

Ousmane Bakary Bâ

collection *mémoire et*
survivance



Exil et culture

Génocide ethnique, fractures,
deuil et reconstruction identitaire



Préface de Denys Delâge

pul

Exil et culture :

génocide ethnique, fractures,
deuil et reconstruction identitaire





Collection «Mémoire et survivance»,
dirigée par Christiane Kègle

Dédiée à l'étude et à la préservation des récits de témoignage, la collection «Mémoire et survivance» réunit des textes relatifs aux expériences extrêmes vécues par des communautés d'hommes, de femmes et d'enfants par temps de guerre, de chaos politique, de génocide ou de régime totalitaire. Violence extrême, dépossession territoriale, exil, errance, perte identitaire, séquelles physiques et psychologiques sont autant d'aspects de ce terrible réel qui hante notre époque. Aussi la transmission du trauma expérientiel, de génération en génération, devient-elle l'objet d'interrogations d'ordre éthique et cognitif chez les chercheurs des sciences humaines.

Cette collection propose diverses analyses des formes narratives de l'infigurable; elle rassemble des récits testimoniaux de l'indicible. S'ouvrant à cette dimension terrible de l'inhumain dans le paradigme de l'humaine condition, la collection vise à assurer la survivance de la mémoire dans un constant «travail de mémoire» sur la survivance.

Comité éditorial: Alain Goldschläger, Institut de recherche sur la littérature
de l'Holocauste (IRLH), University Western Ontario;

Luba Jurgenson, UFR d'Études slaves, littérature russe,
Université de Paris IV, Paris-Sorbonne;

Christiane Kègle, Département des littératures,
Université Laval;

Roland Le Huenen, Département de littérature comparée,
Université de Toronto;

Émilie Martz Kuhn, Département des littératures,
Université Laval;

Joseph J. Lévy, Département de sexologie,
Université du Québec à Montréal;

Jacques Walter, UFR Sciences humaines et arts,
Université de Metz.

Une liste des titres parus dans la collection est disponible à la fin de l'ouvrage.

Ousmane Bakary Bâ

Exil et culture :
génocide ethnique, fractures,
deuil et reconstruction identitaire



Les Presses de l'Université Laval

2009

Les Presses de l'Université Laval reçoivent chaque année du Conseil des Arts du Canada et de la Société de développement des entreprises culturelles du Québec une aide financière pour l'ensemble de leur programme de publication.

Nous reconnaissons l'aide financière du gouvernement du Canada par l'entremise de son Programme d'aide au développement de l'industrie de l'édition (PADIÉ) pour nos activités d'édition.

Mise en pages: Danielle Motard
Maquette de couverture: Hélène Saillant

© Les Presses de l'Université Laval 2009
Tous droits réservés. Imprimé au Canada
Dépôt légal 2^e trimestre 2009
ISBN 978-2-7637-8341-3

Les Presses de l'Université Laval
Pavillon Maurice-Pollack
2305, rue de l'Université, bureau 3103
Université Laval
Québec (Québec) G1V 0A6
Canada
www.pulaval.com

Table des matières

Préface.....	XV
Avant-propos.....	1
Monologue.....	5
Dédicace et remerciements.....	11
Introduction.....	17

Partie I

Chapitre 1

Problématique générale de l'exil et de la culture, des fractures d'identité, du deuil culturel et de l'intégration des réfugiés de génocide ethnique.....	25
1.1 Fondements sociologiques et anthropologiques de l'exil de génocide ethnique, des fractures d'identité et du deuil de culture.....	26
1.2 Processus de « racialisation » des cultures. Les fondements idéologiques des génocides ethniques et des phénomènes d'exil de masse : implications sur les <i>fractures d'identité</i> et le <i>deuil culturel</i>	48

Chapitre 2

Expressions structuralistes du typologisme taxonomique dans les notions de « race » et d’histoire.....	67
2.1 Fondements synchroniques de l’approche taxonomique des « structures typologiques ».....	67
2.2 Unicité des conceptions typologique et structuraliste de la notion de « race ».....	70
2.3 Inexistence biologique des « races » humaines : la faillite des paradigmes structurotypologistes et consécration scientifique des thèses de la sociologie critique et historique des « races » humaines comme produit du racisme et non du racisme comme produit des « races ».....	72
2.4 Ethnologie et histoire : synchronie et diachronie ou la dualité structurotypologique des sociétés « chaudes » et des sociétés « froides » dans la perspective lévi-straussienne des « races » dans l’histoire.....	75
2.5 Reconnaissance et acceptation de l’existence biologique des « races » humaines : implications idéologiques chez Claude Lévi-Strauss.....	77
2.6 Légitimation des thèses de Gobineau.....	77
2.7 Perspective réductionniste et totalisante de la diversité humaine et de l’ethnocentrisme.....	78
2.8 Critique exutoire de l’évolutionnisme social et apologie de l’évolutionnisme biologique comme source de référence et fondement du modèle formel des principes de l’analyse structurale.....	79
2.9 Redécouverte subversive et réhabilitation scientifique multidisciplinaire de l’historicité civilisationnelle des peuples dits « a-historiques ».....	83
2.10 Pertinence de la critique du structuralisme et légitimité épistémologique des approches compréhensives d’une sociologie et d’une anthropologie de l’expérience humaine.....	89

Partie II

Chapitre 3

Fondements ethnoanthropologiques et sociologiques des théories de l'exil et de la culture.....	95
3.1 Pertinence théorique de la conception psychoanthropologique de la culture par rapport à la problématique de l'exil.....	95
3.2 Historicité de l'exil comme principe fondateur de culture : les témoignages des textes anciens et de l'anthropologie préhistorique	97
3.3 Fondements théoriques des concepts de mythe, de culture populaire, d'identité et d'altérité dans l'expérience de l'exil.....	100
3.4 Perspectives théoriques multidisciplinaires des concepts d'identité individuelle et collective, d'idéologie, de culture et d'altérité	105
3.5 Problématique théorique de l'identité ethnique dans la conjoncture mouvante des phénomènes migratoires, des chocs et des rapports interculturels.....	120

Chapitre 4

Deuil culturel dans l'exil	133
4.1 Rapports dialectiques entre deuil et exil.....	133
4.2 Perspective anthropologique de la culture d'après Illich comme cadre d'analyse des enjeux de vie et de mort, de santé et de maladie à travers l'épreuve du deuil culturel dans l'exil.....	134
4.3 Conception ethnopsychiatrique du deuil	136
4.4 Conception thanatologique du deuil	139
4.5 Deuil culturel dans l'exil comme dépassement traumatique et renaissance globale.....	140

Chapitre 5

Carrefour interculturel : société d'accueil, enjeux identitaires et stratégies d'intégration et d'adaptation..... 147

5.1 Les éléments de perspectives de formation, de recherche et d'intervention pour une méthodologie sociale et institutionnelle d'approche spécifique des problèmes des réfugiés..... 148

5.2 L'intégration, l'adaptation et le travail de deuil des exilés dans le contexte interculturel de la société d'accueil..... 149

Chapitre 6

Interprétations plurielles des événements conflictuels de Bosnie-Herzégovine : les différentes perspectives 153

6.1 La perspective serbe..... 157

6.2 La perspective croate..... 161

6.3 La perspective bosno-musulmane 166

Chapitre 7

Enjeux épistémologiques de l'approche des fractures d'identité, du deuil culturel et des processus d'intégration..... 175

7.1 Décentration et déplacement symbolique 179

7.2 Ethnologie et ethnopsychiatrie 180

Chapitre 8

Cadre conceptuel et dimensions à l'étude 187

8.1 Dimensions à l'étude des fractures d'identité..... 187

8.2 Dimensions à l'étude du travail de deuil en contexte d'intégration 189

Partie III

Chapitre 9

Objectivation ethnobiographique des expériences vécues de génocide ethnique, d'exil, de deuil, de culture, de fractures et de reconstruction identitaires.....	197
9.1 Les récits de vie.....	198

Chapitre 10

Fondements éthiques et interprétatifs des récits ethnobiographiques : enjeux épistémologiques et scientifiques	201
10.1 Portée réparatrice et heuristique d'une prise de position éthique.....	201
10.2 Analyse des récits ethnobiographiques des frères Kúckovič	203
10.3 Pertinence épistémologique et méthodologique du champ d'étude des représentations dans l'analyse des récits ethnobiographiques des frères Kúckovič.....	204
10.4 Diachronie et synchronie. Les échelles temporelles dans les récits de vie des frères Kúckovič : le temps historique et le temps biographique.....	205
10.5 La période d'accueil, d'installation et d'intégration dans le pays de destination : le Québec	214
10.6 Prémisses et tendances théoriques générales des récits ethnobiographiques des frères Kúckovič.....	216
10.7 Pertinence heuristique du choix du récit ethnobiographique de Samir comme principale unité de base d'analyse des données empiriques	220
10.8 Choix du récit de Samir : considérations diverses et esquisse des convergences et divergences trajectorielles	220

Chapitre 11

Récit de vie ethnobiographique de Samir Kúckovič	223
11.1 Représentations de l'identité et de l'histoire personnelle de Samir : premier enfant de la famille Kúckovič dans la période de pré-guerre	224

11.2	Avènement <i>accidental</i> de deux événements fondateurs dans l'histoire ethnobiographique de Samir : leurs représentations, interprétations et inscriptions dans l'imaginaire collectif et <i>mythique</i> des <i>archétypes</i> identitaires de la culture.....	240
------	--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

Chapitre 12

	Trajectoire de socialisation et d'enculturation traditionnelle : contexte sociofamilial et ethnoculturel d'appropriation symbolique des modèles fondateurs de l'identité.....	259
12.1	L'instance traditionnelle initiatique de l'éducation coranique et l'expérience mystique du <i>Melleči</i>	260
12.2	Les arrière-plans historiques des traditions religieuses de la culture bosniaque musulmane.....	262
12.3	La représentation de l'identité et de l'appartenance religieuse de Samir : formes de transmission, statut de la femme et exogamie multiethnique.....	263
12.4	La composition multiethnique et multiconfessionnelle de la famille Kúckovič : les traditions d'alliance mixte et de bon voisinage entre Croates catholiques et Bosniaques musulmans et les représentations des Serbes orthodoxes chez Samir.....	265
12.5	La formation de l'identité dans l'altérité interethnique et le rôle-clé des figures parentales de l'autorité dans la transmission de la mémoire et de l'histoire intergénérationnelle des traditions orales de la culture.....	266
12.6	La problématique historiographique des fondements ethniques et religieux de l'identité bosniaque musulmane : les formes de convergence.....	274
12.7	Les expériences et les traditions migratoires de la famille, les rituels et les formes de deuil de la perte, de la séparation et du départ des voyageurs : les rites de conjuration de la peur et de protection contre maladies et malheurs, dans la culture bosniaque musulmane.....	280
12.8	La dialectique sociale des rapports entre deuil et culture : <i>la culture du deuil et le deuil de la culture</i>	285

