjeuner ou d'un dîner. Ainsi, le 4 février 1976, elle reçoit les Roger Caillois, Paul Morand et Pierre Bergé. « Je sors pour Caillois le poisson et le bracelet en œil de tigre », écrit-elle dans son carnet. Et le 28 juin 1983, elle note ces mots terribles : « Papa aurait cent ans ! »

Une de ses amies de jeunesse, Nanette, fille du ministre Louis Malvy, l'avait accompagnée plusieurs fois au cimetière Montparnasse où les Laval sont enterrés. « Elle faisait la révérence, m'avait-elle

17 Georges Albertini, second de Marcel Déat.

18 RNP, Rassemblement national populaire, parti de la collaboration fondé par Marcel Déat.

raconté, une vraie révérence devant la tombe. Pas l'agenouillement, la révérence. C'était un beau geste profond de respect et d'amour. Elle leur parlait. »

À la fin de sa vie, sur des photos éparses dans la bibliothèque, je notais sa maigreur. Son visage était très dur. En suivant ses faits et gestes, j'éprouvais aussi le sentiment d'un dérèglement, d'un excès et même d'une folie. L'amour de son père était devenue une religion dont elle s'était instituée la grande prêtresse. Dans les derniers mois de 2010, Alexandre Jardin publie son livre *Des gens très bien* qui revient sur la carrière de son grand-père paternel, Jean Jardin, le directeur de cabinet de Pierre Laval de 1942 à 1943, et l'accuse du pire. Il raconte sa rencontre avec Josée. C'était chez Maxim's en 1988. Il avait alors vingt-trois ans. Jean Chalon, écrivain et critique littéraire au *Figaro*, avait servi de guide.

« Elle me serre dans ses bras avec une effusion marquée, raconte le jeune Alexandre (Jardin 2010 : 159), déclare que “nous sommes en famille”, m'apprend qu'elle est la marraine de l'un de mes oncles et se répand en souvenirs affectueux concernant le Nain Jaune¹⁹ (“il était tout pour nous, tout...”); puis elle évoque les heures étincelantes qu'ils ont traversées ici, avec lui, il y a si longtemps déjà. »

Mais dans son carnet, à la date du 16 septembre, Josée a simplement noté la rencontre. Quelques jours plus tard, elle reçoit *Le Zèbre*, le roman du dernier des Jardin, que le jeune Alexandre a tenu à lui envoyer. Je tourne la page et poursuis avec des jours qui s'espacent et sur lesquels les descriptions deviennent de plus en plus rares. Je vais jusqu'à sa mort, en 1992, et poursuis ensuite ma recherche jusqu'au décès du comte, dix ans plus tard. Je crois avoir enfin terminé. Mais quelques années plus tard, tout me revient à la figure, cette histoire, mon texte, ces carnets. Alors je rouvre mes cartons, j'en tire mes cahiers et cherche des images, des découvertes

19 Le Nain Jaune : surnom donné par Pascal Jardin, scénariste célèbre, à son père Jean Jardin dans un texte haut en couleurs et dissimulations (Jardin 1978). Alexandre Jardin est le fils de Pascal.

et des lectures. Dans ce dédale, je tire des fils et agite une nouvelle fois ces marionnettes du passé.

Le livre des secrets

Comment fait-on pour lire ces agendas de femmes et que représentent-ils réellement ? Un calendrier, un annuaire, un index ou un itinéraire intime ? Des gens, des lieux, des moments, des cadres et des mots surgissent et passent de tous côtés. C'est un énorme puzzle, un collage interminable et un piège. Un labyrinthe aussi, surtout un labyrinthe, mais cela je l'ai déjà dit. Que peut-on faire avec ces carnets ? En prendre des morceaux, extraire des faits et des moments, et les inclure dans un récit plus large fait de rapports, de lettres, de mémoires et d'entretiens ? Comme si l'on était forcé à rattacher et à faire de ces morceaux des paratextes signes de vérité et d'authenticité. On doit aussi donner l'illusion que l'on comprend et que l'on est capable de révéler, de raconter. Pourtant beaucoup d'éléments ici sont faux, cachés dans la cachette, codés ou impossibles à interpréter. Pour tenter d'avancer et pour comprendre une toute petite partie de ce qui s'est joué, il faut entrer en familiarité, devenir proche et spécialiste avec tout ce que cela signifie d'ambiguïté et de compromission. Le risque d'erreur est général. Il guette, éprouve et décourage. Pour commencer, il faut apprendre une langue intime faite de mots étrangers, de messages et d'images, puis en devenir le traducteur.

Dans ce qui a longtemps été pour moi un voile de brume ou un océan, j'ai tourné autour des images et j'ai parfois interprété. J'ai choisi des jours, des personnages, des moments. Mais j'ai aussi beaucoup perdu incapable que j'étais de lire, de déchiffrer et de reconnaître. Je trouvais souvent ces indices chers aux micro-historiens que je rattachais et que je prolongeais. J'aurais pu me contenter de transcrire en donnant un texte ésotérique, incompréhensible au plus grand nombre mais qui, pour quelques initiés, aurait fait sens. À vous de décoder ! aurais-je pu dire en m'agaçant. J'ai finalement choisi une voie moyenne entre l'histoire

et le secret. Pour illustrer la force de ce dernier, je voudrais prendre un seul exemple qui m'a si souvent obsédé.

Je saisis une lettre, une simple carte lettre hâtivement écrite à l'encre bleue sur laquelle le tampon de la poste indique la date du 13 août 1941.

Expéditeur : Mme de Chambure, Hôtel Royal, Lyon.

Destinataire : Mme la Comtesse de Chambrun, 6 bis, Place du Palais Bourbon, Paris.

« Chère Josée – J'ai essayé de vous joindre pour vous dire au revoir mais sans chance ! J'aurais eu encore beaucoup de choses à vous dire mais quand nous nous reverrons nous trouverons certainement quelques minutes d'un calme propice à la sensibilité d'un sentiment de sympathie celui que j'éprouve pour vous. Je vous demande en échange : aucune méfiance et quelques lointaines pensées. Lili²⁰. »

Fille du comte de Chambure, Elisabeth avait épousé en secondes noces le baron Philippe de Rothschild. Je la voyais passer dans les carnets de Josée à l'occasion de mondanités. Mais que représente ce mot expédié en 1941 ? Pourquoi ce message en double teinte ? Appel au secours ? Demande de protection ? Car la vie de Lily de Rothschild ne tient plus qu'à un fil. « Pourquoi avez-vous épousé un juif ? » lui demandera lors d'une convocation Karl Boemelburg, chef de la Gestapo en France. C'est ce que rapporte dans ses mémoires l'odieux Fernand de Brinon (1949 : 222). Arrêtée, Lili de Chambure mourra à Ravensbrück en 1945.

Que pouvais-je faire d'autre en lisant cette lettre sinon la copier et chercher dans les carnets de Josée les lieux et les moments où elles s'étaient croisées ? Pour m'affranchir de ce piège, j'ai franchi la ligne en m'aventurant dans la fiction (Pourcher 2009). Elle seule pouvait, peut-être, me permettre de m'extraire un moment du labyrinthe.

20 Archives privées René de Chambrun.



Nouveaux secrets

Des années ont passé. Une impression d'inachevé me pousse à retourner vers les carnets. Je reviens dans le labyrinthe. Une nouvelle fois, je relis mon texte et trouve des noms, des lieux, des scènes qui m'avaient échappé ou dont je n'avais pas vraiment compris l'importance.

Dimanche, 28 février 1943, Josée de Chambrun accompagne son père à la gare. Elle revient avec René Bousquet qui, écrit-elle, « me parle des Ayen ». Arrêté depuis presque un an, le duc d'Ayen mourra à Bergen-Belsen en 1945. Les terribles tenailles de l'organisation nazie se sont resserrées. « Pourquoi avez-vous épousé un juif ? » avait demandé Boemelburg à Lili de Chambure. « Et pourquoi d'Ayen ne serait-il pas coupable ? » a-t-il peut-être ajouté. Mais que s'est-il passé exactement le 28 février 1943, et qu'a dit Bousquet à Josée ?



Pour aller plus loin, je reprends mes cahiers, vingt au total, sur lesquels j'ai méticuleusement transcrit les agendas et ses notes. Une avalanche de noms et de moments m'emporte. Je voudrais retourner vers les originaux, vers ces petits carnets noués par des élastiques qui sont enfermés dans une pièce du grand appartement de la place du Palais-Bourbon. Mais tout cela est devenu à présent difficile, peut-être même impossible. Après la mort du comte, les nouveaux responsables de la Fondation de Chambrun ont tiré les rideaux. Les archives La Fayette se sont ouvertes, mais celles des Laval se sont soudainement fermées. Les carnets de Josée sont enfermés dans une pièce à secrets. Mais il me reste mes cahiers que je parcours avidement. Je les lis et je m'étonne. Pourquoi cette double écriture ? Car, en haut et bas des pages, et entre les lignes, j'ai glissé des phrases intimes et des notes personnelles qui évoquent mes doutes et mon errance. J'ai noté mes peurs face à cette recherche en insérant aussi des bribes sur ce qu'était ma vie à ce moment-là. Je reprends également mes agendas, toujours du même modèle, que je me suis mis à tenir à partir de ces années-là et sur lesquels j'ai marqué des moments, des réactions et des sentiments.



Pour des prénoms et des noms, j'ai placé des majuscules, j'ai inventé des surnoms et j'ai brouillé le tout en inventant un code personnel. C'est comme si, à travers l'histoire de cette femme, j'avais été initié à l'écriture du secret. Alors aujourd'hui, je me dis que moi, je ne prendrai pas de risques. Un jour, je partirai pour ma chère Lozère et, si j'ai la chance d'avoir encore une maison, je m'approcherai de la cheminée et je ferai un grand feu.

Yves POURCHER
Institut d'Études Politiques de Toulouse
LASSP

*

Bibliographie

- BIBESCO PRINCESSE (Marthe Lahovary), 1939, *Feuilles de calendrier*, Paris, Plon.
- BORGES Jorge Luis, 1957, *Fictions*, Paris, Gallimard.
— 1985, *Conférences*, Paris, Gallimard.
- BRINON Fernand de, 1949, *Mémoires*, Paris, La Page Internationale.
- JANKELEVITCH Vladémir, 1986, *L'imprescriptible*, Paris, Seuil.
- JARDIN Alexandre, 1988, *Le Zèbre*, Paris, Gallimard.
— 2010, *Des gens très bien*, Paris, Grasset.
- JARDIN Pascal, 1978, *Le Nain Jaune*, Paris, Julliard.
- MARGERIE Diane de, 2012, *Passion de l'énigme*, Paris, Mercure de France.
- MODIANO Patrick, 1969, *La ronde de nuit*, Paris, Gallimard.
- MONTHERLANT Henri de, 1954 [1922], *Le songe*, Paris, Gallimard.
- POURCHER Yves, 1994, *Les jours de guerre. La vie des Français au jour le jour entre 1914 et 1918*, Paris, Plon.
— 2002, *Pierre Laval vu par sa fille*, Paris, Le cherche midi.
— 2009, *Trois coupes de champagne*, Paris, Grasset.
— 2012, « Laval museum », *Historical Reflections*, vol. 38, n°1 : 105-125.
- VILMORIN Louise de, 2001, *Intimités*, Paris, Gallimard.

⊕

**À LA CROISÉE DES ENGAGEMENTS
UNE GÉNÉRATION D'ETHNOLOGUES FRANÇAIS DANS LA
DÉCOLONISATION (1960-1970)**

Régis MEYRAN

***Résumé** - Cet article vise à établir des pistes pour une histoire de la génération d'anthropologues africanistes français nés dans les années 30. La notion de génération intellectuelle est prise au sens de Sirinelli, pour qui une nouvelle génération apparaît chaque dix ans. Le parcours de ces ethnologues dans les années 1960 est replacé au sein d'une vision du monde commune, et par rapport à une série de filiations et de ruptures avec les générations précédentes, notamment celle née dans les années 1910 – qui leur a fourni deux modèles : Georges Balandier, militant de la décolonisation de la première heure, et Louis Althusser, principale figure du marxisme français de la période ; mais aussi deux contre-modèles : Jacques Soustelle et Jean Servier, défenseurs acharnés de l'Algérie française. Nous considérons par ailleurs l'opposition entre marxisme et structuralisme, caractéristique de cette décennie, et son impact sur la génération considérée : comment ces ethnologues ont-ils pensé le pouvoir et l'événement ? Jusqu'à quel point ont-ils pris des distances par rapport au concept structuraliste de culture ? Les divergences théoriques et conceptuelles entre Claude Lévi-Strauss et Louis Althusser sont pour cela abordées. Finalement, c'est la notion d'engagement qu'il faut questionner et historiciser.*

***Abstract** - Questioning Engagements. A Generation of French Anthropologists into the Decolonization (1960-1970).*

The purpose of this article is to study a specific generation of french africanist anthropologists, born in the 1930's. The concept of « intellectual generation » is taken into account, in the specific sense developed by Jean-François Sirinelli. In his classis study, Sirinelli established that a new intellectual generation grows up every ten years. We'll consider the trajectory of these anthropologists in the historical and cultural context of the sixties, their filiations and ruptures in regard to the older generations, especially

⊕

those who were born in the 1910's – a group of people in which they found at least two models : Georges Balandier, sociologist of Africa and one of the first French militant of decolonization, and the philosopher Louis Althusser, the main representant of french marxism of this period. But the generation of 1910 also gave them two counter-models : Jacques Soustelle et Jean Servier, two ethnologists who defended passionately the « French Algery ». We also have to deal with the theoretical oppositions between structuralism and marxism, which were probably the main intellectual issues in the period. Considering these issues will also permit to explain why the french anthropologists of the 60's focused their researches on the emergence of State, and mecanisms of power in Africa, while they were at the same time taking some distance with the ideas of Claude Lévi-Strauss. We will also study in detail the divergences between Lévi-Strauss' and Althusser's main concepts. Finally, we will question the concept of engagement.

*

⊕

L'ethnologie s'est développée en contexte colonial, mais comment a-t-elle traversé la décolonisation ? C'est cette question que nous souhaitons défricher ici, en évoquant les parcours biographiques et intellectuels des principaux acteurs de l'ethnologie française, entre les années 1960 et 1970, et en les replaçant dans l'histoire culturelle mondiale. Nous voudrions pour cela sortir d'une histoire un peu trop commodément découpée en grands courants théoriques. En effet, il apparaît intéressant de soumettre les figures historiques qui ont fait l'anthropologie à une véritable historicisation critique, notamment en analysant comment, à chaque époque, des logiques sociales et culturelles de groupes se mettent en place, donnant naissance *in fine* à des courants théoriques. Il s'agit ici de faire une histoire interne à la discipline dans le moment des décolonisations, période qui n'a pour l'instant quasiment pas été traitée, ou alors uniquement sous l'angle du structuralisme et dans une



perspective plus philosophique qu'anthropologique¹. Nous nous intéresserons tout autant au contexte externe, qu'aux transformations internes, conceptuelles et méthodologiques, à l'évolution des traditions de pensée qui définissent la discipline, à la question des terrains. Surtout, nous donnerons un coup de projecteur sur une génération d'anthropologues français, née dans les années 1930 : les plus célèbres d'entre eux étant Gérard Althabe, Marc Augé, Pierre Clastres, Maurice Godelier, Françoise Héritier, Michel Izard, Lucien Sebag, Emmanuel Terray. Cet éclairage principal, qui s'avérera utile pour décrypter les changements de problématique internes à la discipline, prendra plus de relief grâce à l'éclairage secondaire de deux autres générations d'ethnologues : celles nées dans les années 1900 et 1910.