Chapitre 13

Trajectoire de socialisation et d'enculturation :

contexte sociohistorique et politique des fractures

d'identité collectives et individuelles	295
13.1 Profil et parcours scolaire, militaire et socioprofessionnel à travers les formes institutionnelles de répression identitaire	297
13.2 L'évocation de la première expérience de perte tragique chez Samir, dans le contexte des tensions et conflits interethniques	300
13.3 Contexte sociopolitique de crise radicale de la question nationale et fragmentation, autodétermination conflictuelle des particularismes ethniques et confessionnels : prémisses tendancielles de la guerre de génocide	302
13.4 La désillusion et le désenchantement idéologique de Samir. Sa découverte des séries de génocides secrets, des injustices politiques et économiques à l'égard des Bosniaques musulmans : prise de conscience et réaffirmation identitaire de son appartenance ethnique, culturelle et religieuse	303
13.5 Les visées hégémoniques d'une « Grande Serbie » : les enjeux géopolitiques d'ordre agraire et les justifications idéologiques de l'expropriation foncière de Bosniaques musulmans, des manifestations de xénophobie raciste, d'acculturation forcée et d'épuration ethnolinguistique	307
13.6 Le processus idéologique de « racialisation » de l'identité globale des Bosniaques musulmans : rejet de toute mixité et politique de « re-slavisation » des patronymes	311
13.7 Éclatement de la guerre de génocide et configuration macrosociologique des fractures d'identité collective : massacres, viols publics, purifications ethniques, anéantissement des traditions de mixité, tortures, déportations, concentrations et exils massifs	314
13.8 La réminiscence des arrière-plans sociohistoriques et culturels des traditions d'alliance et de mixité dans le paradoxe de la guerre de génocide, du « nettoyage ethnique », des fractures d'identité et de l'exil	315

13.9	L'instrumentation idéologique, politique et militaire de l'identité collective et les stratégies épuratives de la nouvelle « construction » d'une ethnicité confessionnelle.....	316
13.10	Le paradoxe de la conception et de la praxis marxiste face à la question nationale et au statut moderne des minorités ethniques.....	317
13.11	La négation brutale et la destruction tragique des traditions multiséculaires d'alliance, de mixité, d'exogamie multiethnique et supraconfessionnelle : anéantissement des valeurs, des coutumes fondatrices de l'institution du Komšiluk et de ses formes de ritualisation des conflits	319
13.12	Le bilan controversé des pertes humaines et du désastre sociétal de la guerre : enjeux et divergences idéologiques autour de la reconnaissance ou de la négation de l'existence de fait d'un génocide ethnique en Bosnie	321
13.13	Le contexte déstructurant du génocide et le paradoxe des tentatives interconfessionnelles collectives du maintien et de la perpétuation des survivances culturelles des traditions de fraternité, de mixité et d'alliance entre Croates catholiques et Bosniaques musulmans	327
13.14	La confessionnalisation de l'ethnicité ou l'ethnisation des confessions : guerre religieuse ou guerre ethnique, problématique critique d'une dichotomie et de la catégorisation théorique des formes typologiques de l'identité collective en Bosnie.....	329
	Conclusion	337
	Bibliographie.....	355

Préface

Exil et culture s'inscrivent au cœur de ce livre. En découlent fractures d'identité et travail de deuil culturel, d'intégration et d'adaptation avec, ici, pour exemples types trois expériences migratoires de la Bosnie-Herzégovine vers le Québec dans un contexte d'échappement à un génocide en même temps qu'un déracinement en l'absence des pratiques des rites de séparation et d'adieu. Qu'en résulte-t-il ? Refoulement de l'indicible, traumatisme psychologique et désir de vengeance ? Enfermement mélancolique et effondrement du lien social ? Stratégies de survivance ? Ces questions posées, Ousmane Bâ développe et peaufine ses observations : types de migration, types de migrants, fondements des thèses racistes et génocidaires en lien avec l'exemple bosniaque.

L'exil ne serait-il pas, ainsi que le suggère la Genèse, fondateur de la culture ? La distance qu'il crée ne permet-elle pas de concevoir autant l'identité collective, l'identité individuelle et l'altérité ? Le deuil qui en résulte ne peut-il tout à la fois être traumatisme, stress, maladie et renaissance ou « guérison » ? Mais, plus spécifiquement, qu'en est-il pour l'immigrant-réfugié, compte tenu de la société hôte (tradition d'immigration, évolution des politiques gouvernementales, statut des réfugiés) et de la société de départ, ici l'ex-Yougoslavie avec ses composantes ethniques et religieuses et ses contentieux séculaires. Comment se traduit cette rencontre, ce choc de sociétés sur le plan individuel, c'est-à-dire au niveau de l'acteur social ? Quelle pertinence ici pour les pistes de réflexion offertes par l'ethnopsychiatrie ?

Ousmane Bâ nous propose des réponses à partir de l'analyse fine de trois histoires de vies de réfugiés en retenant les événements marquants de leur trame expérientielle : le choix du prénom et sa portée, le mode de naissance, la circoncision, la naissance gémellaire, la succession et la surimposition « d'accidents » interprétés sur le plan surnaturel comme des malheurs dont la survie tient à un « totem », à un « ange gardien », et qu'Ousmane Bâ interprète à bon droit comme du matériel symbolique essentiel pour la formation d'un personnage héroïque. L'analyse ingénieuse porte ensuite sur les autres rites de passage grâce à la richesse et à la complexité exceptionnelle du matériel d'entrevues de même qu'à la remarquable connaissance des répondants de l'histoire sur plusieurs siècles de leur famille et de leur pays, connaissances que corrobore la littérature savante. À partir de l'articulation complexe des identités individuelle et collective, il devient possible de comprendre leur capacité de réappropriation pour la survie à travers conflits ethniques, guerres, camps, massacres, génocides, exil. Soulignons également tout le questionnement qui surgit autour d'une épouvantable énigme : comment le génocide a-t-il pu se poindre là où la fraternité, le bon voisinage et l'intermariage caractérisaient depuis des siècles, au moins partiellement, les rapports entre les trois confessions religieuses principales de cet ex-pays ?

Le principal apport de ce livre consiste à montrer de façon originale comment une culture incorpore des événements contingents mais de « haute signifiante sociale et identitaire » pour les inscrire dans l'ordre symbolique et fonder ainsi le sens des grandes étapes de la vie d'un sujet. Il s'adresse tout particulièrement aux travailleurs sociaux, aux psychologues et aux intervenants dans le domaine de l'immigration et plus généralement à tous ceux et celles que touchent les drames humains contemporains des réfugiés des guerres et des crimes contre l'humanité. Nous y voyons en effet comment génocide et exil provoquent des fractures identitaires qui nuisent au deuil culturel et à l'intégration ultérieure des réfugiés, mais également comment la guérison est possible par le retour sur le matériel symbolique constitutif de l'identité de l'acteur.

Denys Delâge
Professeur émérite
Département de sociologie
Université Laval
Québec

Avant-propos

Au moment le plus crucial de cette longue et difficile période de ma vie et de traversée intellectuelle où je travaillais sur le travail de deuil culturel et idiosyncrasique d'êtres humains fracturés par l'expérience bouleversante de la guerre et de l'exil, le deuil, dans cette double palette de son sens tragique, me frappa alors de plein fouet.

Ma mère et cinq autres des miens moururent en même temps. Devant l'impossibilité factuelle de mon retour pour un recueillement ultime, pour un deuil salvateur, le travail de parole, d'effusion, de mémoire dans ses expressions émotionnelles, symboliques et intellectuelles fut la seule voie de *sublimation*, de *quintessenciation* et de *sémantisation* de l'expérience de la perte.

Mais ma mère partit pour aller apprendre, dans cet univers inconnu du non-retour, l'art de ne plus jamais partir, l'art de ne plus jamais me quitter. C'est en des termes humbles que j'entends ainsi rendre hommage à sa grandeur d'âme et à celle de mon père qui partit très tôt un matin avant elle.

La perte tragique de ces deux figures de référence et de plusieurs des miens n'a pas emporté que leur seule et stricte individualité crypto-personnelle. Dans sa fulgurance, elle a incorporé, en se les accaparant, des ensembles significatifs du patrimoine ancestral, des traditions, des *savoir-faire*, des *savoir-être*, des expériences fondatrices, des systèmes et héritages sociosymboliques, de l'histoire généalogique, de la mémoire diachronique des origines, de la culture, bref, de l'imaginaire collectif des archétypes de toute la lignée royale du peuple peuhl dont ils étaient à la fois tributaires et dépositaires.

À l'instance funéraire même où le cercle social de la parole sacrée des sages témoignait du vivant de ma mère, mon père spirituel effondré, éploré par sa perte, à genoux devant son corps, pris par l'étreinte physique et émotionnelle du désarroi existentiel de la mort de sa plus importante figure, ne cessa de répéter, en sanglots, la parabole fondamentale qui métonymise la tragédie collective du deuil de toute une culture à travers le trépas d'une seule personne, mais qui a toujours incarné toute la force symbolique de l'identité, des valeurs ontologiques de son groupe d'appartenance.

En cette instance précise, le sage Búreh Bâ, père spirituel, se prononça dans des termes dont la force de résonance, la prégnance métaphorique, marqua toute une mémoire collective dans la prise de conscience de la perte cruciale d'un maillon central qui configure désormais un trou, une béance dans la *psyché* même de la culture et de la chaîne parentale du lien social fondateur du groupe. Ainsi disait-il de ma défunte mère :

Dans la souveraineté, la majestuosité, la sérénité de l'inertie de ce corps étendu, exposé à nos yeux, loin de son âme, c'est notre Grande Royale qui vient de partir pour toujours. Avec ce départ éternel, sans autres formes de retour que celles qui nous demeurent inconnues de Allé Korka Mâneh Dîmo BÂ, fille du Roi Fodé Kâré Ténin Sanú BÂ et de la reine Korka Mâneh Dîmo BÂ, c'est l'histoire et la tradition de toute une lignée de royauté (Léniol Lamú) et de culture populaire déposée en elle qui viennent de se dissiper dans sa perte.

Cette parole de Búreh le Sage est une version métaphorique qui intègre et réactualise la force proverbiale de la fameuse pensée peuhl en particulier et africaine en général, qui fonda, entre autres, la célébrité de l'un de ses principaux énonciateurs, plus connu en la personne du défunt Amadou Hampâté BÂ, fils de la même lignée qui dit alors que lorsqu'un vieil homme ou une vieille femme meurt dans le village, c'est toute une bibliothèque qui brûle. Dans la parole de Búreh BÂ le Sage, comme dans cette célèbre pensée peuhl énoncée par Amadou Hampâté BÂ, réside tout l'agrégat des liens *organiques* qui fondent la trilogie dialectique du deuil, de la culture et de l'exil telle qu'elle demeure médiatisée par l'inscription ontologique et sociosymbolique du collectif dans l'idiosyncrasique et de l'idiosyncrasique dans le collectif.

Cette parole dans sa pensée de référence révèle donc en quoi la perte mortuaire d'une personne implique en soi la perte de tout l'ensemble sociosymbolique du collectif et du complexe culturel dont elle était porteuse.

Elle révèle aussi en quoi la mort d'une personne, soit d'une figure sociale clé, par le biais du deuil de la dimension idiosyncrasique et collective de sa culture qu'elle incarnait, renferme et potentialise en soi un double état d'exil : c'est, d'une part, l'exil de l'être défunt et, d'autre part, l'exil de l'entourage même des vivants hors d'eux-mêmes, hors de leur intériorité quotidienne propre.

Mais le phénomène de l'exil, de par la multiplicité et la polysémie de ses états objectifs ou subjectifs ne peut nullement être réductible au radical même de sa terminologie ou de sa sémantique primale : *exilium* ou *exilarse*. D'où découle tout le principe fondateur de l'expérience violente d'un déracinement régi par une contrainte expulsive allant d'un début à une fin dont l'entre-lieu est toujours médiatisé par l'âpre épreuve indispensable d'un deuil culturel, sociosymbolique et affectif qui s'enracine dans le vécu tragique des pertes et séparations inhérentes au chaos social de l'exil.

En effet, la multiplicité des états de l'exil qui le situe donc au-delà d'un sens unique le dote d'une force de contingence dont l'imprévisible omniprésence a fait dire à Léon et Rebecca Grinberg (1986) que toute expérience migratoire est, par définition, une expérience traumatique.

Ainsi même le projet migratoire le plus volontairement et minutieusement planifié, d'après les meilleures finalités des desseins escomptés, peut, en définitive, se transformer, dans sa trajectoire, en une catastrophe qui instaure un état d'exil où l'impossibilité objective factuelle ou principielle du retour au pays d'origine radicalise le poids d'un état subjectif.

Celui-là même qui est marqué par l'affliction de plus en plus insupportable de la distance psychologique et affective, de la douleur d'une nostalgie érigeant le sentiment de culpabilité du départ et des pertes physiques et symboliques irréversibles en des peurs et angoisses péniblement vécues et pressenties de la perte mortuaire imminente d'êtres chers, dans le contexte du non-lieu de sa propre personne, c'est-à-dire de l'état d'absence qui configure, dans l'esprit des siens et de soi, le périple subjectif de sa mort sociale.

Ce sont là autant de phénomènes objectifs et subjectifs qui forment le dénominateur commun qui agrège les états de l'exil aux autres formes d'expériences migratoires volontaires.

Il en fut ainsi de ma propre expérience de migration qui, aussi volontairement décidée et planifiée fut-elle à son début, se précipita par un déséquilibre contingent dans une impasse, un état d'exil où le vécu douloureux des peurs et angoisses pressenties de la perte imminente de mes êtres chers, notamment ma mère, entre autres, constitua, parmi mes lieux et moments de pensée et d'écriture, l'instance la plus décisive de ma première véritable réflexion à la fois poétique et intellectuelle sur l'*Exil*, la *Culture* et le *Deuil*.

C'est cette même réflexion qui m'inspira la nécessité épistémologique de la conceptualisation et de la théorisation scientifique empirique d'une telle problématique dans le cadre de recherche de thèse doctorale sur la portée anthropologique de l'une de ses facettes extrêmes de la tragédie collective de l'ordre de la violence collective identitaire, à l'échelle macrosociologique. C'est ainsi que cet ouvrage fut finalement intitulée: *Exil et Culture : Génocide ethnique, Fractures, Deuil et Reconstruction identitaire*.

Il s'agit ici, en l'occurrence, de l'expérience illustrative des réfugiés de Bosnie-Herzégovine vivant au Québec depuis 1992.

Mais cette première réflexion poétique et intellectuelle sur l'exil, la culture, le deuil, écrite à l'hiver [janvier] 1995, à la lumière de mon propre vécu de ces états, exprimait déjà, de façon prémonitoire, toute l'angoisse existentielle de la perte imminente de ma mère ou d'autres chers êtres de ma famille, par-delà la nostalgie douloureuse, la culpabilité de ma longue absence, bref, l'impression phénoménale d'une déchirure, d'un schisme identitaire entre différentes cultures traversées.

Cette réflexion est un monologue que j'ai tenu à reproduire ici dans toute son originalité à travers, entre autres, tous les pressentiments vécus dont la force prémonitoire traduisait déjà, à cette période, une angoisse dont la réalité, l'objet, a fini par advenir, par me rattraper.

Monologue

J'ai souvent souffert de l'abandon. Je me sens fragilisé à présent par les multiples et douloureuses péripéties et vicissitudes imprévues de ma vie, où mon vécu de l'état d'exil à travers ma longue absence de mon pays natal dont les souvenirs ou l'idée de la simple perdurance deviennent si lourds à porter, à mesure que l'âge enserme son étau irréversible sur ma vie, à mesure que la distance sidérale et psychologique enferme sévèrement le sentiment que j'ai des miens dans l'impression douloureuse et tragique du deuil.

Dans mon vécu de la persistance obsessionnelle de l'angoisse d'une perte imminente de quelqu'un de cher, ma mère soit, ma sœur ou un de mes chers neveux, ceux-ci perçoivent à travers mon incapacité de communiquer, au-delà de cette distance pavoisée d'espaces océanisés, le symptôme éloquent de ma profonde détresse. Voici le sentiment de l'abandon bouillonnant dans la permanence subjective du risque toujours imminent d'une fracture psychique d'avec mon ancrage originel, donc un moi divisé, expression dérisoire et avatar existentiel du déchirement de mon être entre quatre mondes d'une exigence implacable : le Cambodge, l'Australie, le Sénégal, le Canada qui sévissent différemment dans l'être troublé que je suis, et que chacun pourrait être dans cette situation.

Des pays et des êtres chers qui subdivisent inlassablement l'unique vérité intégrée que je connaissais de mon moi. Je me suis rendu vraiment compte que je n'en avais pas au départ. Ce moi n'est que le résultat d'une conjonction-disjonction. Il n'est que le résultat de la différence. Ces différents mondes me tiraillent si fort dans leurs exigences respectives d'adaptation qu'au lieu de la synthèse harmonieusement

ontologique qui devait jaillir de celui que je reconnaissais en moi, je suis devenu un grand inconnu qui célèbre en permanence son ignorance angoissante dans un regard pathétique et figé par l'amertume des souvenirs vécus, des êtres et objets d'amour saisis dans la stupeur dramatique de la nostalgie à travers l'éprouvante expérience de leur perte.

Qu'est devenue ma pauvre mère malade qui attend de m'entendre et reconnaître ma voix, mon visage, mes gestes d'enfance dans l'adulte que je suis devenu ? Que sont devenus mes sœurs, mes neveux, qu'est devenue ma fille, qu'est devenu mon jardin où, à la tombée matinale de l'aurore dans l'opacité brumeuse d'une nuit mourante, une rose tend sa vie aux premières lueurs d'un soleil clément, à la grande surprise de son jardinier ? Que sont devenus les visages réels de tout ce beau monde et qui végètent dans mon imagination tels qu'originellement connus ?

Que sont devenus mes amis d'enfance, les visages des paysages de mon lieu natal désormais confinés par le destin du changement méconnaissable que de nouveaux esprits ont défiguré contre la conscience collective, l'imaginaire social des lieux d'appartenance ? Mon absence, dans les murmures insondables des esprits de la douloureuse nostalgie et de la nébulosité psychique d'une réminiscence, s'est érigée en souffrance individuelle et collective.

Cette absence, doublée de l'intrigue lancinante de l'inconnu qu'elle implique, est devenue le siège réel du deuil dans l'exil auquel peut s'ajouter la tout autre souffrance des expériences d'autodissolution personnelle qui deviennent les stratégies de fuite, de refuge ou d'évasion visant à soulager la profonde douleur des souvenirs enkystés. Une douleur qui s'amplifie face à la raideur d'un système d'ostracisme savant qui érige intelligemment l'exclusion comme le résultat personnel d'une inadaptation individualisée à un processus organisé de normalisation dont l'enjeu sous-jacent et ultime a souvent quelque chose à voir avec une volonté d'acculturation et d'assimilation. Je me suis souvent demandé pourquoi les choses en étaient ainsi.

En outre, mon expérience personnelle de rencontres humaines, d'attachements et de ruptures affectives d'avec différentes valeurs et différents modes culturels de vie, différentes personnes aimées et jamais revues, entretient une parenté phénoménale avec la trame subjective du deuil. Celle-ci, par analogie à la trajectoire dissociative de l'univers de la schizophrénie, passe par la déconstruction comme

versant négatif et par la reconstruction comme versant positif générateur d'une nouvelle vie qui est le résultat ultime de la perte et de la reconquête d'une culture et d'une personnalité nouvelle. C'est cette expérience de mes lieux de passage, de rencontres, de fixation et de progression, d'attachements et de ruptures, qui, par l'empathie qu'elle me confère, me permet en même temps d'être à la fois la partie vécue de toutes les cultures traversées mais aussi de rendre fidèlement compte de leur nature respective.

Alors, au décours d'une telle expérience, je ne suis plus le même que j'étais à l'origine. C'est pourquoi dans la chaleur et la puissance proverbiale de ma langue maternelle, il est dit qu'en apprenant une culture, une langue différente de la sienne, on ajoute à sa propre culture et à sa propre personne une autre façon, plus complète, de devenir plus humain et plus sain.

Dans toute l'érudition intellectuelle qui s'élabore sur l'exil, le deuil et sa douloureuse expression nostalgique, la culture y apparaît comme un grand champ théorique d'instrumentation idéologique. La pensée qui l'imprègne très souvent ne semble rendre compte que de la permanence d'une loi presque immuable de rapport de forces qui se traduit toujours par la domination entre les cultures.

Les discours en présence desquels on se trouve peuvent s'avérer en effet très partisans sur le plan idéologique. Dans la mesure où ils excluent la possibilité d'un principe d'équité, c'est le déséquilibre qui est théoriquement rationalisé sous forme de domination-subordination comme unique critère d'une rencontre interculturelle.

On peut se demander à quel point une telle vision ne constitue pas plutôt le reflet du regard où le vice épistémologique d'une mauvaise lecture de l'inconnu, de l'étranger, de sa culture, retarde de plusieurs décennies encore sa connaissance réelle. Dans cet espace d'entre-deux lieux, il y a, premièrement, ceux qui pensent que la rencontre interculturelle ne peut se faire sans domination ou subordination, sans acculturation ou assimilation. C'est la tendance uniformisante ou standardisante des cultures, mais qui oublie formellement dans le cadre de création des sous-cultures et des contre-cultures, les zones d'incertitude que celles-ci peuvent créer, organiser pour, s'il le faut, devenir subversives à leur tour.

Deuxièmement, il y a ceux qui pensent et croient à une équité possible de la rencontre interculturelle malgré les chocs, tendances de domination et de résistance, puis équilibre et enfin reconnaissance

mutuelle de la différence des acteurs. Alors là, il se passe vraiment quelque chose de nouveau. C'est la production d'une synthèse véritable.

C'est la naissance de la culture de l'interculturel qui produit, outre sa valeur propre en tant que résultat de la rencontre entre sujets porteurs de culture, un nouvel objet d'étude, capable d'alimenter, d'inspirer surtout des disciplines entières susceptibles, malgré la diversité de leurs tendances, de penser la différence comme étant la condition unique, première et ultime de l'unité du monde. C'est dans la reconnaissance de ce principe que la mise en valeur du potentiel créateur de l'expérience des exilés peut aider à la resémantisation des âges de l'insignifiance.

Enfin, à tous ces êtres de l'exil qui se sont quintessenciés à l'abreuvoir de la fontaine de la souffrance de l'innocence, dont le parcours a modelé l'âme et pavé le cœur de bonté, d'amour, de compréhension de la différence, dont la vision est fertile d'avenir, il n'y a point de mots pour en faire la poésie des itinéraires. Mais aux temps à venir où vos héritages de deuils vécus auront droit de cité, les destins de vos cultures de passage changeront alors définitivement de chevaux.