Éléments pour une analyse de la génération des années 30 : filiations intellectuelles vs esprit de l'époque



Nous nous intéresserons avant tout à une « génération intellectuelle », au sens défini par l'historien Jean-François Sirinelli (1994), qui a étudié une génération de Normaliens de l'entre-deux-guerres. Ce sera la génération d'ethnologues née dans les années 30. Mais pour bien cerner ses spécificités, nous considérerons de manière comparative trois générations intellectuelles. Nous suivons en cela la méthode de Sirinelli : chaque génération est constituée des personnes nées dans la décennie considérée (1900-1910, 1910-1920 et 1930-1940). Sirinelli, même s'il ne l'explique pas dans l'ouvrage cité, s'inspire probablement d'une idée qui apparaît chez François Mentré dans son livre *Les Générations sociales* (1920) : pour ce dernier, « une nouvelle génération apparaît chaque dix ans », dotée d'une façon « nouvelle de sentir et de comprendre la vie, qui est opposée à la façon antérieure, ou du moins différente d'elle ».



¹Voir par exemple Frédéric Keck, *Claude Lévi-Strauss, une introduction*, Paris, La Découverte-Pocket, 2005 ; Patrice Maniglier, *Le Vocabulaire de Lévi-Strauss*, Paris, Ellipses, 2002.



Michel Winock accepte cette succession décennale, même s'il ajoute qu'elle est parfois un peu artificielle et peut varier en fonction des circonstances historiques². Nous adopterons nous aussi cette partition par décennies, tout en nous demandant incidemment pourquoi la génération des années 1920 a été si peu présente au sein de l'ethnologie.

Pour ce qui est de la génération des années 30, il est possible d'identifier les origines sociales de ses membres et leurs structures de sociabilité formées pendant les études supérieures. Un certain nombre d'ethnologues considérés sont ou ont été des normaliens : Marc Augé, Emmanuel Terray, Maurice Godelier. Leur discipline initiale fut majoritairement la philosophie (l'agrégation de Philosophie). Ce qui leur a fourni une matrice commune du point de vue de leur formation intellectuelle, et des filiations (Claude Lévi-Strauss, Georges Balandier, Louis Althusser) - à quoi vient s'ajouter un socle d'identifications communes à partir d'un certain nombre de repères symboliques ou d'événements marquants (le souvenir d'enfance de la Seconde Guerre mondiale et l'opposition entre résistants et collaborateurs, l'après-guerre et l'opposition entre colonialistes et anticolonialistes, Mai 68). Enfin, il convient de souligner les langages communs, les rites de passage (comme le terrain ethnographique ou l'agrégation), les formes de sociabilité, les solidarités et oppositions, ou encore les formes de militantisme : communisme (Godelier), marxisme anti-stalinien (Clastres appartenant à « Socialisme ou barbarie »), maoïsme et « Gauche ouvrière et paysanne » (Terray).

Filiations intellectuelles et engagement politique

Pour mieux décrire cette génération, on peut essayer d'en classer les membres, mais comment ? Par aires culturelles, et ainsi opposer les américanistes (Clastres) aux africanistes (Terray, Augé,

² Mentré, 1920, p. 304 ; cité in Winock, 1989, p. 18 pour ces références.

Althabe, Héritier, Izard) et aux océanistes (Godelier) ? Faut-il, dans ce cas, considérer, que les particularités du terrain influencent les choix théoriques des ethnologues de chaque aire culturelle ? S'il semble difficile d'expliquer complètement une inflexion théorique par les particularités du terrain, on ne peut pas complètement évacuer la possibilité que cette hypothèse joue au moins en partie. Alors que les africanistes ont pu observer les mutations des sociétés traditionnelles dans un contexte de bouleversements politiques importants, les amazonistes étudiaient des micro-sociétés qui grâce à un environnement protecteur constituaient encore des isolats. Nous tiendrons cependant pour centrales deux autres types d'explications : les filiations intellectuelles, et l'effet de génération (qui définit à un moment donné la notion d'engagement).

Le groupe de chercheurs étudié a été constitué d'intellectuels, dans une époque qu'il convient de restituer. Aujourd'hui, à l'heure des spécialistes et des experts, le mot d'« intellectuel », galvaudé, ne signifie plus grand-chose, ce qui n'était pas le cas au XX^e siècle. Après la Grande Guerre, le champ intellectuel s'était radicalisé et politisé (comme l'a analysé Enzo Traverso, 2013). Dans les années 1930, les intellectuels s'inscrivaient dans la logique idéologique de leur temps, celle du fascisme et du communisme et il leur fallait donc choisir. Cette période de l'intellectuel engagé perdure dans l'après-guerre, et se referme à la fin des années 1970. Mais il est important de contextualiser plus précisément encore la notion : en quoi les ethnologues africanistes des années 1960 étaient-ils « engagés » ?

Rappelons tout d'abord que l'ethnologie peut être vue depuis l'entre-deux-guerres comme une discipline d'engagement : dans le cas de la génération de 1900, formée par Marcel Mauss, il suffit de se remémorer l'aventure du musée de l'Homme, pensé comme un vecteur d'émancipation des masses sous le Front populaire. On peut aussi évoquer le combat antiraciste et antifasciste de nombreux ethnologues de l'entre-deux-guerres, ou encore le réseau de résistance du musée de l'Homme sous l'Occupation. Après-guerre, certains de la génération de 1900 allaient militer contre la torture

pendant la Guerre d'Algérie (Germaine Tillion), ou pour le droit à l'insoumission pendant cette même guerre (Michel Leiris signant le « manifeste des 121 »), alors que d'autres de la génération des années 20 allaient s'engager précocement pour la décolonisation (Balandier en 1952 dans les *Cahiers de sociologie*).

Dans cette période, c'est évidemment la figure de Jean-Paul Sartre qui incarne le mieux l'intellectuel « engagé », comme il se définissait lui-même. Mais comment considérer Lévi-Strauss, autre membre de la génération de 1900, critique de Sartre (dans *La Pensée sauvage*, 1962), qui a certes abandonné le socialisme de sa jeunesse, mais s'affirme avec « Race et histoire » (1952) comme un des grands noms de l'antiracisme et critique l'« arrogante civilisation occidentale », ainsi que la violence coloniale, dans son livre à succès *Tristes tropiques* (1955) ? On peut donc déjà, au sein de cette génération, distinguer plusieurs formes d'engagement.

Mais l'engagement a encore un sens différent pour la jeune génération d'ethnologues des années 30, qui arrive dans le métier en 1960. Pour comprendre leur attitude nouvelle, un élément de réponse se situe peut-être du côté des filiations intellectuelles (qu'on considérera comme proches du registre de la parenté spirituelle). À titre comparatif, la génération de 1900, celle des Normaliens pacifistes de l'entre-deux-guerres, n'avait pas de « maîtres », ses membres, parmi les plus prestigieux de l'histoire intellectuelle du XX^e siècle (Sartre, Lévi-Strauss, Nizan, Merleau-Ponty, etc.) s'étant formés entre eux, par « éducation latérale » et non transversale, selon le terme d'un des membres de cette génération, Pierre Bertaux³. À l'inverse, la génération des années 30 a eu des maîtres. Comment s'est-elle construite intellectuellement ? Il faut ici étudier les filiations et les ruptures avec les générations précédentes, notamment celle née aux alentours des années 10 – qui comprenait Balandier (né en 1920), Soustelle (né en 1912), Althusser et Servier (nés en 1918).

3 Cité in Sirinelli, *op. cit.*, p. 17.

Pour analyser les clivages au sein de chaque génération, on constatera l'existence de lignes de force transgénérationnelles : ainsi Soustelle et Servier s'inscrivent d'une certaine façon dans le prolongement de Rivet (né en 1876), c'est-à-dire selon les principes d'une ethnologie coloniale présente dès les débuts de la discipline. Nous sommes alors amenés à répondre à une nouvelle question, plus précise : comment la génération des années 30 a-t-elle redéfini la notion d'engagement au cours des années 60, dans une période de grands bouleversements, tant en France que dans les ex-colonies ? S'engager, cela peut consister à faire partie d'un groupe soudé pour faire face à un ennemi commun⁴. Bien qu'ils n'aient (à notre connaissance) jamais abordé de front la question de l'engagement colonialiste, notamment en faveur de « l'Algérie française » chez Rivet, Soustelle ou Servier, nous envisagerons la possibilité qu'au moins les deux derniers furent pour eux un contre-modèle, une filiation vis-à-vis de laquelle ils se construisirent en opposition. Pourquoi un tel silence ? Ce ne pouvait pas être par désintérêt mais peut-être par souci de ne pas ternir l'image de la discipline ?

Contre les filiations, l'esprit d'une époque : structuralisme et marxisme

À côté des phénomènes de filiation qui produisirent des affinités ou des oppositions entre membres d'une même génération, il faut considérer la cohérence dans la vision du monde que la culture d'une époque implique. À l'époque considérée, l'anthropologie en France était « beaucoup plus animée de courants opposés et de débats [qu'en] Angleterre », commente Godelier (Godelier & Geslin, 2006), qui la résume à trois principaux courants : le marxisme, le structuralisme et le « holisme » de Louis Dumont. Il ajoute que c'est depuis la France que les théories anthropologiques marxistes et

⁴ Malgré l'aversion que l'on peut avoir pour l'individu Carl Schmitt, on peut reconnaître ici l'intérêt de sa théorie de la politique comme opposition entre amis et ennemis. Cf. Schmitt, 1972.

structuralistes ont essaimé dans le monde, en particulier en Angleterre et aux États-Unis.

Le monde intellectuel français des années 60 est plus généralement dominé, comme le souligne Christian Grataloup (2008), par le couple de grandes explications du marxisme et du structuralisme. Quelle que soit l'opinion d'un ethnologue en activité dans cette décennie, celui-ci ne pouvait pas ne pas se positionner vis-à-vis de ces deux grands récits explicatifs. Pour bien les cerner, on pourrait envisager de réduire chacun de ces récits à un ensemble de petites propositions qui en définirait le cœur dans un régime scientifique « normal » (au sens de Kuhn, 1983 [1962]) ; puis de mettre au jour le vocabulaire commun (structure, idéologie...) et les différences d'interprétations ; d'appréhender comment chacun des acteurs de la génération des années 30 se positionne, à différents moments de sa vie, par rapport à ces deux récits, s'il passe de l'un à l'autre, s'il tente de concilier les deux ; enfin, de se demander si, chez chacun d'eux, la question coloniale est traitée par l'une et/ou l'autre de ces grands récits explicatifs. Il est probable que de nombreux points communs apparaîtraient, alors que les différences se situeraient, comme nous allons le voir, du côté de l'attention au pouvoir ou à la question du primat des infrastructures sur les superstructures.

Quoi qu'il en soit, jusqu'en 1968, le marxisme peut même être considéré comme hégémonique, Grataloup (*op. cit.*) avançant qu'il était « incontournable », qu'on l'ait accepté ou refusé. Maurice Godelier, qui s'était lancé dans la comparaison entre « rationalités économiques » des systèmes capitalistes et socialistes, à Normale Sup, avant de découvrir l'anthropologie économique de Claude Meillassoux et de s'embarquer en 1960 pour un terrain malien⁵, explique qu'il aura fallu attendre 1968 pour que cette génération comprenne que le communisme s'était transformé en stalinisme.

⁵ Pour y étudier la planification économique mise en œuvre par le RDA marxiste au pouvoir – et finalement pour découvrir que, derrière les découpages administratifs ronflants, il n'y avait aucun « plan ».

Selon lui, l'URSS avait bénéficié jusqu'à cette date de son aura de combattante du nazisme⁶ (Godelier & Geslin, 2006). Le communisme est donc la « vision du monde » commune aux membres de cette génération, définissant notamment leur horizon d'attente.

En effet, nous pouvons considérer, à la suite de Michel Winock (2011, p. 12), que « chaque génération se définit par une problématique majeure », laquelle suscite « un ensemble de réponses contradictoires formant un système idéologique ». Dans la génération des années 30, le communisme semble constituer une telle problématique majeure. Ces jeunes gens n'avaient pas fait la Seconde Guerre mondiale, bien que cette période restait une référence centrale après-guerre, définissant les héros et les traîtres. Comme l'écrit encore Winock (*Ibid.*, p. 38) : « arrivés après la bataille, héros par procuration, ils trouvaient dans le parti communiste la chance d'une catharsis ».

Structure, événement, pouvoir chez Althusser et ses élèves

Les raisons intellectuelles d'une opposition entre structuralistes et marxistes apparaissent clairement sous la plume de Louis Althusser, dans un texte ronéotypé et publié de manière posthume, intitulé *Sur Lévi-Strauss*, en date du 20 août 1966. Ce texte aurait été envoyé à plusieurs personnes et, le 12 janvier 1967, Emmanuel Terray en accuse réception dans une lettre à Althusser. Il semble lui porter une très grande attention puisqu'il affirme vouloir la mettre au programme des séminaires de l'université d'Abidjan, dans laquelle il enseigne. Rappelons en quelques phrases l'argumentation d'Althusser, lequel commence par considérer, avec une grande acuité, que « la question de Lévi-Strauss et du structuralisme est actuellement, et pour longtemps, de toute première importance » (Althusser, 1995 [1966], p. 418). Le reproche

6 C'est avec l'entrée des chars soviétiques dans Prague que Godelier démissionnera du Parti communiste.

fondamental d'Althusser à l'encontre de Lévi-Strauss est que ce dernier, supposé « méconnaître Marx », formule « une pensée qui manque son objet » : en effet, Lévi-Strauss utiliserait les catégories de base de l'ethnologie », mais sans les critiquer. Il serait soumis à une « idéologie ethnologique », en percevant les sociétés primitives comme « originaires » (ce serait une influence de Rousseau), c'est-à-dire, si on lit bien : hors de l'histoire. Il évoquera plus loin les dangers de la contamination par l'idée d'origine ou de « pure culture naissante » (*Ibid.* : 421). Là où Marx ne considérerait pas cette idée d'origine, pour des sociétés qu'il considère comme « provisoirement primitives », car prises dans un processus d'évolution historique.

Par ailleurs, Lévi-Strauss décrit des catégories formelles d'opposition et de substitution qui structurent le système social, mais se désintéresse des raisons de ces oppositions. Selon Althusser, Lévi-Strauss ne prend pas en compte, dans le domaine de la parenté, que les « rapports de parenté » révèlent des « rapports de production » au sein d'une société donnée (chaque société « primitive » résultant d'une combinaison unique de différents rapports de production, laquelle implique des rapports de parenté particuliers). Une telle conception résulterait du fait que chez Lévi-Strauss, les rapports de parenté sont « en l'air », « purement logiques » et ancrés dans le cerveau (*Ibid.* : 424), ce qui reverrait à une conception « mystique » de « l'esprit » (*Ibid.* : 428-429).