C'est de cette chute définitive du grand voile crépusculaire de la mélancolie de l'exil et du deuil culturel que jaillit la force créatrice de la poésie d'une mémoire dont Gómez Mango nous instruit de la portée :

Le travail de deuil qui accompagne inévitablement l'exil peut aboutir, s'il est véritablement accompli, à une nouvelle disposition d'amour et de création [...] La violence de l'exil, ce qu'elle comporte d'arrachement d'un espace et de bouleversement d'une temporalité, peut se transformer en lieu d'une expérience. Et d'abord, un lieu de mémoire et d'écriture. Tout se passe comme si, ayant perdu toutes les places dans la traversée d'un déplacement incessant, l'exilé pourrait se donner un lieu propre, où il pourrait trouver partage et appartenance... Jamais la « présence » de l'Espagne, de sa culture, de ses traditions, n'a été plus vivante dans le monde et surtout dans nos pays d'Amérique latine, du Mexique, en Argentine et au Chili, que quand elle « agonisait » sous le terrible cri du « viva la muerta » du franquisme. C'était l'Espagne « perigrina » celle de l'exil, c'était dans sa langue et dans sa poésie, qu'étaient venues se recueillir pour se sauvegarder et poursuivre sa lutte, la mémoire et la culture de son peuple. On peut, je crois, concevoir l'exil pas seulement comme une figure du malheur, de la nostalgie, du déracinement désespéré, et sans espoir mais aussi une condition propice au dépassement, à la constructivité, et à l'élaboration de nouvelles formes de la vie de l'esprit. C'est dans le mouvement d'une même quête, celle de l'identité culturelle et sociale propre et non aliénée que se forment en même temps les nouvelles formes culturelles. (1988, p. 8-12)

Tel fut l'exemple du peuple juif qui consigna dans l'écriture la mémoire historique des traumatismes indélébiles de ses multiples périple d'exil. Tel fut aussi le rôle de la diaspora issue de la traite des esclaves africains dans la production inédite et originale d'une littérature musicale (jazz, blues, etc.) d'entre-deux cultures. Il en est de même de l'émergence d'aires ethnolinguistiques toutes nouvelles dans l'espace d'entre-deux langues, d'entre-deux cultures et peuples, qui est le foyer cathartique du réveil des héritages longtemps endormis par la douleur de l'exil. Cette force démiurgique réside dans la notion du retour, retour au galop, sous de nouvelles formes, des patrimoines hérités des expériences de perte. C'est le sens ultime de ce renversement paradoxal de la logique des valeurs dans leur inversion totale qui, au-delà de la souffrance nostalgique, par analogie à l'effet redoutable du boomerang, confère à l'expérience de l'exil et de son épreuve de deuil toute sa force de création culturelle.

Ousmane Bakary BÂ

Janvier 1995

Au-delà de la réflexion théorique opérée dans cet ouvrage sur l'Exil, la Culture, les Fractures d'identité et le Deuil culturel, l'analyse compréhensive des récits ethnobiographiques des trois frères Kúckovič dont notamment celui de l'aîné Samir, le principal narrateur, révèle l'envergure paroxystique des expériences de ruptures violentes, de destruction de leurs liens et sens de l'appartenance et de la pénible épreuve du travail de deuil, dans le processus de reconstruction d'une mémoire en crise de réminiscence de son ethos d'origine. Leur expérience de traversée périlleuse et de survivance au-delà des événements vécus du génocide ethnique de leur peuple, constitue la version macrosociale, la métaphore d'une tragédie collective qui totalise toutes les facettes de l'exil dans la radicalité inégalable de la perte même de soi et des autres.

Dans la multiplicité de leurs trajectoires d'exil, le lieu commun qui agrège leur vécu avec le mien, à travers la teneur de ma méditation monologique, est l'expérience de la perte et de la séparation, entre autres, illustrée par la synchronicité temporelle qui a marqué la date de la mort de leur père de trois jours après celle de ma mère.

Dédicace et remerciements

En premier, je dédie cette thèse à ma défunte mère qui fut celle qui m'inscrivit à l'école française moderne et à toutes les écoles traditionnelles et initiatiques de ma société d'origine.

Je dédie aussi cette thèse à mon défunt père qui, malgré sa disparition précoce a, comme ma mère, déposé en ses enfants des valeurs qui instruiront toujours en eux le sens de la vie à travers sa mémoire.

Je dédie encore cette thèse à ma fille Antyana, à tous mes enfants, Seyni, Bourkhane, Limane, Ousmane, Mamou, Kader, Mansour sans oublier Papis, Mamour Souley, mes sœurs Yadicone, Adama, Sophia-tou, bref, à toute ma famille dont les encouragements me furent indispensables dans l'accomplissement de cette œuvre.

Je dédie enfin cette thèse au défunt Hasib, à son épouse et à leurs enfants : les trois frères Kúckovič, Samir, Amir et Alis, que je remercie infiniment pour leur courage, leur ténacité et la générosité avec lesquelles ils m'ont livré cette somme énorme d'histoires, de récits de vie inédits riches d'une diversité de vécus expérientiels qui contribuent d'une manière décisive à l'éclairage renouvelé de la condition existentielle du migrant en général mais du réfugié victime de génocide ethnique en particulier.

Je rends hommage et remercie avec gratitude infinie mes directeur et codirecteur de thèse, MM. Denys Delâge et Khadiyatoulah Fall, pour la qualité scientifique et pédagogique de l'encadrement qu'ils m'ont assuré en permanence durant tout le processus d'élaboration de cette thèse. Sans leur soutien moral et matériel, sans leur solidarité fraternelle, leur aide multiforme, leur empathie constante, l'accomplissement

de cette thèse dans les conditions d'extrêmes difficultés n'aurait guère été possible. Ces remerciements valent aussi pour leurs épouses, M^{me} Gendreau et M^{me} Soukeyna Fall, leurs enfants et toute leur famille pour leurs encouragements fraternels et motivateurs.

Je remercie tous les membres de mon comité de thèse et de mon jury de soutenance : mon examinateur externe, M. Christian Bertaux, professeur d'anthropologie à l'Université de Paris VII Jussieu, dont la qualité scientifique des apports critiques constructifs de son évaluation me furent d'une haute portée instructive. Mes remerciements les plus amicaux et fraternels à lui et à son épouse, M^{me} Stella Da Silva, dont le soutien moral et l'intérêt scientifique qu'elle a toujours témoignés envers ce travail en tant que professeure d'anthropologie à l'Université de Paris VIII Vincennes et dont le déplacement avec son mari et la participation au bon déroulement de ma soutenance de thèse me valent encore tout un honneur.

Je remercie M. Michel Loranger, vice-doyen à la Faculté des sciences sociales de l'Université Laval, et président du jury de soutenance de ma thèse, M. Pierre Saint-Arnaud, directeur des programmes de 2^e et 3^e cycles au Département de sociologie de l'Université Laval et secrétaire du même jury.

Mes remerciements vont aussi à M. Alfred Dumais, professeur au Département de sociologie de l'Université Laval et membre du comité d'évaluation de ma thèse. Malgré son absence à ma soutenance, je dis merci à M^{me} Anne-Marie Desdouits, professeure au Département d'histoire de la Faculté des lettres de l'Université Laval.

Je remercie M. Claude Beauchamp, doyen de la Faculté des sciences sociales, et tous les professeurs et professeures des Départements de sociologie, d'anthropologie et de l'École de service social de l'Université Laval, dont les discussions et les conseils m'ont été d'une grande utilité. Merci à M. André Turmel, directeur du Département de sociologie, M. Jocelyn Lindsay, directeur de l'École de service social, M. Yves Hurtubise, professeur à la même école et directeur de ma thèse de maîtrise en service social, et M^{me} Sylvie Poirier, professeure au Département d'anthropologie.

J'exprime toute ma gratitude à M^{me} Nicole Boucher, professeure à l'École de service social, pour le soutien moral, matériel et amical qu'elle m'a prodigué depuis les années 1993 en tant qu'évaluatrice de ma thèse de maîtrise dans cette même école et pour toutes les opportunités qu'elles m'a offertes dans l'enseignement des cours Intervention

interculturelle, Concepts de base et Recherche en travail social, sans oublier la disponibilité dont elle a fait preuve dans ma préparation à l'épreuve de ma soutenance de thèse.

Merci à M^{me} Lucille Guilbert, professeure d'ethnologie au Département d'histoire de la Faculté des lettres de l'Université Laval.

Je remercie très sincèrement M. Renéo Lukic, professeur d'histoire au même département, pour le soutien moral et les encouragements constants qu'il m'a toujours témoignés par rapport à cette thèse. Sa connaissance spécialisée et ses multiples travaux sur la question yougoslave en firent et en font toujours pour moi un conseiller d'une grande pertinence scientifique.

Je réitère ma reconnaissance infinie à M. Guy Mercier, ancien directeur du Centre interuniversitaire d'études sur les lettres, les arts et les traditions (CÉLAT) et professeur de géographie à la Faculté des lettres de l'Université Laval pour toute son aide décisive à l'accomplissement de cette thèse.

Je remercie l'actuel directeur du CÉLAT, M. Marcel Moussette, M. Gervais Carpin, coordonnateur, et tous les professionnelles et professionnels, étudiantes et étudiants qui en sont membres.

Merci à MM. Simon Harel et Pierre Ouellet, professeurs au Département d'études littéraires et au CÉLAT de l'Université du Québec à Montréal (UQAM), ainsi qu'à M. Nicolas Simard, coordonnateur, et à toute sa famille.

Je remercie également M. Harvey Frankel, doyen de la Faculté de travail social de l'Université du Manitoba, M. Robert Mullary, ancien doyen de la Faculté de travail social de l'Université du Manitoba, M^{me} Karen Grant, vice-présidente à la recherche et M^{me} Stéphanie Roy pour tous leurs efforts, leur aide et leurs encouragements dans la réalisation de cet ouvrage.

J'exprime toute ma reconnaissance à M^{me} Johanne Gagnon pour sa solidarité, sa fidèle amitié et son soutien constant dans l'accomplissement de ce travail. Je la remercie beaucoup ainsi que sa famille.

À M^{me} Renée Hamel, je dis toute ma gratitude et mes hommages pour l'énorme travail de transcription, de saisie, de correction et de mise en forme de la version finale de cette thèse. Je la remercie sincèrement pour son ardeur, sa compétence, sa patience exemplaire durant ce processus de rédaction et pour sa fidèle amitié et solidarité, sans oublier toute sa famille.

Je ne saurais suffisamment insister sur l'importance du rôle de deux figures-clés et leur famille respective durant tout mon séjour et mes différentes péripéties de vie au Québec. J'exprime ma gratitude infinie à M. Yvan Simonis, professeur d'anthropologie à l'Université Laval, et à son épouse, Marie-Hélène. Je remercie Yvan pour tout le soutien moral et matériel, pour l'amitié et la fraternité dont il a toujours fait preuve à mon égard durant mes moments les plus difficiles.

À M. Louis-Philippe Pelletier, à son épouse Lise et à leurs enfants, je réitère ma reconnaissance éternelle. Pour toute la constance de son soutien moral, matériel et de sa foi humaniste d'un dévouement unique, ses encouragements mobilisateurs, je remercie Louis-Philippe de façon infinie, en lui renouvelant la fraternité qui me lie à lui telle que la vie a voulu en faire ce qu'elle est. Je le remercie pour n'avoir jamais perdu confiance en moi, pour ne m'avoir jamais lâché, même dans les moments de doute les plus aigus qui pesaient sur moi.

Je remercie et exprime ma grande reconnaissance aux Religieux du Très-Saint-Sacrement de Québec pour la qualité humaine et morale de l'accueil hospitalier, de l'amitié et du soutien, et pour les conditions environnementales qu'ils m'ont prodiguées dans la rédaction finale de cette thèse. Ce fut le lieu où j'ai terminé ma thèse et aussi le lieu où l'on m'annonça le décès de ma mère. Toute ma gratitude infinie aux pères Guy Morin, Roland Dionne et tous les autres pères et frères de cette congrégation pour la messe qu'ils ont bien voulu célébrer en la mémoire de ma défunte mère. Leur soutien moral et social me fut décisif à l'accomplissement de ce travail.

Je remercie M. Lucien Moubouyi, son épouse Aimée, ma cousine, et toute leur famille qui est aussi mienne, pour leur hospitalité et leur aide durant la rédaction de cette thèse, sans oublier leurs enfants Alaric, Gwen et Méliné.

Merci infiniment à mon frère Herby et à ma sœur Yarlle, à tous leurs enfants, Renzi, Kevin et, notamment, ma chère petite Vanessa. Cette famille est aussi mienne et je n'oublierai jamais la main que Herby et Yarlle m'ont tendue en toute hospitalité fraternelle pour me permettre d'avancer dans l'écriture de cette thèse. Qu'ils reçoivent toute ma reconnaissance. Celle-ci va aussi à M^{me} Dalia pour tout son soutien moral et matériel à la finalisation de ce travail. Je remercie sa sagesse spirituelle par laquelle elle m'a toujours encouragé.

Merci à M^{me} Jacqueline Lochard et Sasha qui sont aussi ma famille et qui m'ont constamment soutenu, entouré de leur hospitalité chaleureuse et aide multiforme, sans oublier Patricia.

Merci à M^{me} Maryse Birmingham et à toute sa famille, sans oublier Anne-Marie, sa mère et ses enfants.

Mes remerciements fraternels et amicaux à M. Dominique Padack, son épouse Louise Trudel, leurs enfants Ismaël et Michaël. Cette famille, qui est aussi mienne, mérite toute ma reconnaissance pour l'affection, la sociabilité et la qualité des liens qui nous unissent.

Merci à mon ami et frère Daniel Houde et à M^{me} Linda Poirier.

J'exprime toute ma gratitude à Daniel pour le rôle constructif et réhabilitant qu'il a joué dans ma vie dans les moments où tout espoir de réalisation finale de ce travail était contré par de dures contingences.

Enfin, je remercie frères, neveux, nièces, amis, amies, collègues et tous ceux et celles qui, de façon directe ou indirecte, ont aidé à l'accomplissement de cette œuvre. Il s'agit, entre autres, de Victor Biayes, de Abba Sané, son épouse Djankey Diemé, ma nièce et leurs enfants, Kassim Fomba, Doudou Camara, son épouse Nancy Turcotte et leur enfant Steve, Bassirou Diene, son épouse Aïcha et leur fille Mame Diarra, Aminata Ndiaye, Boubacar Sima, son épouse Maimouna et leur enfant Mouhamed, Hamid, son épouse et leurs enfants, Carlo Célius, Michel, Michèle Baussant, Kennedid Nour, son épouse Marie-Claude Blouin et leur fille Anissa. Je remercie finalement Cécile De Sweewer ainsi que celles ou ceux que j'aurais involontairement omis de nommer ici.

Introduction

Cette recherche a pour objet l'étude ethnoanthropologique et sociologique des rapports qu'entretiennent l'*exil* et la *culture*, les *fractures d'identité* et le *travail de deuil culturel* en contexte de guerre de génocide ethnique, ainsi que l'étude des processus d'*adaptation* et d'*intégration* des réfugiés qui en sont victimes dans leur nouvelle société d'accueil.

Dans cette perspective, il s'agit plus précisément de l'analyse compréhensive d'une trajectoire ethnobiographique socialement et culturellement représentative du vécu objectif et subjectif de toutes ces péripéties de guerre de génocide ethnique, de déracinement violent par l'exil, de fractures identitaires, de deuil culturel et de processus d'intégration de la Bosnie-Herzégovine au Québec.

Par une telle démarche, il convient surtout de restituer, à travers les récits ethnobiographiques du sujet, l'essentiel des représentations fondatrices de son identité globale, de son appartenance collective, sociale, ethnique et religieuse, telle qu'elle est affectée par l'ensemble de ces différentes péripéties tragiques au-delà desquelles sa survie par l'exil consacre l'âpre épreuve de deuil culturel, des fractures profondes du sentiment de soi et des autres, vécues à un seuil extrême, des pertes et séparations multiples d'ordre physique et symbolique subies et qui se manifestent en plein processus d'intégration dans la nouvelle société d'accueil.

La restitution de ces représentations de l'histoire identitaire ainsi vécue permet d'opérer leur inscription théorique dans l'ordre de leur

portée et pertinence ethnoanthropologique, sociologique et multidisciplinaire.

Mais déjà, la nature dialectique des rapports indissociables qu'ont, de tout temps, entretenus l'exil et la culture, configure actuellement une double problématique temporelle fondamentale.

D'une part, cette problématique revêt une dimension temporelle diachronique dont l'historicité remonte même jusqu'aux confins et origines les plus mythiques de l'évolution des sociétés humaines : c'est l'exil en tant que principe fondateur de culture. Pour en situer l'historicité mythique et le principe de fondation, Léon et Rebecca Grinberg (1986) évoquent l'expérience d'une figure-clé :

Abraham le patriarche, fondateur de peuples, doit abandonner le pays de ses ancêtres, Ur, entouré de sa tribu et de ses troupes, brisant ses liens avec ses idoles, que vénéraient ses habitants. Son nomadisme répond à l'appel, selon lui, d'un Dieu créateur du ciel, de la terre et des étoiles, qui le pousse à émigrer à la recherche d'une terre nouvelle qui lui est promise, pour fonder un nouveau peuple, qui serait « nombreux comme les étoiles du ciel et les grains de sable de la mer ».

Cette migration répondait, en effet, au besoin de trouver une divinité plus abstraite que celle des idoles qui lui permettrait d'accroître sa connaissance de l'Univers (origine du ciel et de la terre). Cependant, de même que dans le mythe de l'Eden, le désir de s'éloigner des objets originaires pour connaître et créer, est puni avec l'exigence la plus terrible par ce même Dieu qui l'encourage : lui offrir ce qui est le plus précieux, la vie de son propre fils que le père devra être prêt à immoler : le « sacrifice d'Isaac ». (p. 16-17)

Dans cette même continuité, Edmundo Gómez Mango (1999) fait ressurgir deux autres grandes figures mythiques de l'exil, tout autant expressives de l'expérience historique d'une perte et d'une séparation fondatrices :

Moïse et Œdipe ont été mythiquement et historiquement des exilés, des étrangers. Qu'est-ce qui fait que ces deux héros freudiens, exilés et étrangers soient aussi des fondateurs ? Cette question interroge la relation des hommes et de la terre : s'exclure pour fonder, fonder pour exclure ; cette alternance, ce rythme, semble définir le lieu du proche et du lointain, non seulement dans la géographie des lieux mais aussi dans le temps des générations. (p. 58-63)

D'autre part, cette même problématique des rapports entre exil et culture comporte une autre dimension temporelle synchronique, dont la contemporanéité demeure crucialement marquée par l'ampleur mondiale d'un phénomène de crise généralisée de la question nationale moderne où, à l'effondrement structurel des grands agrégats monolithiques de tendance totalisante, s'est substituée la centralité

conflictuelle des mouvements d'autodétermination identitaire ethnique de tendance particularisante.

L'omniprésence et la complexification géopolitique d'une telle crise globale configurent l'émergence de nouvelles formes de guerre qui, sous l'impulsion politique et idéologique des nationalismes radicaux et de leurs enjeux d'hégémonie économique et géostratégique ou de résistance collective, ont atteint des seuils paroxystiques d'exterminations massives, d'épurations identitaires, de décompositions et de recompositions sociales et culturelles, de déportations collectives et de pratiques d'homogénéisation « raciale », religieuse et même linguistique qui concrétisent pleinement la réalité et le sens le plus complet du génocide ethnique en tant que crime, selon les termes mêmes de Pierre Fédida (2000) qui, dans sa préface de *La survivance : traduire le trauma collectif* de Janine Altounian (2000), écrit :

Le génocide est un crime – ce qu'on appelle un crime contre l'humanité – ce meurtre en quelque sorte absolu rendant possible l'inimaginable déshumain. Viol des femmes pour qu'elles procréent des enfants d'un autre peuple, massacre des enfants qui, en aucun cas ne doivent survivre, tueries sauvages, mise à feu et mise à sac des maisons et des terres, du dialecte des hommes entre eux, de leurs rites de tous les jours... La déportation en ces colonnes interminables sur les routes. [...]

Ce qui semble emporter ici le meurtrier dans sa folie génocidaire c'est ce qui doit s'ensuivre pour de probables survivants : ils seront dans cet état étrange d'errance où ils ne peuvent comprendre la douleur qu'ils portent en eux et qui ressemble à ces angoisses autistiques où ne subsistent pas la moindre image, le moindre sentiment, le moindre mot. Pire encore, devrait-on dire : les descendants des survivants ne savent pas ce qui produit en eux une violence ignorante de son objet. (p. VII-IX)

Dès lors, les buts ou les conséquences majeures de telles guerres de génocide ethnique, au-delà de leurs effets déstructurants sur la culture et l'identité d'appartenance collective, consistent assurément dans la production massive et constante de phénomènes de déracinements violents et d'exils vers de nouveaux pays d'accueil jusqu'alors inconnus. Telle est la consécration brutale des fractures d'identité subies à un seuil profond par les survivants exilés et du deuil culturel à accomplir en contexte d'intégration dans ces nouvelles sociétés d'accueil, consécutivement à l'ensemble des pertes et séparations physiques et sociosymboliques encourues dans une telle guerre de génocide en Bosnie-Herzégovine dont Thierry Mudry (1999) situe les enjeux politiques et diplomatiques internationaux. En effet, selon lui :

Six ans après la proclamation de l'indépendance de la République de Bosnie-Herzégovine et le début de la guerre qui y a éclaté, il peut paraître surprenant qu'à l'exception de celui de Xavier Bougarel, aucun ouvrage consacré à l'histoire, ancienne et récente, de la Bosnie-Herzégovine n'ait paru en France. Cette singulière absence s'explique sans doute par le préjugé défavorable qui, chez la plupart des spécialistes (géopoliticiens, diplomates ou militaires) de la question balkanique, a accueilli en France la naissance du nouvel État. Il était reproché, dans ce milieu, à la Bosnie-Herzégovine d'être issue comme la Slovaquie et la Croatie, du démembrement de la Yougoslavie, jugée seule à même d'assurer la stabilité de la région, et d'être ainsi porteuse d'une incurable tare congénitale. Il lui était également reproché d'être une entité artificielle et composite dont l'indépendance, en livrant ces diverses composantes « ethniques » et confessionnelles à un dangereux face à face, aurait automatiquement mis fin à la paix civile. Il lui était reproché enfin de tendre nécessairement vers un État islamique, du seul fait que la majorité relative de sa population était avant-guerre de confession musulmane [...]

En s'inscrivant contre ces arguments de négation d'une identité nationale propre à la Bosnie-Herzégovine, Thierry Mudry réaffirme fortement les fondements de la nation bosniaque.

Mais il faut aujourd'hui se rendre à l'évidence, la République de Bosnie-Herzégovine n'a pas disparu, même si, aux termes des fameux accords de Dayton, qui entérinent sa reconnaissance en tant qu'État, la plus grande partie de son territoire échappe au contrôle du gouvernement de Sarajevo et de son armée, désignés comme une faction parmi d'autres. Il semblerait, en outre, que dans les terribles épreuves de la guerre, un sentiment très fort d'appartenance à la nation bosniaque soit né chez les Musulmans et qu'il se soit également imposé à un nombre significatif de Serbes et de Croates. Cela ne témoignerait-il pas de l'existence d'une histoire propre à la Bosnie-Herzégovine, une histoire qui fonderait une identité dont la prégnance explique la volonté de résistance d'une grande partie, peut-être d'une majorité de ses habitants et leur opposition armée à la logique de dissolution de leur société et de leur État ? (p. 6-7)

Telle est en somme la configuration macrosociologique des événements socialement et culturellement transformateurs de cette guerre de génocide. Et, l'analyse compréhensive de leurs expressions micro-sociologiques et idiosyncrasiques du vécu des fractures d'identité et du deuil culturel, à travers les représentations en vigueur dans les récits, s'attache ici à saisir et restituer, sur les plans théorique et empirique, les modalités particulières d'inscription de leur temporalité historique dans la temporalité ethnobiographique du sujet par la mise en valeur anthropologique de la représentativité expérientielle et discursive de sa trajectoire de vie sociale dans cette conjoncture tragique.