Ne nous y trompons pas : derrière cette sévère critique du structuralisme, Althusser reproche finalement à Lévi-Strauss de délaissier la question du pouvoir et de la domination dans les sociétés primitives. Car, chez Althusser, la réflexion sur le pouvoir est intimement liée à celle sur l'événement historique. C'est ce qui apparaît clairement dans son petit ouvrage (1974) intitulé *Éléments d'autocritique*. En effet, celui-ci a lu chez Marx une « coupure épistémologique » à partir du moment de la rédaction, avec Friedrich Engels, de *L'Idéologie allemande* (1845-1846) : désormais, Marx introduit une série de concepts (modes de production, rapports de production, classes dominantes/dominées, idéologies dominantes/dominées, lutte des classes, etc.), ce qui lui permet de

penser l'événement et l'histoire (Althusser, 1974 : 20-21). Le moteur de l'histoire et de l'événement, c'est bien l'économique (les « infrastructures ») qui selon la doctrine marxiste déterminent les idéologies (les « superstructures »).

Pratiquement, une telle vision du monde permettait à la jeune génération des années 30 de penser le monde qui se transformait sous leurs yeux : ils voyaient ainsi les rapports entre peuples ou États sur le mode de l'oppression et de la révolte, remettaient quasiment « naturellement » en cause l'hégémonie occidentale, et prenaient parti pour les peuples opprimés par la colonisation. À l'inverse, si Lévi-Strauss se disait grand lecteur de Marx, il avait toutefois insisté sur l'indépendance du symbolique (et donc des superstructures) sur les infrastructures. Et, de fait, il s'intéressa plus à la façon dont la stabilité culturelle se perpétuait dans les sociétés traditionnelles qu'aux changements intervenant dans les sociétés « chaudes », à historicité rapide.

On comprend ainsi mieux pourquoi les ethnologues de la génération des années 30, dont une bonne partie a été formée par Althusser, travailleront les questions de pouvoir et d'événement, tout en prenant leurs distances par rapport au structuralisme lévi-straussien. Si beaucoup d'entre eux furent africanistes, le cas de Pierre Clastres, américaniste s'intéressant aux logiques de guerre et de pouvoir chez les chasseurs-cueilleurs de la forêt amazonienne, nous montre que les particularités du terrain ne sont peut-être pas aussi déterminantes que la « vision du monde » propre à une génération.

Retour sur la décennie 1950-1960. Un cas d'ethnologue anticolonialiste, deux cas d'ethnologues colonialistes

L'autre façon de comprendre la décennie 1960-1970 est de parcourir rapidement la précédente, en évaluant les parcours et les engagements contrastés des membres de la génération des années 20. On y repère une opposition entre deux ethnologues colonialistes (Soustelle, Servier) et un anticolonialiste (Balandier). Pour comprendre les cas Soustelle et Servier, on ne pourra pas faire

l'économie de remonter à Paul Rivet, situé dans une génération bien antérieure.

Balandier, le Tiers-monde et la décolonisation

Il semble évident que Balandier a pu constituer un modèle pour la génération des années 30. Né en 1920, Georges Balandier est pendant la guerre étudiant en philosophie, réfractaire au STO et résistant. Membre de la SFIO entre 1946 et 1951, il travaille un an au Musée de l'Homme avant d'entrer à l'ORSTOM et partir en Afrique en 1946. Il mène des recherches au Sénégal, en Mauritanie et en Guinée, où il dirige le Centre local de l'Institut français d'Afrique noire (IFAN), puis au Gabon et au Congo. Il fonde et dirige la section de sociologie de l'Institut d'études centrafricaines à Brazzaville. À son retour en France en 1951, il est nommé chargé de recherche au CNRS, puis professeur à l'IEP de Paris, il soutient en 1954 sa thèse de doctorat principale : *Changements sociaux au Gabon et au Congo*, et sa thèse complémentaire : *Sociologie des Brazzavilles noires*, une des premières études de sociologie urbaine conduites en Afrique dite « noire ». Un temps membre du cabinet du Secrétaire d'État chargé de la recherche scientifique sous le gouvernement de Pierre Mendès-France, Il sera élu directeur d'études à la VI^e section de l'EPHE en 1957 et créera le Centre d'études africaines. Georges Balandier milite dans ses écrits, dès 1952, pour la décolonisation de l'Afrique. Il oriente alors l'anthropologie politique africaniste, qui se concentrait classiquement sur les sociétés traditionnelles, vers l'étude des mutations de l'Afrique contemporaine. Il invente avec Alfred Sauvy la notion de « tiers monde » (Balandier, 1955 & 1957), pour désigner les revendications de « tierces nations » voulant s'inscrire dans l'histoire – en faisant référence notamment au mouvement des pays non-alignés, à la suite de la Conférence de Bandung (24 avril 1955).

Mais Balandier échappe peut-être en partie à sa génération pour se rapprocher de celle des années 30 : sa perception de l'Afrique à travers une anthropologie politique valorisant l'analyse des mécanismes de pouvoir, d'oppression, de changement ou de

désordre, le rapproche d'une certaine façon de la « vision du monde » communiste. Son engagement dans la Résistance, où nombre d'hommes et de femmes étaient des militants communistes, explique peut-être une telle perception.

Rivet ou les contradictions d'un intellectuel antifasciste de gauche et colonialiste

Voyons maintenant un cas tout différent. Paul Rivet, l'un des principaux artisans de l'institutionnalisation de la discipline en France, était impliqué dans de nombreuses institutions coloniales : ainsi, depuis juin 1936, il était membre du conseil de perfectionnement de l'École Nationale de la France d'Outre-Mer (l'ancienne École coloniale). Il était également rapporteur de la Commission des relations avec les colonies et président de la section « Sites, monuments naturels et tourisme » du Comité national de la protection de la nature dans les territoires d'Outre-mer. En mai 1938, il fut nommé membre du Conseil d'administration de l'Office du Niger. La même année, il était désigné membre « hors section » du Comité de la France d'Outre-mer auprès du nouveau Conseil supérieur de la recherche scientifique. Plus généralement, cet ethnologue fut le fondateur du musée de l'Homme et de son projet humaniste, ainsi qu'un intellectuel antiraciste et antifasciste, et enfin député socialiste, qui écrivit à Pétain pour lui reprocher sa politique de collaboration avec les nazis (avant de s'exiler à Bogota).

Mais il fut aussi un ferme défenseur du colonialisme français. Bien que membre fondateur du CVIA, il décidait à plusieurs reprises de démissionner entre janvier 1936 et janvier 1939 (Laurière 2006 : 704), en raison de la tendance pacifiste qui s'y affirmait et surtout à cause de la critique de plus en plus radicale du colonialisme qui en émanait. Rivet écrivit, dans un brouillon de lettre de démission du CVIA (sans date) :

« En ce qui concerne les colonies, même désaccord entre vous et moi. Je crois bien connaître la question, je sais les fautes et les crimes que la colonisation a à son actif. Mais je sais que la France a

plus que des droits sur les populations qu'elle administre ; elle a surtout des devoirs ; qu'elle ne les ait pas toujours compris, j'en conviens volontiers, mais, en mon âme et conscience, je ne puis considérer que ce serait travailler pour le bien de nos frères d'Outre-mer que de leur retirer la tutelle dont ils n'ont pas fait que souffrir, dont ils ont aussi retiré quelques bénéfices. Condamner le colonialisme en raison de ses fautes sans tenir compte de ses bienfaits est pour moi une erreur⁷. »

La prise de position de Rivet pour l'Algérie française est qualifiée par Christine Laurière du « combat de trop » (2006, p. 849). Certes, mais ne faudrait-il pas plutôt tenter de comprendre cette posture et la replacer dans une logique de continuité du parcours politique et intellectuel de l'ethnologue ? Il écrit ailleurs :

« Je me trouve pris, déchiré entre deux sentiments, ma fidélité instinctive à la France et mon affection pour Soustelle d'une part, mon désaccord avec une politique qui peu à peu nous enlève l'affection des peuples libres (et même des autres)⁸. »

Ce qui l'amène à signer l'« Appel pour le salut et le renouveau de l'Algérie française », lancé par Jacques Soustelle dans *Le Monde* du 21 avril 1956. Un tel parcours, qui apparaît rétrospectivement ambigu, retrouve peut-être une partie de sa cohérence si on considère que Rivet, né en 1876, faisait partie d'une génération dont l'engagement dans l'antifascisme prolongeait le combat pour la réhabilitation de Dreyfus au tournant du siècle, mais pour laquelle par ailleurs le colonialisme constituait le grand système idéologique – ce qui supposait la conception d'une partition de l'humanité en termes de races et leur possible répartition sur une échelle de progrès, où culminait l'Occident. En ce sens, si le Rivet résistant et antifasciste a fourni un modèle, le Rivet colonialiste a probablement fourni un contre-modèle pour la génération des années 30, nourrie de marxisme et de critique de la domination coloniale.

7 Fonds Rivet, archives BMH, 2 AP 1 B6a, lettre citée in Laurière 2006, p. 705.

8 Cité in Laurière, 2006 : p. 851.

Soustelle et Servier, deux ethnologues pour « l'Algérie française »

Examinons maintenant le cas de deux « contre-modèles ». Le musée de l'Homme a engendré la première génération d'anthropologues de terrain qui signeront plusieurs articles dans la revue antiraciste *Races et racisme*, mais il a aussi enfanté l'un des pires théoriciens du racisme « scientifique », George Montandon, ou encore, dans un autre registre, Jacques Soustelle, et il nous faut comprendre ce que disent ces cas singuliers.

Jacques Soustelle peut être vu comme un de ces « transfuges » passé de la gauche à la droite extrême, mais contrairement à ceux identifiés par l'historien Philippe Burrin (1986), c'est-à-dire Jacques Doriot (né en 1898), Marcel Déat (né en 1894) et Gaston Bergery (né en 1892), ou à ceux que nous avons étudiés précédemment, tel André Varagnac, né en 1894 (Meyran, 2009) et qui font tous ce passage sous l'Occupation, Soustelle le fera dans de tout autres circonstances, à la fin des années 1950. Il est d'ailleurs intéressant de noter que Soustelle, né en 1912, ne fait pas partie de la même génération que tous ces autres transfuges : les autres appartiennent à celle de 1890, qui a connu les affres de la Grande guerre ; lui à celle de 1910, c'est-à-dire celle qui a vécu la grande crise des années trente.

Soustelle incarne un parcours absolument opposé à celui de Balandier. Ethnologue au musée de l'Homme dans l'entre-deux-guerres, élève de Paul Rivet, spécialiste estimé des Mayas et des Aztèques, il est nommé sous-directeur du musée de l'Homme par son maître en 1938. Il sera après-guerre professeur à la VI^e section de l'EPHE (1951) et terminera rondement sa carrière à l'Académie française (1983). Il s'affirme politiquement dans l'entre-deux-guerres comme marxiste anti-stalinien, pacifiste, antifasciste (il est membre du CVIA) et antiraciste, en participant à la revue *Races et racisme*. Pendant la Seconde Guerre mondiale, il rejoint les Forces Françaises Libres à Londres dès juin 1940, et est chargé par de Gaulle de former un comité de soutien au Mexique pour toute l'Amérique latine. En 1942, il retourne à Londres où il est chargé du Commissariat à l'Information (1942) et dirige notamment Radio

Londres. Nommé directeur général des services spéciaux à Alger (entre 1943 et 1944), il se lance à la Libération en politique : député de la Mayenne à la Première assemblée constituante, il sera nommé ministre de l'Information puis des Colonies dans le Gouvernement provisoire en 1945. En 1947, il est secrétaire général du RPF à l'assemblée nationale et député du Rhône. Mais ses relations avec de Gaulle vont progressivement se gâter. Nommé par Pierre Mendès-France Gouverneur général de l'Algérie (1956-1957), il devient un des plus ardents défenseurs de l'Algérie française, et fonde l'Union pour le salut et le renouveau de l'Algérie française (1956) puis, avec Georges Bidault et d'autres, le Rassemblement pour l'Algérie française (1959). Exclu du gouvernement français en février 1960 pour sa défense de l'Algérie française, il rejoint l'OAS dont il sera un des principaux dirigeants (Soustelle 1962a et 1962b ; Rolland, 1996 ; Desbordes, 2000).

La cohérence de ce parcours tient à l'appartenance générationnelle : formé intellectuellement dans l'entre-deux-guerres, son antistalinisme explique peut-être qu'il entre, non dans la résistance intérieure, mais rejoint Londres aux côtés du général de Gaulle. Son anticommunisme et son pacifisme dans les années trente expliquent peut-être également son passage tardif à l'extrême droite.

Considérons à présent le parcours assez proche de l'ethnologue Jean Servier (né en 1918), qui toutefois, à la différence de Soustelle s'inscrit intellectuellement dans une tradition de pensée ésotérique dont il conviendrait de retracer la genèse. Élève de Marcel Griaule et de l'orientaliste René Basset, spécialiste des sociétés berbères où il a travaillé dans les années 1950, il est nommé Maître de conférences en 1957 à la Faculté des Lettres de Montpellier, où il deviendra professeur titulaire de la chaire d'Ethnologie et de Sociologie créée pour lui en 1962. Il fut à la fois défenseur de la berbéricité dans une opposition à l'islam (dont une critique se trouve dans le livre récent de Rachik, 2012) et d'une ethnologie confinante à l'ésotérisme : il affirme « l'unité de la pensée traditionnelle des différentes cultures issues de la civilisation méditerranéenne, d'une rive à l'autre », rapprochant Kabyles et

Grecs antiques, et écrira des textes étranges vantant « l'unité de la pensée humaine devant l'invisible » (Servier, 1998). Enfin, il fut un des défenseurs engagés de l'Algérie française : porté par le rêve d'une « Algérie française multiculturelle » (Servier, 1958), il fut impliqué dans la formation de harka (les supplétifs "musulmans" dans l'armée française, cf. Sacriste, 2008 & 2011) à Arris (Aurès) et joua un rôle important dans l'Affaire « K », en participant à la fabrication d'une organisation kabyle anti-FLN montée par les Services d'Alger (Lacoste-Dujardin, 1997).

Que nous disent les cas de Servier et Soustelle sur la situation de la discipline ethnologique dans les années 1950, en termes notamment de rapport au pouvoir politique ? Il s'agit d'une époque encore imprégnée de structures coloniales, où un ethnologue pouvait éventuellement mener une carrière politique. Pour Servier, comme pour Soustelle, c'est probablement l'anticommunisme qui l'amène à passer à l'extrême droite. Ce que confirme le travail de Sacriste (2011, p. 233) : dans l'esprit de Servier comme dans celui de nombreux militaires proches du général Raoul Salan, l'objectif de garder l'Algérie française visait aussi à « contrer l'encerclement communiste de l'Europe ». Voyant la Guerre d'Algérie à la fois comme une « guerre sainte » et l'une des expressions de la « guerre froide », Servier affirmait « que l'adhésion des militants du parti communiste algérien à la lutte pour l'indépendance algérienne inscrit cette dernière dans la logique de l'opposition binaire entre prépondérants américains et russes ».

La décennie 1960-1970 : une génération d'ethnologues anticolonialistes installés en plein « néocolonialisme » - le cas de la Côte d'Ivoire. L'ORSTOM et Petit-Bassam.

Pour étudier le parcours des ethnologues anticolonialistes de la génération des années 30, il faut considérer l'histoire d'une institution, l'Office de la recherche scientifique et technique d'Outre-mer (ORSTOM). En 1944, le gouvernement provisoire de la République française, souhaitant un renouveau de l'empire colonial ébranlé par la guerre, annonce, par une ordonnance du 24

novembre 1944, la création de cette institution, qui existera, malgré plusieurs remaniements, jusqu'en 1998, avant de devenir l'IRD (Bonneuil & Petitjean, 1996). C'est pour contribuer à donner un nouvel essor à la politique coloniale qu'un unique organisme avait été conçu pour l'ensemble de la recherche scientifique coloniale. C'est donc, par un curieux paradoxe, au sein d'une institution coloniale qui survécut à la décolonisation, que travailleront une partie des ethnologues anticolonialistes étudiés.

Nous prendrons ici le cas de la Côte d'Ivoire, même si d'autres pays pourraient être évoqués (Godelier au Mali ; Althabe au Congo-Brazzaville). En 1954, Jean-Louis Boutillier est recruté par l'ORSTOM, et part avec Marguerite Dupire pour la Côte d'Ivoire⁹. Le pays est encore régi par le système colonial, même si l'influence de Houphouët-Boigny (qui avait remporté avec le Rassemblement Démocratique Africain les élections de 1956) commence à se faire sentir. Après l'indépendance (1960), le pays se lance dans une économie encadrée par l'État qui restera un modèle de réussite en Afrique jusque dans les années 80. Dans ce contexte de coopération entre la France et la Côte d'Ivoire, un nombre important d'ethnologues est recruté à l'ORSTOM, parmi d'autres spécialistes en sciences humaines : économistes, géographes.

Boutillier est affecté en 1964 à Abidjan, où il va diriger le centre de Petit-Bassam des sciences humaines de l'ORSTOM, situé en zone 4 d'Abidjan. Il deviendra directeur du centre en 1970 mais sera interdit de séjour en Afrique en 1974, pour avoir publié un livre (intitulé *Qui se nourrit de la famine en Afrique ?*) mettant en cause notamment l'ORSTOM. En 1964 toujours, Emmanuel Terray est nommé à l'université d'Abidjan où il fonde au cours de la même année un Institut d'ethnosociologie avant d'aller enquêter chez les

9 Ces deux chercheurs vont entamer une étude sur la « palmeraie adioukrou », pour comprendre pourquoi les habitants de la région ne vendent pas leurs régimes de palmiers à l'usine récemment implantée. Boutillier est à la même époque employé par la FAO pour une enquête (1960) sur la nutrition et le niveau de vie dans la subdivision de Bongouanou.

Dida puis chez les Abron (Terray 1969, 1995, 2005). Marc Augé (2008) arrive à Abidjan en 1965, sans réelle formation ethnologique, mis à part le fait d'avoir suivi les séminaires de Georges Balandier. C'est à l'antenne de l'ORSTOM de Petit Bassam qu'il se formera intellectuellement, écrit-il, sous le magistère « distancié, bienveillant et ironique » de Jean-Louis Boutillier (Augé, 2008). Dans ce lieu se trouvaient aussi : Pierre Etienne, Harris Memel-Fôte, le géographe Gérard Riou. Augé estime que Petit Bassam a été suffisamment important pour formuler le vœu qu'un historien de l'anthropologie s'y intéresse un jour.

À Petit Bassam, des anticolonialistes en situation « néocoloniale »

Avançons quelques éléments pour caractériser cet espace de sociabilité : il a abrité bon nombre de chercheurs de la génération des années 30, qui se sont prononcés en faveur des décolonisations et étaient, selon notre hypothèse, structurés mentalement par la vision du monde communiste. Ils formaient un groupe solidaire, qui exclut parfois quelques « ennemis déclarés », comme Claude Meillassoux (Geslin & Godelier, 2008). Par ailleurs, ce petit monde a subi l'influence de deux intellectuels de premier plan : outre celle de Sartre, modèle commun à tous ceux de cette génération, ils côtoyèrent Louis Althusser à l'École normale supérieure. En outre, dans le sillage de Georges Balandier, ils s'affirmèrent dans la critique du structuralisme lévi-straussien, qu'ils jugeaient trop peu ancrée dans l'histoire et les événements. Si beaucoup furent marxistes, certains, tel Maurice Godelier et Lucien Sebag, cherchèrent à concilier marxisme et structuralisme. Entraînés dans le vaste mouvement des décolonisations, d'autres (comme Althabe et Augé) prirent en compte l'histoire et la mondialisation pour tenter de penser l'événement et pratiquer une anthropologie des « mondes contemporains », loin des sentiers battus de la tradition ethnologique.

Réunis mensuellement sur les pelouses du centre, les chercheurs participaient à des lectures à voix haute, comme un jour selon Boutillier (2008, p. 35), celle du *Petit Livre Rouge* de Mao

Zedong, par Emmanuel Terray. Installé depuis quelques années à Abidjan, où il avait été nommé doyen de l'université, il doit revenir à Paris après les événements de Mai 68, pour lesquels il avait affiché trop de sympathie. En décembre 1967, participant au congrès des africa-nistes de Dakar, en présence d'Alioune Diop, fondateur de *Présence africaine*, ces chercheurs affirmaient que la recherche en Afrique doit être désormais pratiquée par des Africains.

Il reste que l'attitude de ces ethnologues n'allait pas sans contradictions, comme l'écrit sans détour Boutillier en 2008 : « Nous nous sommes comportés comme des petits-bourgeois installés dans un néocolonialisme de fait, mais avec une bonne conscience d'anticolonialistes ». Et d'ajouter : « c'était une sorte de bulle (...) cette période me laisse un goût bizarre dans la bouche, car tout s'inscrivait dans un entre-deux, c'est-à-dire entre une période coloniale dure et une non moins dure période postcoloniale, dont on n'eut, à l'époque, ni la moindre perception, ni la moindre idée ». Boutillier explique cet état de fait – mais est-ce suffisant pour comprendre ? - par la jeunesse de ces chercheurs (ils n'ont pas trente ans) et par une forme d'irresponsabilité chez leurs maîtres : « Nos maîtres ont été un peu irresponsables, assez inconscients de l'histoire en train de se faire, nous embarquant, par exemple, dans des enquêtes de terroir sans fin. Il y eut incontestablement un manque de lucidité de leur part, tout autant que de la nôtre » (Boutillier, 2008).

Ce n'est donc pas sans ambivalences que les membres de la génération des années 30 vécurent la décolonisation : critiquant un système auquel certes ils appartenaient, ils choisirent le marxisme contre le structuralisme, et prirent le pouvoir comme objet d'étude tout en militant ouvertement contre l'ordre colonial. Ils inventèrent des solidarités de génération et n'hésitèrent pas à se mettre en porte-à-faux vis-à-vis de certains de leurs maîtres, alors que l'ordre du monde changeait sous leurs yeux et qu'il leur fallait imaginer une autre ethnologie. Leur « engagement » se fit en fonction de leur propre vision du monde, avec le communisme comme système idéologique principal, ce qui les amena à prendre théoriquement leurs distances

vis-à-vis des maîtres des générations passées. Ils illustrèrent ainsi parfaitement le fait que les questions externes à la discipline interfèrent systématiquement avec les questionnements internes, faisant d'elle à chaque époque mais de manière différente, pour utiliser une expression galvaudée qu'il convient de systématiquement contextualiser, une discipline d'engagement.

Régis MEYRAN
Chercheur associé au LIRCES (EA 3159) - UNS

*

Bibliographie

- ALTHUSSER, Louis, 1995, « Sur Lévi-Strauss » [texte ronéotypé en date du 20 août 1966], in *Écrits philosophiques et politiques, tome II*, Paris, Stock/Imec, pp. 417-432.
- 1974 *Éléments d'autocritique*, Paris, Hachette (« Littérature »).
- AUGE, Marc, 2008, « Petit Bassam », *L'Homme* n° 186-186, « L'anthropologue et le contemporain. Autour de Marc Augé », janvier-juin, pp. 39-42.
- BALANDIER, Georges, 1952, « Contribution à une Sociologie de la Dépendance », *Cahiers Internationaux de Sociologie*, XII, p. 47-69.
- 1955, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire. Dynamique des changements sociaux en Afrique centrale*, Paris, PUF.
- 1957, (dir.) *Le Tiers-Monde, sous-développement et développement*, Paris, PUF-INED.
- BONNEUIL, C. et PETITJEAN, P., 1996, « Les chemins de la création de l'ORSTOM, du Front populaire à la Libération en passant par Vichy, 1936-1945 : recherche scientifique et politique coloniale », dans Roland Waast et Patrick Petitjean (dir.), *Les Sciences hors d'Occident au XXe siècle*, Paris, ORSTOM, p. 113-161

- BOUTILIER, Jean-Louis, 1960, *Bongouanou, Côte d'Ivoire. Etude socio-économique d'une subdivision*, Paris, Berger-Levrault (« L'Homme d'Outre-mer », nouv. série, n°2).
- 1974, *Qui se nourrit de la famine en Afrique ?* Paris, Maspéro.
- 2008, « C'était une sorte de bulle... », *L'Homme* n° 186-186, « L'anthropologue et le contemporain. Autour de Marc Augé », janvier-juin, pp. 33-38.
- BURRIN, Philippe, 1986, *La Dérive fasciste. Doriot, Déat, Bergery : 1933-1945*, Paris, Le Seuil.
- DESBORDES, Christian, 2000, *Jacques Soustelle et la défense de l'Occident*, Thèse de doctorat, Université d'Auvergne, Atelier national de reproduction des thèses, Lille, 575 pages, (ISBN 2-284-03502-7).
- GODELIER, Maurice, 1973, *Horizon, trajets marxistes en anthropologie*. Paris, Maspéro.
- GODELIER, Maurice & Philippe GESLIN, 2006, « Une expérience africaine. Entretien avec Maurice Godelier », ethnographiques.org, Numéro 10 - juin 2006 [en ligne]. (<http://www.ethnographiques.org/2006/Godelier,Geslin>)
- GRATALOUP, Christian, 2003, « Gé(o)nération, Géo-narration », *Géocarrefour*, vol. 78, t. 1, pp. 19-23.
- KECK, Frédéric, 2004, *Lévi-Strauss et la pensée sauvage*, Paris, PUF-Philosophies.
- 2005, *Claude Lévi-Strauss, une introduction*, Paris, La Découverte-Pocket.
- KUHN, Thomas Samuel, 1983, *La Structure des révolutions scientifiques*, Paris, Flammarion (« Champs ») [édition originale américaine : 1962].
- LACOSTE-DUJARDIN, Camille, 1997, *Opération oiseau bleu. Des Kabyles, des ethnologues et la guerre d'Algérie*, Paris, La Découverte.
- LAURIERE, Christine, 2006, *Paul Rivet, le savant et le politique*. Thèse de doctorat de l'Ehess, sous la direction de Jean Jamin.
- LEVI-STRAUSS, Claude, 1955, *Tristes tropiques*, Paris, Plon.

- 2001, « Race et histoire » [1952] in *Race et histoire. Race et culture*, Paris, Albin Michel / Éditions de l'Unesco, 2001, Préface de Michel Izard.
- MANIGLIER, Patrice, 2002, *Le Vocabulaire de Lévi-Strauss*, Paris, Ellipses.
- 2007, « Calcul à cultures : le “structuralisme” dans l’histoire de l’intelligence artificielle » in *Education et didactique*, volume 3 (nov/dec).
- MENTRÉ, François, 1920, *Les générations sociales*, Paris, Bossard.
- MEYRAN, Régis, 2009, *Le Mythe de l’identité nationale*, Paris, Berg International.
- RACHIK, Hassan, 2012, *Le Proche et le lointain. Un siècle d’anthropologie au Maroc*, Marseille, Editions Parenthèses/MMSH.
- ROLLAND, Denis, 1996, *Jacques Soustelle, de l’ethnologie à la politique, 1939-1943*, *Revue d’histoire moderne et contemporaine*, t.1, p. 137-150.
- SACRISTE, Fabien, 2008, « Jean Servier et l’opération Pilote (1957-1958) : tentative d’application politique d’un savoir ethnographique », *Cahier d’Histoire Immédiate*, n° 34, pp. 267-284.
- 2011, *Germaine Tillion, Jacques Berque, Jean Servier et Pierre Bourdieu. Des ethnologues dans la guerre d’indépendance algérienne*, Paris, L’Harmattan.
- SCHMITT, Carl, 1972, *La Notion du politique - Théorie du partisan*, Paris, Calmann-Lévy.
- SEBAG, Lucien, 1964, *Marxisme et structuralisme*, Paris, Payot.
- SERVIER, Jean, 1958, *Adieu Djebels*, éditions France-empire.
- 1998, *Dictionnaire critique de l’ésotérisme*, Paris, PUF.
- SIRINELLI, Jean-François, 1994, *Génération intellectuelle. Khâgneux et Normaliens dans l’entre-deux-guerres*, Paris, PUF (« Quadrige ») [1re éd. : Paris, Fayard, 1988].
- SOUSTELLE, Jacques, 1962, *L’Espérance trahie : (1958-1961)*, éd. de l’Alma.
- 1962, *La page n’est pas tournée*, éd. La Table ronde.

- TERRAY, Emmanuel, 1969, *L'Organisation sociale des Dida de Côte d'Ivoire*, Abidjan, Annales de l'université d'Abidjan.
- 1995, *Une histoire du royaume abron du Gyaman*, Paris, Kartala.
 - 2005, *Traversées. Livres, action et voyages* (Entretiens avec J.-P. Colleyn), Bruxelles, Éditions Labor.
- TRAVERSO, Enzo, 2013, *Où sont passés les intellectuels ? Conversation avec Régis Meyran*, Paris, Textuel.
- WINOCK, Michel, 1989, « Les générations intellectuelles », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*. n°22, avril-juin. pp. 17-38.
- 2011, *L'Effet de génération. Une brève histoire des intellectuels français*, Vincennes, Éditions Thierry Marchaisse.

ETHNOGRAPHIE DU « CREW » DANS LE CADRE DES PRATIQUES DE GRAFF ILLICITES

Katia FERSING

Résumé - *Que racontent les « graff » dispersés sur les murs des villes ? Objets d'interprétations multiples, l'anonymat, mais aussi l'invisibilité des actes qui en sont à l'origine complexifient grandement leur compréhension. Sont-ils le fruit de pratiques, d'individus isolés ? Existe-il une forme d'organisation souterraine entre les initiés ? Cet article propose d'interroger la part du collectif dans le processus de construction identitaire qui sous-tend non seulement la mise en route, mais aussi le développement des pratiques de « graff » dites « vandales ».*

Abstract - *What do the « graffiti » scattered on the city walls relate ? Subjected to multiple interpretations, their anonymity combined to the fact that they are due to invisible acts, increase the complexity of their understanding. Do they result from the practices of isolated individuals ? Is there a sort of underground organization between insiders ? This article suggests examining the part of the collective in the process of identity construction that underlies not only the initiation but also the development of graff practices called "vanda".*

*

Le terme « graff »¹ recouvre une pluralité de pratiques, que ce soit en contexte légal ou illégal, parfois déployées de manière concomitante, d'autres fois indépendamment les unes des autres². Elles puisent leurs origines dans la dimension illicite du *tag*, pratique apparue à la fin

1 Acte d'apposer une signature de façon répétitive sur un support offrant une certaine visibilité.

2 Un même graffeur peut développer simultanément une activité licite et illicite alors que d'autres préféreront plutôt se dédier à l'une ou l'autre des pratiques, ceci dépend avant tout des aspirations et des envies de la personne considérée.

des années soixante du côté de Philadelphie³. Leur progressive diffusion les a converties en un véritable phénomène social contemporain dont il est important d'analyser les expressions, les enjeux et les évolutions.