À la lumière de toutes ces considérations ainsi faites sur le contexte et l'objet particulier de ce livre, on peut se rendre compte à la fois de la complexité et de la permanence scientifique d'une problématique

de portée aussi bien historique et géopolitique que notamment ethno-anthropologique et sociologique qui reste à documenter théoriquement et empiriquement.

La façon d'envisager la problématique fondamentale qui sous-tend l'objet de cet ouvrage nous a conduit à configurer les différentes parties nécessaires à l'éclairage pertinent et à la mise en valeur scientifique d'ordre ethnoanthropologique et sociologique mais également multidisciplinaire des principaux concepts de *fractures d'identité*, de *deuil culturel*, d'*intégration* et d'*adaptation*. Ceux-ci sont successivement abordés de la façon suivante :

La **première partie** constitue le cadre interdisciplinaire de l'objet d'étude et du champ de recherche dans lequel s'inscrit ce livre.

La **deuxième partie** forme le cadre théorique et épistémologique de l'ouvrage, traite respectivement des fondements ethnoanthropologiques et sociologiques des théories de l'exil et de la culture, du deuil culturel dans l'exil, du carrefour interculturel de la société d'accueil, de ses enjeux identitaires et stratégiques d'intégration et d'adaptation. Les interprétations plurielles des événements conflictuels de Bosnie-Herzégovine y sont discutées à travers leurs différentes perspectives. Cette partie aborde aussi les enjeux épistémologiques de l'approche des fractures d'identité, du deuil culturel et des processus d'intégration, et enfin du cadre conceptuel et théorique de ce livre.

La **troisième partie** discute des enjeux épistémologiques et méthodologiques des approches qualitatives dans la recherche sociale. Elle précise les options et orientations méthodologiques proprement dites de ce livre.

La **quatrième partie** est le cadre d'analyse et d'interprétation des données empiriques traitées dans cet ouvrage. Elle expose les principes de la démarche d'analyse privilégiée avant d'entreprendre celle du récit ethnobiographique du principal sujet narrateur. Une analyse critique des rapports entre récapitulation culturelle et récapitulation biologique est faite pour révéler la réduction de la première à la seconde. Une telle analyse revêt une portée épistémologique fondamentale dans la déconstruction du dogme scientiste fondé sur le déterminisme biologique qui réduit hâtivement à son unique paradigme explicatif de type positiviste des expériences phénoménales d'essence proprement sociale et culturelle, c'est-à-dire la biologisation des faits sociaux et culturels. Ensuite, elle traite du baptême de Samir à travers l'importance culturelle de la Zadruga (la communauté familiale), du

voisinage et de quatre grandes coutumes fondatrices. À partir de la double trajectoire de socialisation et d'enculturation ainsi dégagée, s'est opérée l'analyse respective de l'une dite traditionnelle et de l'autre dite moderne.

Au-delà de toutes ces différentes parties ainsi analysées d'un point de vue ethnoanthropologique, sociologique et multidisciplinaire, la conclusion de cet ouvrage a essentiellement consisté dans la mise en valeur de sa portée heuristique scientifique à travers ses multiples découvertes et ses apports novateurs.

PARTIE I

Chapitre 1

Problématique générale de l'exil et de la culture, des fractures d'identité, du deuil culturel et de l'intégration des réfugiés de génocide ethnique

Cet ouvrage est le produit d'une recherche. Sa nature et sa portée sont d'une importance fondamentale. Il s'inscrit dans la double perspective théorique et méthodologique qui converge à la charnière interdisciplinaire de la sociologie et de l'anthropologie, à travers sa variante particulière de l'ethnologie, telles qu'ensemble elles envisagent le phénomène de l'*exil* et de la *culture* dans la dynamique critique des rapports entre migrants, notamment réfugiés de conflits ethniques et membres des sociétés d'accueil.

Une telle charnière, ainsi conçue comme lieu de fusion et d'influence synergique, constitue ici l'observatoire stratégique à privilégier dans l'éclairage de la portée scientifique multidisciplinaire de cette problématique générale de l'*exil*, de la *culture* et de celle particulière des *fractures d'identité* et du *deuil culturel* dans ce contexte.

La question intellectuelle qui structure l'objet de cet ouvrage a essentiellement trait aux concepts de *fractures d'identité*, de *travail de deuil culturel*, d'*intégration* et d'*adaptation*.

Le cadre sociologique et historique d'objectivation empirique de la population à laquelle elle s'applique, sur le double plan des acteurs et

des événements, couvre précisément l'expérience traumatique d'exil, de guerre ou de génocide ethnique et de *deuil culturel* des réfugiés de Bosnie-Herzégovine à Québec depuis 1992. Un tel cadre, une telle expérience extrême, avec toute la densité de ses événements propres, tels que vécus par ses sujets et ses acteurs, renferme et condense suffisamment toute la potentialité scientifique *qualitativement explicative* de la véritable nature anthropologique des phénomènes d'*exil*, de *fractures d'identité* dans un contexte de conflits, de *deuil culturel* et des processus d'*intégration* à travers toute leur portée irréversiblement transformatrice des individus, des sociétés et des cultures.

1.1 FONDEMENTS SOCIOLOGIQUES ET ANTHROPOLOGIQUES DE L'EXIL DE GÉNOCIDE ETHNIQUE, DES FRACTURES D'IDENTITÉ ET DU DEUIL DE CULTURE

Inscrire cet ouvrage dans la perspective sociologique et ethnologique des rapports entre *exil* et *deuil de culture* permet ici de poser et de mieux appréhender la problématique anthropologique de nature fondamentalement humaine, sociale et culturelle qui est à la base, non seulement du passage par migration d'une société à une autre et d'une culture à une autre, mais aussi des chocs et des ruptures novatrices, des échecs et des dépassements vécus par des individus. Lesquels, en tant que porteurs tributaires d'une culture d'origine se trouvent soudain violemment projetés dans toutes les péripéties et vicissitudes événementielles de leurs toutes nouvelles trajectoires de génocide et d'exil, fondées sur la tragique dualité exclusive de la mort et de la vie, de la perte et de la reconquête.

Une multitude d'individus et de familles brutalement déracinés et rompus de leur patrie et peuple fondateur, de leur culture d'appartenance et de toute la cohésion sociale initiale de leur communauté ethnique d'origine, jadis forte de son historicité, de son identité collective, de sa territorialité, mais qui se révèlent tous désormais brusquement fragmentés par la violence extrême de l'ethnocide et réduits à l'expression désincarnée d'une foule solitaire, soumise soit à la contrainte radicale et expulsive de l'exil, soit à l'extermination massive et systématique.

Le vécu « post-mortem » de cette tragédie à la fois de génocide et d'ethnocide, et de son impact déstructurant sur la personnalité individuelle et collective, s'érige entre autres, et souvent, comme le foyer assiégeant d'une double tendance contradictoire des dispositions psychologiques et sociales de ses survivants et qui est essentiellement

fonction de la dualité des principes de progression ou de régression dans les conditions réelles, subjectives et objectives de possibilité ou d'impossibilité d'accomplissement d'un véritable travail de *deuil* à la fois *idiosyncrasique* et *culturel*.

D'une part, un tel vécu peut se constituer en lieu d'interdiction, c'est-à-dire un repoussoir total de tout acte remémorial, de tout acte de souvenance expressible de sa propre tragédie. C'est alors le lieu de l'indicible, pouvant enkyster par une mise en gestation insidieuse et latente, le puissant sentiment du retour de la vengeance et de la reconquête mais dont l'inassouvissement peut rendre l'épreuve d'élaboration du *deuil* et du renoncement plus durable, plus douloureux, plus chaotique, plus impossible.

D'autre part, il peut, à l'inverse, devenir le lieu d'enfermement presque mélancolique mais temporaire et passer d'une mémoire introspectivement accaparée par le besoin vital d'une survie reconstructive de soi, au-delà de la tragédie vécue et en dépit de la conscience précaire et ambiguë des multiples pertes et séparations subies. C'est là le lieu d'élaboration privilégié d'un *deuil* prometteur, susceptible de mieux réaffilier et réenraciner, à partir d'un tréfonds structurant de valeurs culturelles significatives, l'épreuve de transcendance de ses propres entraves idiosyncrasiques, pour enfin s'inscrire dans la finalité évolutive d'une véritable transcroissance ontologique du sujet.

L'exil ainsi conçu comme un tel passage catastrophique, à l'instar de toute expérience migratoire par définition, mais dont il constitue la variante chaotique la plus paroxystique, ne peut donc être abstractivement réduit et limité à la simple expression mécanique réifiée d'un mouvement, d'un déplacement *ex nihilo*. Il incorpore en réalité dans son processus global, générateur d'altérités nouvelles et multiformes, toute la valeur ontologique des identités individuelles et collectives d'un peuple fragmenté et déporté.

Un peuple dont la capacité de survie, d'adaptation et de dépassement des différentes formes vécues de bouleversements et de mutations sociologiques réelles ou potentielles, consécutives à des événements de guerre mais surtout de génocide ethnique et d'exil, résiderait essentiellement dans ses forces de capitalisation sociale et culturelle de toute la diversité historique de ses expériences duelles de perte et de reconquête. À ces expériences s'ajoutent toutes les dynamiques de destruction de masse, d'expropriation et réappropriation des objets physiques ou symboliques de l'identité, de déconstruction et de

reconstruction de l'*ethos* et de l'espace collectif des représentations centrées sur la patrie, la culture d'origine mais aussi celle d'accueil.

Mais la violence d'une telle expérience d'arrachement, de chaos et d'expulsion massive, dans son exigence implacable du *deuil culturel* individuel et collectif à accomplir, impose de surcroît la double épreuve de transcendance nécessaire, non seulement de la douleur de l'exil en tant que telle mais aussi de l'exil même de cette douleur vers d'autres destinées et sociétés d'accueil encore inconnues.

1.1.1 Douleur de l'exil et exil de la douleur : le déracinement dans l'absence des adieux

Du latin *exilium*, l'exil signifie l'expulsion de quelqu'un de sa patrie avec défense d'y rentrer.

Variante du bannissement à la déportation, de l'expatriation à la relégation ou à la proscription, l'exil, d'après Staël, est quelquefois, pour les caractères vifs et sensibles, un supplice beaucoup plus cruel que la mort. C'est dans ce sens précis, à travers l'idée de mort, que se révèle une relation étroite entre l'*exil* et le *deuil*.

Du latin *dolus, dolore*, le *deuil* signifie douleur, affliction et perte éprouvée lors de la mort d'un être cher.

À la lumière de ces énoncés étymologiques, l'*exil* et le *deuil* constituent de profonds états de souffrance humaine. Ils s'enracinent communément dans l'avènement de la perte d'un objet ou d'un sujet affectivement intériorisé dont l'épreuve du renoncement définitif, par la distanciation psychologique, émotionnelle nécessaire à cette fin, consiste dans le vécu douloureux de tout le périple de la mort symbolique. La renaissance qui en découle porte toujours des stigmates indélébiles. L'expérience de l'exil vérifie pleinement ce processus. Car en réalité, le *deuil* de la culture d'origine est d'autant plus périlleux que ce que l'épreuve de la perte d'identité est à l'individu.