Il existe des plans autorisés⁴, pratiques dites « légales », au caractère souvent controversé au sein de la communauté de graffeurs. Toutefois, notre propos fondé sur des enquêtes de terrain multisécurisées⁵, porte sur les pratiques développées de manière illégale⁶ au sein de l'espace public, sur les trains et sur les métros. Les adeptes de ces pratiques illicites tendent à construire un discours fondé sur l'authenticité du mouvement « graffiti » qu'ils revendiquent comme devant se maintenir à l'écart de toute forme de transaction avec les institutions. Plusieurs espaces permettent d'appréhender ces pratiques. Le « crew » (le groupe en français), également appelé « posse » par les initiés, en est un. Non exclusif, cet organe fédérateur rassemble plusieurs « graffeurs » qui s'autodésignent comme « peintres » dans un même esprit et occupe diverses fonctions qui oscillent entre représentation publique, stratégie de protection, expérience partagée et espace de sociabilité. Ces groupes se réunissent le plus souvent dans le cadre de leurs activités

3 Terme anglais pour dire « signature ». Elles sont généralement réalisées au marqueur indélébile ou à l'aide d'un spray.

4 Ils correspondent à des commandes faites par les institutions ou les particuliers ou à des propositions formulées par les graffeurs auprès des institutions ou des particuliers.

5 Les enquêtes les plus approfondies se sont déroulées à Millau (Aveyron), Nice (Alpes-Maritimes) et Grenade (Andalousie). Des travaux de terrains moins prolongés ont eu lieu à Berlin, Paris ou Lima.

6 Les « graffeurs » s'y réfèrent en tant que pratiques « vandales ».

« Sont ainsi des actes de vandalisme : les tags, les graffitis et autres inscriptions non autorisées sur une façade ou un véhicule [...] », site du ministère de la Justice, <http://www.vos-droits.justice.gouv.fr/vol-vandalisme-escoquerie-11967/vandalisme-20725.html>, consulté le 8/05/14. Ces actes sont passibles d'amendes et de peines d'emprisonnement.

graphiques, au cours d'actions illicites, ou dans des espaces désaffectés appelés « terrains⁷ ».

Le « crew », un organe collectif aux fonctions multiples

C'est auprès des « graffeurs » millavois que j'ai compris l'existence et l'extrême vitalité des réseaux intrinsèques au milieu du « graffiti », reposant sur des connexions établies entre des individus géographiquement éloignés et matérialisées par l'appartenance à un même « crew », groupe constitué de plusieurs « graffeurs ». Ceux-ci lui donnent un nom, composé, la plupart du temps, par des initiales (exemples niçois : **EP**, *Explicite Picture*, **SCB**, *So Crazy Boy*). En tant que membre d'un « crew », chaque « graffeur », signe ses créations (aussi bien les productions légales qu'illégales) d'un pseudonyme qu'il s'est lui-même octroyé, mais aussi et surtout du nom de son (ou de ses) « crew(s) » pour signifier son affiliation à celui-ci (ceux-ci), un même « graffeur » pouvant être affilié à plusieurs « crews » en même temps, que ce soit dans le cadre de ses pratiques légales ou illégales. Dans beaucoup de cas, l'intention manifestée à travers l'inscription graphique d'un nom de « crew » est similaire à celle observée sur le plan individuel. Le « posse » ne doit en effet pas être considéré de manière isolée mais plutôt comme étant relié à un système d'interactions entre plusieurs groupes : ainsi, une logique de concurrence pousse chaque « crew » à se distinguer des autres, soit par la quantité de « pièces⁸ » (tous types de « graffs » confondus) produites à son effigie par les membres qui le composent, soit par l'originalité des créations élaborées, soit par le choix des emplacements investis. Il s'agit, avant tout, de le faire vivre, de montrer aux autres qu'il existe, idée

7 Espaces ou lieux, la plupart du temps désaffectés, où la présence des « graffeurs » est tacitement tolérée par les autorités. Ces espaces offrent non seulement aux « peintres » la possibilité de se rencontrer autour de leurs pratiques, mais aussi des conditions de peinture propices au travail calligraphique ou à l'élaboration de fresques collectives.

8 Terme émique, de l'anglais piece, servant à désigner un « graff ».

que l'on pourrait traduire dans le jargon des « graffeurs » par l'emploi du terme « représenter ». Dans le cas des pratiques illicites, les enjeux soulevés par la représentation d'un « crew » semblent converger vers un seul et même propos : l'amener à se différencier des autres groupes, montrer qu'il est actif, présent, vivant au sein de l'espace urbain. « Représenter » revient donc à revendiquer une présence en lien avec un espace. Un « graffeur » m'expliquait à ce propos que le « crew » **A2F**, alors très représenté sur les murs du centre et de la périphérie (murs d'autoroutes environnants inclus) de Montpellier, projetait d'étendre son périmètre d'action à d'autres régions. Selon lui, l'impact de ces interventions graphiques allait en effet être d'autant plus grand ailleurs que le « crew » était désormais largement reconnu actif par l'ensemble des « peintres » localisés dans le secteur de la capitale languedocienne, mais aussi par ceux de passage. Ayant marqué les esprits locaux, **A2F** pouvait maintenant prétendre élargir son territoire d'influence. Plusieurs types de dynamiques internes semblent émerger, intrinsèquement liées à l'idée de permanence visuelle du groupe au sein de l'espace urbain : un « crew » fraîchement créé va devoir faire sa place, imposer sa présence sur les murs de la ville dans le principal but d'acquérir une reconnaissance de la part des autres « posses ». L'activité illicite va donc être vive et soutenue de la part de ses différents membres. Si, en revanche, le « crew » est déjà perçu comme actif et visuellement représenté au sein de l'espace urbain par la communauté des « graffeurs », ses membres se contentent alors de le maintenir en vie, intensifiant par moments seulement leurs actions illicites afin de réactiver le sentiment de présence qu'ils souhaitent susciter chez leurs homologues, comme le souligne un « graffeur » niçois interrogé à ce sujet :

« En vandale⁹ tu peints beaucoup au départ, histoire de montrer que t'es là et puis une fois que t'as fait le tour, que

9 Terme émiqve renvoyant à la dimension illicite des pratiques.

t'as bien défoncé¹⁰ et que les mecs te connaissent, tu fais une pièce de temps en temps pour raviver le truc et tu bouges, tu fais d'autres trucs style des jams¹¹ à droite à gauche ! ».

L'importance accordée à la représentation du collectif peut, d'autre part, dépasser celle attribuée au seul pseudonyme :

« Mais mon crew ouais, faut qu'ils sachent qu'il est là, qu'ils se disent eux ça va, ils sont là. Mon crew c'est important, mon blaze¹², à la limite, c'est secondaire. »

« Représenter » un même nom à plusieurs permet de se sentir plus fort, en même temps que cela facilite et maintient l'activité graphique en émulation, et offre de plus amples possibilités quant à la progressive acquisition d'une notoriété. La découverte insolite du nom de son « crew » dans un endroit où il ne l'y attendait pas spécialement procure à n'importe quel « graffeur » un sentiment de satisfaction : c'est un peu comme si une partie de lui était ainsi représentée sur le mur. Cette émotion partagée donne non seulement force et cohésion à l'ensemble du groupe mais elle constitue également un motif d'encouragement pour chacun des membres :

« Ça fait plaisir de voir que les autres représentent le "crew" ! Voilà, c'est un projet commun donc quand je vois qu'ils ont bossé de leur côté et moi aussi du mien je suis content ! Ça me conforte dans l'idée que je suis bien dans ce "crew" ! Si c'est pour tomber tout le temps sur leurs pseudos alors ça sert à rien ! Faut jongler entre pseudo et "crew" ! »

10 « Tagguer » ou « graffer » abondamment.

11 Rassemblements organisés, de manière légale ou non, par des « graffeurs » pour des « graffeurs », en « terrain » la plupart du temps. Une thématique commune peut parfois être donnée à l'ensemble des participants.

12 Le « blaze » correspond au pseudonyme.

Jongler entre pseudonyme et « crew », entre la représentation collective et individuelle de l'acte graphique, tel est l'équilibre à atteindre afin de servir autant la cause du groupe que la sienne. Dans certains cas, le fait de ne représenter que le pseudonyme, loin de signifier l'expression d'un individualisme, constitue plutôt une sorte de sonnette d'alarme que le « graffeur » tire afin d'exprimer son désaccord vis-à-vis de ses acolytes. Un informateur m'expliquait ainsi qu'un temps durant, il n'avait représenté, en « vandale », que son pseudonyme, car il estimait que ses homologues ne se mobilisaient pas suffisamment en faveur du collectif :

« Le "crew" c'est l'équipe, mais c'est bien quand ça suit ! Faut avoir les mêmes envies [...] ça dépend aussi, si t'as envie de plein de choses et que t'es avec des gens qui ont pas envie de grand chose et qui ont juste envie de faire leur fresque le samedi après-midi au bord du Tarn¹³. Si t'as d'autres envies et que ton groupe se contente de ça, il te faut aller chercher plus loin, et moi j'ai franchement eu trop de mal à franchir ce cap ! J'avais l'impression que plein de portes étaient fermées et que la vie du graffiti ça se résumerait à ça, à faire des fresques, j'avais pas envie de ça ! J'avais envie d'action. »

Par l'usage du terme « action », ce « graffeur » sous-entendait « peindre » des trains. Les autres membres du « crew » m'expliquèrent qu'ayant déjà expérimenté ce genre de pratiques, ils préféreraient désormais s'en tenir à celles de « terrain ». Sans quitter le « crew » pour autant, ce jeune « graffeur » avide d'action a finalement peu à peu poussé les portes qu'il pensait fermées : en intégrant un « crew » montpelliérain particulièrement enclin aux pratiques illicites de rue tout d'abord, puis en dérivant peu à peu, au gré des rencontres et des opportunités, vers les pratiques de trains. Son enthousiasme et ses nombreux projets ont d'ailleurs tôt fait de convaincre certains

13 Le Tarn est le cours d'eau qui traverse la ville de Millau.

membres du « crew » délaissé qui repirent goût aux épopées wagonnières. Comme ici à Gérone, en compagnie de **Nore** :

« Si t'as un bon projet [...] tu sais que lui [Nore] il va te suivre ou si t'as une bonne idée, il sera partant à 100% et il sera positif à 100%. Tu forces pas les gens, tu leur exposes ton programme, alors soit le gars il a envie de venir comme là et à son tour il est motivé à 100% mais si le gars tu dois le traîner pendant tout le week-end [...] tu peux pas ! »

Si les membres du « crew » n'arrivent pas à s'accorder, il arrive que le dissident quitte de lui-même le groupe ou en soit évincé par les autres. D'autres raisons peuvent pousser ces derniers à exclure un des leurs : plusieurs cas de « graffeurs » arrêtés et ayant dénoncé leurs complices aux forces de l'ordre m'ont ainsi été donnés à titre d'exemples. Les mutations encourues dans un « crew » correspondent donc à des sortes d'ajustements internes réalisés en fonction de plusieurs paramètres.

Le fait qu'une personne multiplie les affiliations à différents « crews » révèle souvent le caractère hétéroclite de ses pratiques et de ses envies, chaque « posse » pouvant correspondre à une forme de pratique. Mais l'idée de protection n'est jamais bien loin : ainsi, il n'est pas rare de voir un « graffeur » porter deux noms de « crews » (ou deux pseudonymes), l'un dédié à la dimension légale et l'autre au volet illicite de ses pratiques. Privilégier l'affichage du nom de groupe au détriment du pseudonyme rejoint également les stratégies de protection. En témoigne cet extrait d'entretien mené auprès d'un « graffeur » niçois :

« J'essaye de pas trop lâcher mon blaze sur du vandale. Je préfère représenter mon "crew". Déjà parce que c'est une bonne chose de représenter le "crew", et puis ensuite parce que ça craint moins. À la rigueur mon blaze je préfère le mettre sur des trucs légaux. J'ai pas envie de griller mon nom pour du vandale. »

Dans le cas où il « graffe » régulièrement de façon légale et bénéficie d'une certaine reconnaissance publique sous son pseudonyme légal, le « peintre » tend à privilégier l'affichage de son nom de « crew » ou à modifier légèrement l'orthographe de son « blaze » lorsqu'il agit de façon illicite, évitant ainsi tout amalgame entre ses diverses identités, et réduisant par là même les risques d'être repéré. Le nom de « crew » constitue alors un moyen détourné pour perpétrer des actes clandestins tout en restant identifiable par les autres « graffeurs » qui associent souvent sans difficulté le « graff » réalisé (signé ou pas) à son auteur (à plus forte raison si celui-ci est le seul représentant du groupe dans la région). En plus de posséder une connaissance généalogique très aiguisée des différents « crews » locaux, les « peintres » sont en effet capables de réattribuer, par le seul style graphique observé, la paternité de l'œuvre à tel ou tel individu.

Si, en revanche, le « graffeur » est en voyage ou en déplacement, peu lui importent toutes ces considérations : inconnu de la scène légale locale, il peut aisément marquer l'espace de son pseudonyme, que celui-ci ait été utilisé de façon officielle ou pas dans d'autres régions. Les recoupements d'identité entre les villes n'étaient pas encore suffisamment élaborés, au moment de l'enquête, pour que les autorités envisagent de coordonner la répression à l'échelle régionale ou nationale. **Monsieur D** n'a, par exemple, qu'un seul « blaze », mais il dispose de deux « crews » : un pour le « vandale » et un pour le légal. Lorsqu'il sort « peindre » de façon illicite, il représente son nom de « crew » vandale :

« J'ai deux "crews". Un pour le légal et un pour le vandale. Mais par contre je n'ai qu'un seul pseudo, c'est pas bon parce que ça m'arrive de le poser dans les deux cas, je devrais pas, je vais me faire avoir ! Mais bon au moins il est vu un peu partout mon blaze. »

On voit donc combien, sur le seul plan de l'auto-désignation, les stratégies clandestines relatives à la protection de l'anonymat sont diverses et variées. La multiplication des pseudonymes, ajoutée

à celle des différents groupes d'appartenance, brouille grandement les pistes de l'identification pour celui qui n'est pas un minimum initié. Il s'opère une sorte de jonglage entre les appellations illégales et celles qui sont implicitement considérées comme légalisées, entre l'affichage individuel (le « blaze ») et collectif (le nom de « crew »). Ce sont les différents contextes de « graff » qui, tout au long de son chemin, vont amener le « graffeur » à parfaire certaines tactiques plutôt que d'autres.

« Graffeur(s) » et « crew(s) »

Le « crew » représente un espace d'émulation à l'intérieur duquel va s'opérer un partage d'envies, de pratiques et d'initiatives, même si tous les individus « ne nourrissent pas les mêmes ambitions ou ne font pas preuve de la même expérience¹⁴ ». Selon Pierre Blanchon, « Chaque groupe est animé d'un 'esprit', d'un projet et d'une cohésion qui lui est propre. Chaque groupe tient à faire sa place, en concurrence avec les autres¹⁵ ». **Digital** exprime par exemple l'esprit du **CUSPORT** en ces termes :

*« L'esprit c'est ça ! C'est de ne pas faire comme les autres !
Par rapport aux autres équipes on se démarque pas mal
ouais ! On aime bien être en décalage avec tout le monde !
Moi je me régalaï, on arrivait dans les Jams où tous ils
étaient là avec leurs casquettes, le hip hop et nous on
arrivait avec Nostalgie [la radio], et on montait bien le son !
On rigolait bien ! »*

Ne pas se prendre au sérieux, utiliser du matériel de récupération, se jouer de certains stéréotypes (notamment les influences américaines qui se manifestent à travers les choix

14 Blanchon Pierre, *Au cœur de la Ville et aux frontières de l'art : la pratique du graffiti*, Mémoire de fin d'études sous la direction de Sanier Max, Institut d'Etudes Politiques de Lyon, 1999- 2000, p. 14.

15 *Idem*, p. 14.

musicaux ou vestimentaires de certains « crew » ou « peintres »), les tourner en dérision : c'est ce qui semble caractériser, en dehors du style graphique, le **CUSPORT**. Cet esprit existe parce que des individus lui donnent corps. Il peut faire l'objet d'une transmission, c'est ainsi qu'un « posse » se maintient et perdure. De nouvelles énergies l'alimentent en même temps qu'elles s'inscrivent dans la continuité de l'état d'esprit qui le caractérise. Selon **Digital**, la transmission s'opère « *dans le comportement* ». Les nouveaux venus reproduisent les façons de dire et de faire ainsi que les stratégies adoptées par leurs prédécesseurs :

« Ceux qui arrivent ils font comme nous, ils n'achètent pas de bombes, ou très peu ! Ils vont chercher de la peinture à la déchetterie parce qu'on leur a présenté les mecs de la déchetterie donc voilà ils ont plus besoin de nous, ils y vont tous seuls ! [...] Ils ont tout pigé, le style, l'esprit, nous avant on avait tout à faire, on avait à construire une équipe, on avait à trouver un style à notre équipe, on avait tout ça à faire ! Maintenant c'est fait et eux ils ont plus qu'à continuer ça, c'est déjà plus facile pour eux ! Mais ouais ils ont tout pigé, ça s'arrêtera pas de sitôt le CUSPORT ! »

Si l'activité des uns ou des autres périclité, il est probable que le « crew » se meure. Du point de vue social, la disparition d'un « crew » marque la fin d'un cycle de relations même si certains liens perdurent entre les « peintres ». Le groupe dissous, plusieurs possibilités s'offrent au « graffeur » : arrêter de « peindre » ou continuer, via l'affiliation à un autre « crew » ou la création d'un nouveau groupe comme le montrent les témoignages de **Digital** et **Nore**, tous deux membres d'un premier « crew » (ici appelé **X**), puis du **JT** « crew » :

« En fait, au début on a créé le X "crew" hip hop comme tout le monde avec des flèches et tout, ça a duré un temps, on a d'ailleurs fait pas mal de trains, et après le X est presque tombé à l'eau, on l'a plus ou moins arrêté ! Mais

même, ça servait à rien le X ! On était quatre, cinq et y'en a un qui peignait pas puis on était plus que deux à peindre et comme on avait le JT en commun on s'est dit que ça servait à rien de continuer. On se disait JT c'est bien parce qu'il y a du monde qui vient d'ailleurs et tout, ça tue quoi ! »

Le premier « crew », répondant donc au nom de **X**, est qualifié de « "crew" hip hop » : l'emploi du comparatif « *comme tout le monde* » auquel il ajoute la mention descriptive « *avec des flèches* » sur un ton empreint d'ironie fait figure de jugement de valeur traduisant l'absence d'originalité stylistique du « crew ». Cela dit, le **X** fait aussi référence, aux yeux de **Digital**, à une période particulière, celle où les membres du groupe ont « *fait pas mal de trains* ». Mais le temps du **X** s'en est allé, ou quasiment : « *le X est presque tombé à l'eau puisqu'on est rentré JT* ». C'est donc le **JT** « crew » qui a pris le dessus, et les « peintres » n'ont, à partir de ce moment-là, quasiment plus « peint » le nom de leur premier « crew » au profit du second (ou d'autres, plus tard).

Étapes de carrière

L'abandon du **X** est en partie explicable, en dehors de l'aspect technique mentionné par **Digital**, par le manque d'activisme au sein même du « posse ». Intégrer le **JT** a donc constitué une sorte d'élan, de renouveau pour les deux « peintres » même si concrètement parlant, **Nore** et **Digital** connaissaient déjà les membres de ce « crew » pour avoir passé du temps à leurs côtés : « *C'était pas vraiment nouveau le fait d'être avec eux, simplement le fait de rentrer JT a finalisé quelque chose !* » Au sujet des différents apports perçus comme tels dans ce changement de « crew », deux informateurs disent :

« On a pris du galon en quelque sorte, parce que JT c'était un "crew" plus gros, y'avait des gens qui venaient de partout, ils étaient plus actifs que vers chez nous, du coup on voyait plus de peintures sur les murs, on était content, ça nous motivait !

Et puis comme plus t'es nombreux plus tu représentes, le "crew" était plus connu des autres peintres ! »

C'est donc le dynamisme et la notoriété du **JT** qui ont impulsé, dans ce cas précis, le changement de groupe. De plus, le **JT** rassemblant des « peintres » issus de divers horizons (Toulouse, Narbonne Montpellier, Marseille, Millau), c'était aussi l'occasion pour eux d'accroître non seulement leur périmètre d'action mais aussi de relations. Leur réseau de connaissances s'est donc vu considérablement élargi. Il est un autre paramètre permettant d'étayer l'analyse de cette étape d'ouverture ; en effet, les deux « peintres » ont intégré un « crew » préformé :

« Le JT c'est Dime et un autre gars qui l'ont monté et genre ils ont fait rentrer des gens petit à petit, des potes à lui et puis Voir est rentré dedans et moi deux trois mois après j'y suis rentré aussi. Voilà. C'est eux qui m'ont plus ou moins demandé, ils me faisaient des petites allusions, ils me tendaient la main tu vois et après j'ai dit bon bein y'a moyen et ouais ! »

Un « graffeur » peut aussi être amené à quitter un « crew » parce qu'il ne s'y reconnaît plus ou n'y trouve plus son compte comme le souligne **Zoft** qui, pourtant fondateur du groupe **Perche**, a décidé de s'en éloigner :

« Oui, j'ai arrêté de poser Perche parce qu'il y avait beaucoup de gens dans le groupe, il y en avait tellement que je ne connaissais même plus les gars, et j'aimais pas trop l'idée de représenter des gens que je ne connaissais pas. »

On ne choisit pas d'intégrer ou de « rentrer » dans un « crew » ; il semble qu'on y soit tacitement invité par ses membres fondateurs ou actifs : tel un rite de passage, cet appel détourné lancé par **Dime**, le « *papa du JT* », a donc trouvé écho auprès de **Nore** qui y a répondu par l'affirmative. Et **Monsieur R** de souligner, qu'après avoir été en position de sollicité, c'est désormais lui qui sollicite :

« Ils m'ont proposé de rentrer. C'est la phrase, le gars il te propose quand il sait que tu vas dire oui. Et depuis, ça m'est arrivé de dire ça à des gens. Ça me fait délirer. Séquence émotion personnelle ! Je plaisante ! En fait, tu sais dans quel état d'esprit est le gars parce que t'as déjà été dans cet état d'esprit. Le gars, il croit que t'es un monstre de graffeur alors que rien du tout ! C'est juste l'évolution, c'est normal. »

Un « graffeur » peut, cependant, refuser d'intégrer un « crew »: **Monsieur K** a ainsi décliné la proposition de **Monsieur V** au moment où celui-ci l'a invité à rentrer dans le « crew » **065** qu'il avait fondé en arrivant à Nice¹⁶, au profit d'un autre « crew » qu'il considérait alors plus actif :

« Mais bon voilà, je vais pas rentrer dans un "crew" juste pour marquer 065 à côté de ma pose. Moi je représente¹⁷ je lui ai dit à V, et il a dit « ouais mais tu peux représenter » ! J'ai dit ouais mais je vais pas représenter 065 tout seul là, tu vois ce que je veux dire, c'est peine perdue quoi ! Par contre, quand on m'a proposé de rentrer dans l'autre "crew" j'ai dit oui direct tu vois ! Les gars ils avaient déjà fait un bout de chemin¹⁸, c'est des purs motivés donc j'ai dit c'est bon ! Quand il faut je me mets en route quoi ! Y'a pas de soucis ! »

16 Par rapport aux motivations de Monsieur V. concernant la création du "crew" 065 : « C'est en fait quand je suis arrivé ici à Nice, j'ai voulu faire un truc pour associer les deux départements. Celui duquel je venais, le 65, et celui dans lequel j'arrivais, le 06. Donc c'était pour faire un gros truc avec des mecs d'ici et de là-bas. Bon, ici il n'y a pas encore grand monde dans le "crew", mais à Tarbes y'a quelques gars. Je voulais faire mon truc, mon "crew", où je peux faire rentrer qui je veux ! N'importe qui peut rentrer dedans ! C'est une ouverture d'esprit, y'a pas de style ou de façon de peindre en particulier dans ce "crew", c'est ouvert, même à ceux qui débutent ! »

17 Sous-entendu « je fais du vandale ».

18 Sous-entendu « ils étaient déjà bien présents sur la scène vandale ».

Celui ou ceux qui créent le « crew » jouent donc un grand rôle dans le maintien de son activité, excepté dans certains cas comme décrit plus haut à travers le témoignage de **Zoft**. Pourtant dans le cas du **JT**, même si **Dime** ne semblait pas vraiment être l'élément moteur du groupe, tout du moins au moment où je me suis rapprochée du **JT**. Peut-être s'était-il essoufflé, je n'ai jamais recueilli son témoignage. Quoiqu'il en soit, le **JT** « crew », parce qu'il était vivant et dynamique, avait fini par attirer **Nore** et **Digital** dans ses filets. Quelques années plus tard, le constat s'avère étonnant : le **JT** a disparu et le **X** a repris du poil de la bête, sous la dénomination de **CUSPORT**. Cette renaissance du **X** témoigne du rapport que les « graffeurs » entretiennent avec leur toute première formation collective. Ils lui sont souvent attachés, comme en témoigne ici **Monsieur D** :

« Le “crew” de Vichy il existe sans exister vraiment parce que je vois plus personne ou quasiment ! Tige je le vois quand je monte à Vichy et Cub ça fait trop longtemps que je l'ai pas vu ! Ça fait au moins un an. Pourtant je représente, de temps en temps. Parce que voilà c'est mes souvenirs, c'est un peu ma base. C'est mon point de rattaché on va dire, je sais pas comment expliquer. »

Ce lien affectif illustre bien l'importance du premier « crew », lieu de l'initiation et des premières expérimentations collectives. Son empreinte perdure dans le temps, bien qu'il n'assure parfois plus aucune des fonctions de représentation d'ordinaire imputées au groupe. Changer de « crew », intégrer un « crew » dont on ne connaît pas, au départ, tous les membres, c'est aussi créer des liens avec de nouvelles personnes, que ce soit dans le cadre des pratiques de « graff » ou en dehors de ces dernières. Le « crew » apparaît donc comme un véritable espace de sociabilité :

« Avec les membres du JT, d'accord on faisait des grosses peintures ensemble, mais c'était pas que ça ; on s'entendait vraiment bien, c'était des copains : on s'appelait, on a eu fait

des teufs ou des festivals ! Un "crew", c'est aussi et avant tout des gens avec qui tu t'entends bien, que tu vois régulièrement, faut que ça vive ! »

Les « crews » sont affaires de rencontres. Ils évoluent, se modèlent, disparaissent ou réapparaissent au gré des motivations individuelles, collectives, mais aussi des relations sociales existant entre les personnes. Comme le souligne Pierre Blanchon, c'est souvent « le lien d'affinité qui prime sur le niveau technique¹⁹ » des membres d'un « crew » qu'il compare alors à ceux d'un groupe de musique qui, dit-il, « émergent avant tout par un lien d'affinité et leur finalité est de se divertir en se réalisant à travers un mode d'expression²⁰. » Les témoignages collectés auprès des « graffeurs » confirment cette remarque : « *C'est avant tout une question d'affinités entre les gens* » soulignait par exemple **Nore**, pour qui l'entrée dans un groupe de « peintres » signifie que les autres membres apprécient le nouveau venu tant pour ses qualités humaines que pour celles de son travail graphique. Il est d'ailleurs courant qu'un « crew » rassemble des amis de longue date, habitant la même ville, et ayant commencé le « graffiti » ensemble. Les **EEP** d'Antibes en sont l'exemple. En témoigne la remarque de **Monsieur R** : « *Un "crew", c'est avant tout une bande de potes* ».

La notion de solidarité renforce, par ailleurs, cette forte connivence entre les membres du « crew²¹ » : « *Il faut assurer les actes de chacun des membres. Ou on est tous ensemble ou on n'existe pas...on est tous ensemble et on assume pleinement nos*

19 Blanchon (P.), *Au cœur de la Ville et aux frontières de l'art : la pratique du graffiti*, op. cit., p. 59.

20 *Idem.*, p. 60.

21 Jacqueline Billiez évoque ces « liens de solidarité et d'amitié au sein du milieu » en faisant référence aux fréquentes dédicaces qui parsèment les productions graphiques, Billiez (J.), « Littérature de murailles urbaines : signes interdits vus du tram », in Lucci Vincent (dir.), *Des écrits dans la ville : sociolinguistique d'écrits urbains, l'exemple de Grenoble*, Paris, Ed. L'Harmattan, coll. Sémantiques, 1998, p. 116.

actes ! » Le fait de pouvoir compter les uns sur les autres permet aussi de maintenir un rythme dans l'activité du groupe car si certains, pour raisons diverses, suspendent leurs pratiques un temps donné, les autres en assurent la continuité en ne cessant pas la leur. Même physiquement absent du terrain, un « peintre » sera indiscutablement représenté par le biais des fréquentes « dédicaces » apposées autour des « pièces » de ses acolytes. À ce propos, **Monsieur M** (lui aussi membre du **EEP**) soulignait à juste titre que l'« *on n'oublie jamais quelqu'un sur une dédicace !* » Cette attention illustre bien le lien de fraternité pouvant exister entre les membres d'une même équipe²².

Selon Pierre Blanchon, les « posses » peuvent également réunir des individus de même niveau technique, que ce soit à l'échelle régionale, nationale ou internationale. Ce genre de regroupement témoigne d'un lien social d'une autre nature que l'auteur rattache à la volonté de créer un réseau fédérateur. Cette stratégie de connexions et de convergences²³ peut parfois amener certains « crews » à intégrer, à « faire rentrer » n'importe quel « graffeur », et notamment quelqu'un de géographiquement éloigné pourvu qu'il représente le nom du « posse » à divers endroits et en étende ainsi la notoriété. Pour un « graffeur », appartenir à un « crew », dont la renommée transcende le cadre local, peut être également un gage de reconnaissance et de prestige vis-à-vis de ses pairs. Cette idée traduit implicitement une organisation hiérarchique entre les différents groupes au sein du milieu. Il est en effet des « crews » qui semblent plus cotés que d'autres, plus reconnus, et ce dans toutes les formes de pratiques de graff.

22 Gilles Boudinet, pour se référer au fait qu'« un tagueur décline les blazes de ses comparses » parle de « roll car » ou de « contreseing d'un tag par un ou plusieurs autres ». Boudinet (G.), *Pratiques tag : vers la proposition d'une "transe-culture"*, Paris, Ed. L'Harmattan, 2002, p. 46.