Dans le cheminement de l'exil, chaque acquisition nouvelle semble toujours correspondre à, voire exiger un certain renoncement. L'exilé naît dans un pays dont il ne cesse, souvent ou toujours, d'y rattacher l'idée de son appartenance et de son identité. Mais il ne cesse aussi d'en mourir, toujours pour tenter de renaître dans un nouvel autre. Autrement dit, partir n'est-ce pas mourir un peu ? Dans la mesure où tout acte de départ implique en soi des ruptures, pertes et séparations douloureuses, son lien avec le sentiment de la mort,

au-delà de ses expressions affectives, réside par ailleurs dans la dissipation, l'effacement mais aussi la fossilisation du sujet dans la représentation, l'imaginaire et la mémoire collective des siens propres, son groupe d'origine, sa famille, ses amis, ses voisins d'hier. C'est ainsi que pour Léon et Rebecca Grinberg (1986) la perte-séparation qu'implique l'acte de partir constitue la métaphore essentielle de la tragique dualité conflictuelle du cycle et des enjeux de vie et de mort :

Un des principaux problèmes de la séparation, disent-ils, a quelque chose à voir avec le fait de vivre et de mourir comme processus en perpétuel mouvement. En résumé, quand la séparation arrive, la possibilité de mort se fait présente et une lutte pour l'éviter commence. Se séparer, c'est mourir dans l'esprit de l'autre, en même temps que porter celui qui est resté « mort » dans notre esprit. La résolution de ce conflit de vie et de mort qui, bien sûr, est menée en accord avec des facteurs psychodynamiques sociaux et individuels, détermine la manière avec laquelle nous réagissons à la séparation. Dans tous les cas, ce que nous cherchons dans cette situation de perte c'est la sécurité qui, dans le contexte, veut dire aussi survie. (p. 204)

En outre, le douloureux sentiment de perte d'identité qui accompagne le double périple réel et imaginaire de cette mort symbolique se trouve souvent dramatisé par l'impossibilité à la fois principielle et factuelle des rituels d'adieu avec les siens propres : parents, amis, voisins d'hier.

Et de ce non-lieu social et culturel des rituels d'adieu et de séparation, où se disloque en même temps l'espoir des *au revoir* et du retour éventuel au pays d'origine, se révèle alors, dans sa turbulence bouleversante, toute la vacuité existentielle du non-sens de la tragédie collective vécue. Celle-là même qui *secrète* en permanence l'angoisse dévorante d'une culpabilité d'exil et de survivance doublement tiraillée d'un côté par la douloureuse mémoire des morts sans funérailles, sans *deuil* collectif, dans l'absence et de l'autre par la force d'échos des appels irrésistibles des vivants, ailleurs dans le pays de destination inconnue. Cette habitation obsédante des morts dans la mémoire de la culpabilité radicalise totalement dans l'immédiat le « drame » d'être vivant qui n'est guère perçu d'emblée comme un miracle, une chance, un bonheur, mais plutôt comme un profond déboire : le désastre objectif et surtout subjectif d'une expérience mortifère de solitude hermétique et d'*agonie primitive* qui enracine dans l'indicible vécu de la tragédie, la perte de la *parole fondatrice* à laquelle vient s'ajouter la pénible condamnation irrévocable de l'acte d'exil qui, par la force de son paradoxe, complète ainsi le triomphe provisoire de l'instinct de vie.

Mais la radicalité d'un tel état de *fractures* révélateur de l'espace critique et étroit qui sépare la vie de la mort, se trouve, en fait, plus gravement prononcée par l'impossible ritualisation collective des pertes subies et des séparations supplémentaires à accepter. Les adieux permettent de convoquer, à cet égard, deux impératifs symboliques d'une grande nécessité psychologique et sociale que sont le *laisser-partir* et le *partir*. Le premier consacre les vœux, prières de paix et de repos de l'âme aux parents et amis morts qu'il faut désormais laisser partir, tandis que le second qui exprime les adieux, y nourrit en même temps l'espoir de se revoir en le médiatisant par la conjuration rituelle des multiples sorts inconnus et imprévisibles qui, comme l'impossibilité éventuelle du retour au pays d'origine, constituent en réalité le pavé quotidien des péripéties trajectorielles de l'aventure exilaire dans sa contrainte fatale de périr ou de partir.

C'est ainsi que les Grinberg (1986) restituent toute la signifiante sociale et culturelle de ce rite protecteur, fondateur du tracé frontalier qui sépare l'absence de la présence, la vie de la mort chez les exilés, dans le même esprit que Sanchez Ferlosio (1983) :

De nos jours, parmi les problèmes issus des luttes fratricides et de la violence qui convulsent de nombreux pays du monde actuel, l'exil est un des plus sérieux, puisqu'il sépare de la vie nationale une partie importante de la population, l'obligeant à s'implanter ailleurs, dans des situations non recherchées et, par là même douloureuses et frustrantes. Déraciné de son foyer et de son milieu, ressentant encore la douleur de la défaite et le déchirement pour ce qui a été perdu, l'exilé est obligé de partir sans presque pouvoir dire adieu à ses parents et amis. Les adieux sont, d'un point de vue rigoureux, un acte rituel qui, selon Sanchez Ferlosio (1983), sert à la « protection de la limite ». Le départ pour un voyage est la limite qui sépare l'état de séparation entre celui qui part et celui qui reste, entre la présence et l'absence. Dans cette limite il se crée subitement l'attente tendue et confiante de « se revoir », liée à la peur de ne pas se « revoir ». Il manque en général aux « exilés » ce rite protecteur des adieux. Dans la majorité des cas, ils doivent partir de manière précipitée et brutale. À toutes leurs angoisses s'ajoute celle provoquée par l'absence d'adieux, si bien qu'ils expérimentent leur départ comme s'ils traversaient la frontière entre le royaume des morts et celui des vivants. Dans leurs vécus profonds, tous les êtres aimés dont ils n'ont pas pu prendre congé et qu'ils craignent de ne plus jamais revoir, se transforment en « morts » dont ils ne peuvent pas se séparer de manière satisfaisante. Et ils ont aussi le sentiment qu'eux-mêmes demeurent comme des « morts » pour les autres. (1986, p. 195-197)

Telles sont les véritables configurations sociologiques et anthropologiques du phénomène du déracinement collectif violent qui, en tant qu'il est inhérent à toute guerre, précipite toutes les conditions

concrètes et abstraites des *fractures d'identité* dans un contexte de déculturation dramatique où l'urgence de la survie et la contrainte tragique du départ annulent le temps des rituels de la séparation. Ce sont ces mêmes conditions qui concrétisent, dans la diversité de leurs formes, la multitude innombrable des ruptures d'identité, des liens sociaux, des pertes et séparations que l'évolution tendancielle des conflits politiques, territoriaux, ethniques ou religieux, prolifère et radicalise constamment à l'échelle mondiale.

1.1.2 Conjoncture mondiale des conflits ethniques : évolution tendancielle et enjeux sociologiques des phénomènes d'exil

L'évolution actuelle de la conjoncture mondiale a mis en scène plus de cent trente millions de migrants dont plus de dix-neuf millions de réfugiés. Les innombrables conflits politiques, territoriaux, ethniques, culturels, ou religieux qui en sont principalement à la base, ne cessent de décomposer et de recomposer autrement les lieux d'appartenance historique et d'identité culturelle originelle. Comme l'explique Gildas Simon (1995) :

De 1950 à 1990, les conflits régionaux ont fait près de 20 millions de victimes dans le monde. Ils sont l'une des causes majeures des migrations forcées, de la fuite pour la survie, des exodes de masse qui affectent les continents. Ces conflits de toute nature (territoriaux, politiques, ethniques) jettent brutalement hors de leurs frontières des centaines de milliers et même parfois des millions d'êtres humains. On ne peut oublier les images insoutenables de ces foules de Libanais, de Kurdes, de Yougoslaves, de Rwandais fuyant la zone des combats, mais il est d'autres populations, d'autres lieux moins médiatisés qui connaissent en silence d'énormes déplacements de population : l'Amérique centrale, l'Afrique occidentale ou le Caucase. L'Afrique qui compte en 1993 plus de 13 millions de réfugiés et de personnes déplacées, est le continent le plus affecté actuellement par ces migrations forcées. Très souvent derrière ces conflits s'est profilée au cours de la période 1945-1990, la rivalité Est-Ouest qui a trouvé là des terrains localisés, donc avec des risques limités de guerre nucléaire, de confrontations idéologiques, politiques et militaires. La fin de ce face à face mondial ouvre, depuis 1990-1991, la voie à l'apaisement, à la recherche de solutions négociées et donc au retour possible des populations dans leur pays natal. Mais d'autres conflits ont surgi avec l'après communisme en Europe orientale et en Asie centrale. (p. 107)

Ainsi de la Bosnie-Herzégovine au Rwanda, de la Tchétchénie au Kurdistan, la poussée brutale des nationalismes radicaux a pour conséquence et résultat manifestes l'amplification croissante du phénomène de l'exil, à travers les déplacements forcés de populations, les massacres, le nettoyage ethnique, etc. C'est là toute l'écologie humaine et

contemporaine du déracinement, de l'exil dont Frédéric Gausson (1993) dit qu'il est une épreuve qui permet de se sauver en abandonnant une partie de soi-même. Il témoigne de la folie des hommes, mais aussi de leur étonnante capacité à survivre aux catastrophes. Cependant, René Kaës (2000) situe le poids, l'impact socioanthropologique de la catastrophe humaine dans la dislocation et la *déconstitution ontologique* même du sujet, de sa société et de sa culture, au-delà de laquelle sa survivance devient souvent l'instance paradoxale du non-lieu des *deuils* impossibles et de sa propre mise en échec par la prégnance de la culpabilité de l'absence et la perte de sa propre justification existentielle dont seul le travail de culture peut aider à resémanter l'insignifiance. C'est dans cette perspective qu'il dit :

La catastrophe, le cataclysme précipite le « radical » de l'existence humaine : dans la catastrophe disparaissent les conditions mêmes qui ont présidé à la constitution du sujet : ces conditions sont celles de l'espace habitable, de l'enracinement, ce sont celles du lieu et des contacts qu'elle implique pour rendre possibles et la continuité du lieu et la continuité du sujet, ce sont celles de la langue et du « trésor des signifiants » [...], ce sont celles des Interdits fondamentaux et des Lois qui constituent, avec les mythes, les monuments psychiques de la culture et de la civilisation [...] On comprend alors ce qui rend l'héritage si violent. Le survivant est l'héritier d'une histoire illicite, car le traumatisme est mis en œuvre et vécu dans le secret, dans le mensonge et l'effacement des traces (la disparition) des « disparus » sans sépulture [...] *Survivre est d'abord l'urgence d'un souci égoïste [...] Ce trou dans la culture et dans la civilisation métonymise le désastre psychique, le trou dans la psyché : elle le fixe.* (p. 184-186)

Cette réalité, dans ses implications humaines, sociales et culturelles, en tant qu'objet d'étude, alimente l'intérêt scientifique d'un espace de réflexion sociologique et ethnologique de plus en plus fécond dans la perspective globale d'une véritable anthropologie de l'exil. La justification fondamentale de la portée anthropologique de cette problématique se trouve bien condensée par le terme même de *déraciné* qui « évoque ce brusque arrachement d'une population à son espace de vie habituel, dans des conditions souvent dramatiques et avec tous les effets destructeurs sur le plan de la personne humaine comme sur celui du fonctionnement de la société » (Gildas Simon, *idem*). L'intensité traumatique de cette expérience de déracinement se différencie des autres formes de migration. Elle suggère dès lors un examen des convergences et des divergences entre exil et migration volontaire.