23 *Ibidem.*, p. 60.

L'« idéologie de la réputation²⁴ » à l'échelle du « crew »

Lorsque les pratiques de graff apparaissent au début des années soixante-dix aux États-Unis, la seule façon de se faire connaître consiste, pour les « graffeurs », en « graffer » le plus possible afin d'être directement vus et reconnus par le plus grand nombre de pairs : « la circulation des graffitis sur les rames de métro qui traversent les quartiers de la ville fournit les conditions matérielles d'une rencontre entre graffeurs dans des *writers' corners*²⁵, et leur permet d'attribuer la réputation²⁶ » mais également « d'évaluer leurs accomplissements et leur célébrité à l'échelle de toute la ville²⁷. » Selon Lachman, « les auteurs de graffiti produisent et entretiennent la croyance en leur réputation grâce à leurs liens avec des copains tagueurs ou graffeurs. La nature de ces liens détermine, dans sa teneur et sa durabilité, l'impression qu'ont ces auteurs de la manière dont le public constitué d'initiés, apprécie leurs graffitis²⁸ ». Il souligne que les « crews » seraient créés « dans le but de répandre sur un territoire plus vaste la signature d'un groupe, plutôt que celle d'une personne²⁹. »

Cependant, poursuit-il, dans les années soixante-dix, « lorsque des tagueurs revendiquent un territoire, ils entrent en conflit avec des gangs de rue (*fighting gangs*), qui soit les forcent à dissoudre leur

24 Lachmann Richard, « Le graffiti comme carrière et comme idéologie (traduction de Jean-Samuel Beuscart, Loïc Lafargue de Grangeneuve, Claire Lemasne et Frédéric Vagneron) », *Terrains & travaux*, 2003/2 n° 5, p. 55-86.

25 « Plusieurs stations ont une fonction de carrefour dans le système ferroviaire urbain de New York. Les pratiquants peuvent donc s'installer quelques heures dans ces stations où passent bon nombre de lignes différentes et regarder défiler sous leurs yeux une portion conséquente des graffitis circulant sur les métros de la ville. Lancés en 1972, de tels *writers' corners* constituent des forums pour les graffeurs de différents quartiers qui permettent de tisser des liens et de former une communauté de pratiquants sérieux à l'échelle de New York (Castleman, 1982, pp. 84-87) », Lachmann Richard, *op. cit.*, p. 73.

26 *Idem*, p. 73.

27 *Ibidem*, p. 73.

28 *Ibid.*, p. 74.

29 *Ib.*, p. 75.

bande, soit les intègrent au gang de rue, ce qui empêchent ces derniers de voir dans la réputation autre chose qu'un attribut personnel³⁰. » Ajoutée aux campagnes de nettoyage draconiennes menées par les transports new-yorkais, la disparition, au début des années quatre-vingts, des writers' corners, accentue « les limites qui pèsent sur le développement de l'organisation des tagueurs³¹ » en désagrégeant les « bases sociales et matérielles nécessaires au maintien de leur idéologie de la réputation³². » Qu'en est-il de cette idéologie, aujourd'hui, en France, dans le cadre des pratiques de graff illégales ? Sur quoi se fonde la réputation d'un « graffeur », d'un « crew » ?

Processus de construction des réputations

En dehors de la prouesse technique, de l'originalité du style graphique, de l'effet provoqué par le choix de l'emplacement ou du degré de risque encouru par l'(les) auteur(s) au cours de l'acte graphique, la réputation d'un « crew » se fonde sur divers éléments.

Le comportement des membres d'un *posse*, et, de fait, les rumeurs qui circulent à son propos entre les initiés, semblent par exemple, dans pareil processus, déterminants. Les C4 étaient un « crew » considéré, du temps où il était actif mais aussi encore aujourd'hui, comme « mythique » dans le cadre des pratiques de « graff vandales ». Dispatchés aux quatre coins de l'hexagone, les nombreux « graffeurs » qui en ont fait ou en font partie n'hésitent pas à le « représenter » : sa présence est donc signalée en de très nombreux endroits, en France comme à l'étranger : « *On a tous un jour rêvé de faire partie du C4 !* » m'a-t-on ainsi expliqué, soulignant le caractère mystifié des représentations liées à ce groupe. J'ai, d'autre part, plusieurs fois relevé une certaine idée d'arrogance au sujet des membres qui le composent : « *Ils se prennent quand même un peu pour des stars !* » Comme si le fait d'appartenir à ce « crews » donnait

30 *Ib.*, p. 75.

31 *Ib.*, p. 75.

32 *Ib.*, p. 77.

à ces derniers une légitimité pour adopter une position dominante par rapport aux autres « graffeurs », révélant ainsi l'existence tacite d'une forme de hiérarchie entre les groupes. D'autres « crews », bien que reconnus très actifs dans le cadre de leurs pratiques illicites, se sont au départ fait connaître par leur façon d'être : connus pour avoir, notamment, fait plusieurs fois usage du racket en « terrain » afin de se procurer du matériel de peinture³³, les « crews » parisiens **UV** et **TPK** ont ainsi forgé leur réputation sur le registre de la crainte.

Le rôle des médias dans la diffusion des réputations

Les différents médias spécialisés (magazines, vidéos Internet³⁴), constituent, notamment depuis le milieu des années quatre-vingt-dix, d'éminents vecteurs propices au processus de construction des réputations. Il suffit par exemple aujourd'hui qu'un « graffeur » (ou un « crew ») envoie(ent) quelques photos de ses « pièces » à la presse pour qu'une fois publiées, la « magie » de ces dernières opère en donnant l'impression que l(es) auteur(s) a(ont) fait preuve d'une intense activité illégale alors qu'il n'en est peut-être rien : avant qu'il ne fasse l'objet d'un reportage³⁵ télévisé, **Hermès** n'était, par exemple, pas vraiment connu des autres

33 Un reportage télévisé a même été réalisé sur ce « crew » en 2003 par TF1 (dans le cadre du programme « Appel d'urgence »). Je n'ai pas réussi à le visualiser.

34 « Les sites internet sont nombreux : l'intérêt du graff n'est plus simplement de s'exprimer sur une surface de mur ou autre, mais aussi d'être photographié, ou 'photo-graffié', et publié sur un site où il va prendre une notoriété certaine au fur et à mesure que son auteur reconnaîtra ses productions, à moins que ce ne soit lui-même qui publie ses propres photos de ses propres graffs, sur son propre site », Pérignon (J.- M.), « Réflexion sur la pratique des tags », in *Patrimoine, tags et graffs dans la ville, actes des rencontres*, Bordeaux, 12 et 13 juin 2003. Bordeaux: Centre régional de documentation pédagogique d'Aquitaine, 2004, p. 12.

35 « Tags, la guerre souterraine (1.4) » réalisé par Hugo Hayat. Reportage visionné en ligne le 8/05/14 : http://www.dailymotion.com/video/x2nmc0_tags-la-guerre-souterraine-1-4-by-r_music.

« graffeurs » (pas ou peu de « tags » et « pièces » observables *in situ*, que ce soit à Paris ou ailleurs). Cela dit, le fait de ne pas voir sa signature ne prouve pas, pour autant, qu'un « peintre » ne soit ou n'ait pas été un activiste :

« Les magazines, c'est un putain de moyen pour se faire connaître ! T'envoies deux panels à la rédaction, ils sont publiés, eh ben les mecs qui vont les voir ils vont se dire putain lui il doit taper des trains ! C'est trop facile ! Tu peux faire dix panels dans ta vie et les faire passer deux sur un magazine, deux sur un autre, sur cinq magazines différents et les gens ils vont se dire putain lui il doit tout casser t'sais ! Et en fait t'as juste fait dix panels dans ta vie ! »

Les photographies et surtout la parution publique de ces dernières dans les magazines spécialisés, ont donc acquis un statut aussi voire plus important que l'observation des productions graphiques réalisées *in situ*. Elles semblent être devenues une des clés de voûte intrinsèques à l'acquisition d'une certaine notoriété et son corollaire, la reconnaissance :

« Parce que t'entends pas parler des mecs, sans voir les photos en fait. Des mecs qui cartonnent y'en a plein, mais on n'en entend pas parler parce qu'on voit pas les photos de leurs pièces. »

Il semble, tout de même que, pour un « graffeur » (ou les membres d'un « crew »), le fait de voir ses (leurs) « pièces » publiées lui (leur) inspire une certaine satisfaction, fierté. Plusieurs témoignages convergent néanmoins vers l'idée selon laquelle la publication n'acquiert vraiment tout son sens qu'à partir du moment où ce n'est (ne sont) pas l'auteur (les auteurs) qui a (ont) envoyé la photo. Les peintures des « graffeurs » (ou des « crews ») les plus actifs étant en effet présentes à tellement d'endroits qu'il est fréquent qu'un autre les photographie et les diffuse. L'exemple de **Smole** m'a souvent été cité à propos :

Deja : « *Smole, on le connaît vachement parce qu'on voit ses photos dans plein de magazines, mais bien souvent c'est même pas lui qui les leurs envoie ! Et ça c'est franchement plus méritant qu'un mec qui envoie lui-même ses propres photos.* »

Au cours de mon enquête, plusieurs « graffeurs » ont témoigné d'un certain agacement envers les magazines, avançant que ces derniers tendraient à privilégier, au travers de leurs sélections photographiques, certains « peintres » (ou « crews ») plutôt que d'autres. Doit-on y voir une pointe d'élitisme ?

Ils participeraient, le cas échéant, à la mise en place d'un système de starification, relayé, selon moi, par les différents événements officiels qui ponctuent le calendrier annuel (au cours desquels on met certains « graffeurs » ou « crews », par exemple les VIP du *Meeting of Style* de Lyon, plus en avant que d'autres). Les magazines contribueraient donc à modeler une certaine mythologie du panorama graphique actuel, à fabriquer des sortes de héros du « graff », figures emblématiques passées ou en activité. Pour autant, l'enquête a montré que la visibilité dans les magazines ne va pas nécessairement de pair avec l'acquisition d'une notoriété :

Monsieur K : « *Les peintres parlent beaucoup, c'est plein de potins le graff ! Du coup on sait toujours plus ou moins qui est présent, indépendamment de ce que disent les mag.* »

Le rôle de la transmission orale

C'est avant tout par le biais de la transmission orale que se fonde une réputation. Celle-ci joue le rôle de contrepoids ou de complément aux informations transmises par les magazines. Certaines réputations émergent, s'affirment ou s'effritent en effet par le biais de rumeurs tout à fait intéressantes. **Deja** me racontait ainsi, à propos d'un « graffeur » réputé extrêmement actif dans le domaine des pratiques de trains et de métros, qu'on disait de lui

qu'il avait réalisé « *plus de deux milles panels*³⁶ », autrement dit un nombre de « graffs » démesuré comparé au palmarès affiché par ses homologues.

Lorsque je lui demandais s'il avait vérifié la véracité de l'information, **Deja** me répondit qu'il avait vu ce nombre clairement inscrit sur le *fly* du vernissage d'une exposition : « Smole, l'homme aux deux mille panels ». Il étaya son point de vue en insistant sur le fait qu'il avait lui-même constaté la sur représentation graphique de ce « peintre » en divers endroits : « *Smole, c'est non seulement une star des trains français et européens mais une bibliothèque de plans*³⁷ à lui tout seul ! » Il est intéressant de remarquer que dans ce cas précis, les magazines abondent dans le sens de la rumeur, diffusant sans compter les innombrables productions graphiques de ce personnage. Autre figure mythique en la matière, **Banos** a sillonné dépôts de trains et de métros à travers le monde entier (parfois même de « villes inconnues³⁸ »). Ce sont les photos publiées dans les magazines et les vidéos diffusées sur Internet qui l'ont rendu célèbre. Cette apparente capacité omnisciente a suscité de nombreuses interrogations parmi les « graffeurs » qui n'ont pas hésité à formuler certaines hypothèses visant à rationaliser la situation :

Deja : « Il est connu de partout !!! Dans le monde entier ! On raconte que pour pouvoir faire tout ce qu'il a fait, il bénéficie sûrement d'une immunité diplomatique ! Y'en a qui disent même qu'il est trader ! »

36 Nom donné aux « pièces » élaborées sur trains ou métros. Ce terme est employé en France comme en Espagne et dans divers autres pays d'Europe. Dans la définition qu'il en donne, Federico Calo précise que la particularité des « panels » réside en ce que le bas des lettres qui les composent se perd dans le bas de caisse du support. Pour certains « graffeurs », le « panel » ne doit pas dépasser la partie inférieure des vitres du véhicule.

37 Sous entendu il connaît de nombreux dépôts.

38 *Xplicit Grafx*, n° 13, juillet 2009, p. 66.

Dans les pratiques de « graff vandales », on ne garde pas ses exploits pour soi, notamment si l'on a réussi à « peindre » un nouveau modèle de train ou de métro. Sans pour autant dévoiler le lieu exact ou la façon dont on s'y est pris, on ne contiendra pas la nouvelle, laissant ainsi volontairement courir le bruit de ses prouesses. Les rumeurs engendrées peuvent alors devenir source de motivation pour les récepteurs qui vont avoir envie de faire autant si ce n'est mieux que celui dont ils entendent parler. Certains parlent plus qu'ils ne font. Cette tendance affabulatrice est très mal perçue par l'ensemble de la communauté qui dément peu à peu la rumeur et discrédite rapidement l'instigateur.

Internet, et notamment des sites tels que *Fotolog* ou les nombreux blogs créés à l'effigie de « graffeurs », constituent une sorte de pied de nez à pareille dynamique, non pas en terme de rapport à la photographie mais plutôt d'accessibilité à la diffusion. Donnant à chacun la possibilité de publier sur sa page virtuelle un nombre de photos quasiment illimité, cet outil permet aux « peintres », en se promenant dans la toile virtuelle, d'avoir accès à de très nombreuses productions graphiques du moment, de constater l'évolution technique des uns et des autres, de puiser des idées ou des inspirations, de faire des rencontres ou d'envisager d'éventuelles « peintures » communes, véritables espaces de sociabilité, ces sites contribuent eux aussi à forger certaines réputations de « crews » ou d'individus. Il ne faut pas omettre le fait que celui qui dispose d'une bonne maîtrise de l'outil informatique jouira certainement d'une meilleure visibilité au sein de la communauté des « graffeurs » que celui qui n'y est pas techniquement initié. Ce moyen de communication présente donc lui aussi certaines limites en termes d'utilisation et d'accessibilité. Il faut cependant souligner que *Fotolog* semble être plus utilisé par les initiés pour afficher les productions réalisées dans la rue que celles réalisées sur trains ou métros (les services de polices utilisent en effet ce genre de sites pour pister et répertorier leurs auteurs).

Réputés pour des raisons qui varient selon le cas, certains « graffeurs » et « crews » deviennent, dans l'imaginaire collectif de la communauté, des sortes de figures individuelles ou collectives

dont les représentations parfois idéalisées et souvent construites sur des rumeurs se voient exacerbées par le caractère anonyme des réalisations graphiques. Ces réputations puisent leur source aussi bien dans l'interprétation qui émane des productions graphiques observées *in situ* que dans la transmission orale d'histoires et d'anecdotes circulant entre les initiés ou dans l'interprétation qu'en proposent les différents médias. Qu'en est-il de ces réputations au cours du temps ? Perdurent-elles ou, au contraire, ont-elles plutôt tendance à s'estomper ? Existe-il une mémoire des « crews » ?

Les réputations au fil du temps

Dans le cas des « graffeurs vandales », il est intéressant de constater que la mémoire s'enracine non seulement dans la transmission orale de l'information ou du souvenir (bien qu'une certaine production « littéraire » et journalistique ait été écrite à propos de l'histoire du mouvement « graffiti » ou des différents courants stylistiques qui ont ponctué cette dernière), mais aussi dans le caractère partagé de ce souvenir. Sylvie Mazzella s'est intéressée aux thèses de Maurice Halbwachs concernant la mémoire collective: « le temps vécu, individuel et subjectif (qu'Halbwachs oppose au temps cosmique, universel et objectif), doit être socialisé, la mémoire ayant pour cadre la société, c'est dans et pour la société que l'individu se souvient. Il dit ainsi que 'l'on admettra qu'il se crée une sorte de milieu artificiel, extérieur à toutes pensées personnelles, mais qui les enveloppe, un temps et un espace collectifs et une histoire collective. C'est dans de tels cadres que les pensées des individus se rejoindraient'⁴⁰. »

Pour d'autres auteurs, ce qui permettrait de « rompre avec les approches de ladite 'mémoire collective', simple discours officiel et normé sur le passé », serait de « partir de l'intérieur de ces groupes [les sociétés de face-à-face telles que Moses Finley les entend], de

40 Mazzella Sylvie, « La ville mémoire. Quelques usages de *La Mémoire collective* de Maurice Halbwachs », *Enquête*, n° 4, Ed. Parenthèses, 1996, p. 179.

ces micro-sociétés de ‘face-à-face’, de la mémoire sociale, sans dispositif préétabli⁴¹.» Recueillir les discours des membres du groupe, autrement dit être à l’écoute des différentes mémoires individuelles, offrirait donc la possibilité de constater l’émergence d’une forme de cohérence discursive certainement distincte de celle incarnée par ladite mémoire collective. Considérons ici les « crews » ou les alliances de « graffeurs » dans le but d’aller « peindre » de manière illégale en tant que micros-sociétés. Si les actions illicites sont perçues différemment par ceux qui les vivent, ces expériences sont généralement traversées puis relatées de façon collective. L’émulation créée par le fait d’être plusieurs favorise, en effet, d’une part le passage à l’acte, d’autre part l’énonciation « publique » de l’expérience une fois celle-ci finalisée.

La multiplicité des regards, induite par le ressenti subjectif qui caractérise chacune des personnes impliquées *in situ*, semble faire l’objet d’une homogénéisation lorsque se produit, à posteriori, la construction narrative qui va permettre d’ordonner et de structurer, par le biais du langage, l’ensemble de ce qui a été vécu : certains moments (notamment le temps qui suit le passage à l’acte, ou le fait d’aller « peindre » en « terrains » désaffectés), propices à la retranscription orale de l’expérience, favorisent ainsi la mise en commun mais aussi la confrontation et le mélange des souvenirs individuels qui sont alors rassemblés dans une sorte de réservoir narratif, véritable mémoire orale partagée par les membres de l’épopée. Il s’opère donc une sorte de mutation « socialisante » du souvenir à partir de laquelle s’élabore progressivement une histoire collective. Ce réservoir pourra être alimenté au cours d’actions postérieures dans le cas où l’action qui l’a engendré a été menée par les membres d’un même « crew ». Ainsi semble s’élaborer l’histoire collective au sein d’un « posse ».

Comment est-elle perçue par les autres « peintres »? Une

41 Boursier (J.-Y.), « La mémoire comme trace des possibles », *Socio-Anthropologie*, n° 12, 2002, p. 22.

fois le « crew » disparu, son souvenir, sa réputation perdurent-ils dans les mémoires ? De quelle manière ? Prenons par exemple le cas des « crews » qui, de par la mise en route précoce de leurs activités graphiques, ont joué un rôle capital dans le processus d'émergence des pratiques de « graff » en un lieu (qu'ils en soient ou non originaires). La question est de savoir si le souvenir de ces personnes en tant que pionniers a perduré dans le temps et si les différentes générations de « graffeurs » s'y réfèrent toujours en tant que telles. À Millau, c'est par exemple le cas du « crew » **UPK**, l'un des premiers « peintres » à avoir apposé sa signature sur les murs de la cité. Les « graffeurs » entrés dans la danse à posteriori s'en souviennent en ces termes :

Nore : « *Je me souviens des tags, plus à l'ancienne, des UPK, y'avait quelques pièces à eux au bord du Tarn, il reste encore quelques tags en ville !* »

Digital : « *Les UPK, ce sont les précurseurs du graff à Millau ! J'ai toujours vu leurs tags. D'ailleurs je les ai rencontrés après* »

Quasiment toutes les traces graphiques de cette époque ayant été effacées, les « graffeurs » ayant commencé à « peindre » récemment n'y ont plus aisément accès. Comment les nouveaux venus se représentent-ils donc l'histoire locale des pratiques qu'ils développent ? **Agrume**, récemment entré dans le **CUSPORT**, sait que les débuts du « graff » dans sa ville sont incarnés par les membres du « crew » **UPK** (notamment **Order**) et, quelques années plus tard, par le « graffeur » **Ream**. Il sait qu'au départ il n'y avait que des « tags », Il le sait parce que l'information a circulé au sein du « crew ». Mais qu'en est-il des « graffeurs » extérieurs qui, novices en la matière, n'ont personne autour d'eux pour leur transmettre cette mémoire des lieux ?

Dans des villes de plus grandes tailles, selon **Nore**, « *les tags ont plus de chance de ne pas être effacés* ». À Toulouse par exemple, le « crew » **313** « *reste présent dans les esprits de la nouvelle génération parce qu'il y a encore des tags à eux.* » Le fait est aussi

qu'un des membres du « posse » a monté un magasin en lien avec l'univers du hip hop : les nouveaux « peintres » s'y rendent régulièrement. Le souvenir de l'ancien « crew » est donc entretenu par l'existence de ce lieu et les traces graphiques qui parsèment encore les rues. À Nice, c'est un Parisien prénommé **Dam** qui aurait impulsé les pratiques de « graff » au début des années quatre-vingt-dix selon **Monsieur K**. Un autre Parisien, répondant au nom de **Adit** (ça s'écrit parfois **Adeat**), aurait lui aussi participé aux prémices du mouvement. Sur place, ils ont rencontré de jeunes hommes (alors devenus **Dog**, **Clope** ou encore **Skeal**) avec qui ils ont fondé le « crew » **ADN**, toujours actif au moment de l'enquête. Si le souvenir de ces premiers « graffeurs » a perduré dans les esprits de ceux qui ont commencé le « graff » au début des années deux-mille (c'est le cas de **Monsieur K** puisque c'est de lui que je tiens ces informations), qu'en est-il des « graffeurs » actuels ? Toute trace graphique ayant été effacée ou presque, la seule possibilité pour que le souvenir s'entretienne reste la consultation de photographies (ce qui n'est pas vraiment évident dans les faits) ou la transmission orale. Lorsque je demandais à **Monsieur K** s'il avait lui même parlé de ces « peintres » aux jeunes, il me répondit que ce n'était pas certain.

Conclusion

En abordant tout d'abord le « crew » au prisme de la quête de notoriété mais aussi celui de la protection de l'anonymat, nous avons pu mesurer l'importance et le rôle joué par cet organe collectif dans le parcours d'un « graffeur ». Le travail d'enquête réalisé sur le terrain a d'ailleurs montré que c'est surtout à travers les changements de « crews » que les différentes étapes de sa trajectoire, sa carrière en d'autres termes, se donnent à voir : créer un « crew », intégrer un « crew » déjà constitué ou sortir d'un « crew », présente en effet des éléments tout à fait révélateurs des différentes phases qui caractérisent non seulement les liens existant entre le « peintre » et sa pratique graphique ainsi que l'univers social environnant, mais aussi le temps et l'espace urbains dans lesquels il enraine ses modes opératoires. Le chemin d'un

« graffeur » est donc parsemé de rencontres pouvant ou non se formaliser et se péreniser via l'organe du « crew » dont on pourrait alors dresser différentes catégories allant du « crew source » représenté par le tout premier « crew », au(x) « crew(s) but »⁴² au sein de(s)quel(s) le « peintre » développe pleinement sa(ses) pratique(s), en passant par les « crews intermédiaires » qui constituent des sortes de paliers dans sa recherche graphique mais aussi la construction de son identité.

Considérer les différentes expressions du rapport au « posse » a, dans un second temps, permis de faire émerger les représentations qui s'en dégagent et la dimension sociale des liens qui fondent l'unité du groupe : qu'elle se situe sur un plan symbolique (notamment dans le cas des « crews sources »), émotionnelle ou idéologique (« crews intermédiaires » et « crews but »).

La notion de réputation s'est ensuite imposée comme notion centrale dans l'appréhension du « crew » puisqu'elle constitue, d'une part, une motivation fondamentale dans le développement des pratiques illicites et modèle, d'autre part, la perception que les « peintres » cultivent des « posses » qui les entourent. Qu'elles soient le fruit simultané de réalisations concrètes observées *in situ*, faisant l'objet d'un traitement médiatique ou colportées oralement entre initiés, les réputations contribuent, en renforçant le sentiment de notoriété, à forger des sortes de figures légendaires à l'échelle individuelle ou collective.

Katia FERSING
Ethnologue associée au LIRCES (EA 3159) - UNS

*

⁴² Pour reprendre les termes de Nicolas Adell.

Bibliographie

- ADELL Nicolas, 2008, *Des hommes de Devoir. Les compagnons du Tour de France (XVIIIe-XXe siècle)*, Paris, Editions de la MSH, 274 p.
- BERTI Gabriela, 2009, *Pioneros del Graffiti en España, Valencia*, Ed. Universidad Politécnica de Valencia.
- BILLIEZ Jacqueline, 1998, « Littérature de murailles urbaines : signes interdits vus du tram », in LUCCI Vincent (dir.), *Des écrits dans la ville : sociolinguistique d'écrits urbains, l'exemple de Grenoble*, Paris, Ed. L'Harmattan, coll. Sémantiques, pp. 99-164.
- BISCHOFF Gautier, ECR, MALLAND Julien, 2000, *Kapital, un an de graffiti à Paris*, Paris, Ed. Alternatives.
- BLOCH-RAYMOND Anny, 2005, « Du tag au graff jusqu'aux fresques murales. Les marques d'identité et de rébellion sur les murs de la ville », in BRODY Jeanne (dir.), *La rue, Toulouse*, Ed. Presses Universitaires du Mirail, coll. Socio-logiques, pp. 265-280.
- BLANCHON Pierre, 1999- 2000, *Au cœur de la Ville et aux frontières de l'art : la pratique du graffiti*, Mémoire de fin d'études sous la direction de Sanier Max : Institut d'Etudes Politiques de Lyon.
- BOURSIER Jean-Yves, 2002, « La mémoire comme trace des possibles », *Socio-Anthropologie*, n° 12, p. 5- 22.
- BOUDINET Gilles, 2002, « Pratiques tag : vers la proposition d'une "transe-culture" », Paris, Ed. L'Harmattan.
- BUSQUET Stéphanie, FELONNEAU Marie-Line, 2001, *Tags et graffs : les jeunes à la conquête de la ville*, Paris, Ed. L'Harmattan, coll. Psychologiques.
- CALO Federico, 2003, *Le Monde du Graff*, Paris, Ed. L'Harmattan.
- CAMPION-VINCENT Véronique, RENARD Jean-Bruno, 1993, *Légendes urbaines, rumeurs d'aujourd'hui*, Paris, Ed. Payot, coll. Documents Payot.
- CASTELMAN Craig, 1982, *Los Graffitis*, Madrid, Ed. Hermann Blume.

- 1984, *Getting up : subway graffiti in New York*, Cambridge, Ed. MIT Press.
- COOPER Martha, CHALFANT Henry, 1984, *Subway Art*, Paris, Ed. Thames & Hudson.
- FERSING Katia, 2011, *Murs blancs, peuple muet : entre visibilité et invisibilité, ethnographie des pratiques de graff vandales et semi-légales*, Thèse de Doctorat en Anthropologie, Université de Nice-Sophia-Antipolis,.
- FIZE Michel, 1993, *Les bandes : l'entre-soi adolescent*, Paris, Ed. Desclée de Brouwer, coll. Épi-habiter.
- GENDREAU Joël, 1999, *L'adolescence et ses « rites » de passage*, Rennes, Ed. Presses Universitaires de Rennes, coll. Didact. Éducation.
- KOKOREFF Michel, 1990, *Le lisse et l'incisif. Les tags dans le métro*, Paris, Ed. Institut de recherche et d'information socio-économique.
- LACHMANN Richard, 2003/2, « Le graffiti comme carrière et comme idéologie (traduction de Jean-Samuel Beuscart, Loïc Lafargue de Grangeneuve, Claire Lemasne et Frédéric Vagneron) », *Terrains & travaux*, n° 5, p. 55- 86.
- LAFARGUE DE GRANGENEUVE Loïc, 2008, *Politiques du hip hop : action publique et cultures urbaines*, Toulouse, Ed. Presses Universitaires du Mirail, coll. Socio-logique.
- LANI-BAYLE Martine, 1993, *Du tag au graff'art - Les messages de l'expression murale graffitée*, Marseille, Ed. Hommes et Perspectives, coll. Psychologie et Société.
- MAZZELLA Sylvie, 1996, « La ville mémoire. Quelques usages de *La Mémoire collective* de Maurice Halbwachs », *Enquête*, n° 4, Ed. Parenthèses, p. 179.
- MILON Alain, 1999, *L'étranger dans la ville, Du rap au graff mural*, Paris, PUF, coll. Sociologie d'aujourd'hui.
- MOUCHTOURIS Antigone, 2007, *Sociologie de la culture populaire*, Paris, Ed. L'Harmattan, coll. Logiques sociales, Études culturelles.

- PETONNET Colette, GUTWIRTH Jacques (co dir.), 1987, *Chemins de la Ville, enquêtes ethnologiques*, Paris, Ed. Comité des Travaux Historiques et Scientifiques, coll. Le regard de l'ethnologue.
- RAULIN Anne, 2007, *Anthropologie urbaine*, Paris, Ed. Armand Colin, coll. Cours Sociologie.
- RENARD Jean Bruno, 1999, *Rumeurs et légendes urbaines*, Paris, PUF, coll. Que sais-je ?
- VESCHAMBRE Vincent, 2004, « Appropriation et marquage symbolique de l'espace : quelques éléments de réflexion », in ESO : travaux et documents de l'UMR 6590, n° 21, mars, pp. 73- 77.
- VULBEAU Alain, 2002, *Les inscriptions de la jeunesse*, Paris, Ed. L'Harmattan, coll. Débats jeunesse.
- 1990, *Du tag au tag*, Paris, Ed. Desclée de Brouwer/EPI.
- Xplicit Grafx*, n° 13, juillet 2009, p. 66.

Précédents numéros de la revue

N°1 1^{er} semestre 2012

***L'ANTHROPOLOGIE, LE CONTEMPORAIN, LE PRÉSENT,
LE TEMPS***

N°2 2^e semestre 2012

L'ÉVÉNEMENT ET LA MALADIE

N°3 1^{er} semestre 2013

TERRAINS EN ANTHROPOLOGIE VISUELLE

N° 4 2^e semestre 2013

USAGES CONTEMPORAINS DU RELIGIEUX