1.1.3 Exil et migration : convergences et divergences

Mais en fait, cette expérience de déracinement culturel, globalement conçue, n'apparaît nullement comme la caractéristique spécifique ou l'unique apanage de la condition traumatique des réfugiés, notamment de génocide ethnique. De par ses implications en termes de distance situationnelle et spatiotemporelle, de pertes et séparations d'avec la culture et le pays d'origine, elle constitue plutôt une caractéristique commune à toutes les autres formes de migration. Il s'agit communément de la perte de la langue de socialisation initiale, c'est-à-dire la langue maternelle en tant que langue publique de l'ethnie ou du pays d'origine, perte des réseaux socioaffectifs primaux, séparation d'avec la famille d'origine, chocs reliés à la confrontation à un nouveau système social, culturel, politique et juridique entraînant des changements drastiques dans la condition économique, etc. Cependant le trait distinctif majeur qui différencie qualitativement la condition sociale du réfugié de génocide ethnique de celle du migrant volontaire, en dépit de leurs caractéristiques communes, tient essentiellement au fait de l'intensité vécue du potentiel traumatique de la guerre et de sa contrainte exilaire. À cette différence qualitative essentielle s'ajoutent ou se soustraient celles qui sont particulièrement fonction de la variation des modalités migratoires s'opérant collectivement ou individuellement selon les aires géographiques, culturelles, linguistiques, rurales, urbaines, bref, les fondements ou facteurs motivationnels qui, malgré la diversité de leurs processus et configurations trajectoriels, ne peuvent nullement s'avérer exempts et indemnes de l'effet cumulatif du potentiel traumatique inhérent à toute expérience migratoire.

1.1.4 Conception psychoanthropologique de l'expérience migratoire en tant qu'expérience traumatique

Une telle considération théorique repose sur des conclusions empiriques qui suggèrent la perspective originale de concevoir toute expérience migratoire, par définition, comme expérience traumatique. Ainsi envisagée dans la perspective de l'anthropologie psychanalytique, l'expérience migratoire, en tant qu'expérience traumatique, constitue une problématique centrale dans les travaux cliniques de maints chercheurs de l'école d'obédience psychodynamiste dont, en l'occurrence, Léon et Rebecca Grinberg (1986). En retraçant d'abord la notion de *trauma* d'après sa genèse théorique et empirique, depuis les travaux successifs de Sigmund Freud sur les *névroses traumatiques* (1895 et

1896), les *névroses d'accident*, les *névroses de guerre* (1920) et sur l'*angoisse automatique ou catastrophique*, ils démontrent, à la lumière de leurs propres recherches, la mesure dans laquelle toute expérience de migration réunit en soi les conditions psychologiques et sociales de l'intrusion et de l'éclosion d'un événement traumatique, à l'instar de celles révélées par les études freudiennes. Ainsi, précisent-ils que :

Le terme « trauma » provient étymologiquement du grec, et désigne une blessure avec effraction : cette signification n'est pas utilisée dans son sens strict, puisqu'un coup intense, de nature physique ou psychique, même sans effraction, est considéré comme un trauma. En contrepartie, le terme traumatisme est réservé pour désigner les conséquences que subit l'organisme du fait d'une agression résultant d'une violence externe. La psychanalyse a transposé au plan psychique les sens inhérents à ces termes : choc violent et ses conséquences sur la personnalité. (p. 23)

Ce sont, entre autres, les effets ponctuels ou cumulatifs de tels chocs violents, aux conséquences combinées avec d'autres événements supplémentaires de pertes et de séparations, qui constituent la caractéristique majeure et le dénominateur commun des traumatismes inhérents à toute migration :

La migration, justement, – disent-ils – n'est pas une expérience traumatique isolée, qui se manifeste au moment du départ-séparation du lieu d'origine ou de celui d'arrivée à l'endroit nouveau, inconnu, où résiderait l'individu. Elle comprend au contraire, une constellation de facteurs déterminants d'anxiété et de peine. Les situations pourront se manifester cliniquement ou non, dès le début du processus de migration. La réaction de l'individu au moment de l'événement traumatique n'est pas décisive pour déterminer si le fait sera traumatique dans ses conséquences, puisqu'elle dépendra de la personnalité préalable du sujet et de nombreuses circonstances. Il arrive même assez souvent qu'il existe ce qu'on pourrait appeler une « période de latence » variable, entre les faits traumatiques et leurs effets détectables ainsi qu'on peut l'observer souvent, ce que nous avons dénommé deuils différés dans les expériences migratoires. Nous croyons donc que la migration en tant qu'expérience traumatique pourrait entrer dans la catégorie de ce que l'on a aussi appelé traumatisme accumulatif et de « tension », avec des réactions qui ne passent pas pour être toujours bruyantes et apparentes, mais qui ont des effets profonds et durables. Nous croyons que la qualité spécifique de la réaction face à l'expérience traumatique de la migration est le sentiment de détresse. (p. 24-26)

Mais cette détresse n'est en fait que le symptôme éloquent du malaise profond qui affecte l'identité dans son intégrité physique et psychique lorsque le lien social qui fonde son *substrat* et réunit sa condition existentielle culturelle s'effondre brutalement sous le poids des ruptures profondes et multiples provoquées par les événements de guerre et d'exil de masse.

1.1.5 Ethnogenèse et sociogenèse de l'expérience émotionnelle des traumatismes et fractures d'identité : l'effondrement brutal du lien social

Ce sentiment de « détresse » inhérent à l'expérience traumatique de la migration en général, mais en particulier de l'exil de guerre, constitue à la fois le principal mécanisme explicite et le foyer d'écllosion des *fractures d'identité* impliquant, dans sa nécessité, une épreuve de *deuil* plus ardue, surtout si la crise de désorganisation individuelle et collective qui provoque et accentue de façon paroxysmique un tel désarroi a pour cause des événements de guerre aussi tragiques que le génocide ethnique. L'ethnie, en tant que matrice lignagère essentielle à la reproduction des structures fondamentales et des systèmes de filiation de sa société globale, est le premier palier qui assure la sociogenèse de l'identité culturelle comme lieu de socialisation de l'individu par la famille, la langue, le système de parenté bilinéaire (patrilinéaire-matrilinéaire), la capacité de symbolisation, le système de valeurs, de croyances et de relations internes ou externes. Lorsque celle-ci est soudain attaquée et menacée de destruction par des événements de génocide, c'est alors toute la sécurité et la certitude ontologique même de l'individu, son intégrité physique et psychique, son appartenance sociale et culturelle, son système de repères protecteurs et de références symboliques qui s'effondrent radicalement avec le sens de soi et des autres. Telle est la trame essentielle qui fonde la caractéristique sociologique majeure des phénomènes de génocide ou d'ethnocide dont l'une des conséquences ou finalités ultimement visées dans la logique martiale de l'élimination physique et symbolique des individus, de leur système d'appartenance ethnique, de leur identité et culture, a pour entre autres effets de destruction celui de précipiter radicalement et irréversiblement l'effondrement brutal et global du lien social. Lequel lien constitue en fait la véritable source sémantique à la fois génératrice et nourricière du principe symbolique, linguistique, identitaire ontologiquement constitutif de l'homme, de son esprit, de ses sociétés et cultures. En y réitérant la pensée éloquente de Jean Amery disant que l'« on n'est homme que si l'on est d'abord [...] quelqu'un qui appartient à une quelconque communauté sociale définissable », Janine Altounian (2000) restitue la force ontologique du lien social comme étant la condition constitutive même de l'« esprit », selon Amery, mais aussi de la langue. Elle dit que :

S'il n'est pas un ressortissant de la communauté humaine, l'individu n'est plus habité par ce qu'Amery nomme l'« esprit ». Le lien social constitue ainsi la condition même de l'esprit humain et l'aire symbolique qui rend possibles ses moyens d'expression : sa langue. La langue des menacés d'extermination est dévitalisée par un effondrement du rapport à l'autre se manifestant sous trois formes : la perte de toute confiance en l'environnement, la disparition de toute transcendance, l'énucléation de l'intériorité psychique. (p. 117-127)

Mais, par-delà la manifestation synchronique des *fractures identitaires* dans les traumatismes migratoires, l'expérience émotionnelle de ce sentiment de détresse qui semble en découler causalement, leur serait plutôt préexistant et s'opérerait antérieurement, en fonction d'une « loi » de prédisposition s'exprimant par la rencontre d'un type donné de personnalité avec un type donné d'événement et qui, de l'avis des Grinberg, repose :

Originellement sur le modèle du traumatisme de la naissance (O. Rank, 1961) et sur la perte de la mère protectrice. Cela correspondrait aussi à l'expérience de la perte de l'« objet contenant » (Bion, 1970), qui entraîne comme conséquence, la menace, dans des situations extrêmes, de désintégration et de dissolution moi-que, avec perte des limites du moi. Ce risque est perçu avec plus d'intensité, lorsque dans l'enfance on a subi des situations importantes de carence et de séparation, avec pour conséquence un vécu d'angoisse et de détresse. (*Idem*)

Les conditions extrêmes idéologiquement et structurellement conçues et réalisées pour systématiser jusqu'à leurs limites inédites des techniques « scientifiques » multiformes de destruction de la personnalité humaine, résident principalement dans la vocation première et ultime de l'expérience bouleversante de la répression concentrationnaire.

1.1.6 Exil et expérience concentrationnaire : la construction sociale du *pathos* de la survivance

À la lumière de cette réflexion féconde qui éclaire toute l'intelligibilité psychoanthropologique du mécanisme des *fractures d'identité* et du *travail de deuil* au double niveau idiosyncrasique et culturel, cette problématique générale de la migration mais surtout celle particulière de l'exil de génocide ethnique, dans sa dynamique transitionnelle de masse, apparaît comme le principal *substrat* sociologique d'ordre événementiel et contextuel sous-jacent à ces multiples épreuves critiques de la survie humaine qui gravitent en permanence autour de la dualité de ses enjeux de vie et de mort. Dans un tel contexte, en général, la déportation collective des victimes et leur contention massive dans des univers concentrationnaires radicalement inspirés des

doctrines et programmes nazis qui inaugurèrent l'expérience de l'Holocauste, notamment dans ses techniques et méthodes « scientifiques » d'anéantissement systématique de la personnalité humaine et de toute sa diversité identitaire, constituent les « rituels » initiatiques, les préalables mêmes de l'acte d'exil proprement dit.

Dès lors, cette incrustation violente et méthodique du trauma par la torture dans la personnalité individuelle et collective des exilés de guerre en situation concentrationnaire a pour finalité immédiate, non seulement d'en radicaliser le déséquilibre permanent mais surtout d'y générer le trouble généralement irréversible dont la trilogie à la fois invasive et assiégeante de son *pathos* afflige indéfiniment tout au long et bien au-delà même de l'expérience tragique du camp de la mort, aussi bien leur intégrité physique et psychique que l'intégralité de leurs liens sociaux. Cette morbidité trilogique du physique, du psychique et du social constitue de nos jours l'une des entités nosologiques les plus culminantes d'une psychopathologie de la *survivance* dans l'exil de guerre, de son épreuve vitale et critique du *deuil idiosyncrasique et culturel* dont le syndrome saillant demeure le même que celui avéré par l'expérience concentrationnaire des exilés rescapés des camps de la mort nazis. Et, par-delà même cette altération *narcissique* profonde et irréversible du rapport à soi, sous l'effet prémédité de ces techniques concentrationnaires d'anéantissement de la personnalité, c'est toute la production et la consécration consciente d'une sociopathie du lien d'altérité qui y demeurent l'enjeu et le résultat ultime. Autrement dit, il s'agit d'un effondrement planifié du lien social et de toute conscience possible d'altérité dont le mécanisme de dépersonnalisation préalable procède intrinsèquement de la dépossession par énucléation violente et radicale de toute intériorité psychique du sujet et qui fonde dans l'esprit des Grinberg (1986) l'impossibilité relationnelle de toute intégration culturelle véritable des *survivants* d'une telle expérience dans leur nouvelle société d'accueil :

Bon nombre d'entre eux, disent-ils, peut souffrir du « syndrome du survivant » que nous avons étudié chez les prisonniers des camps de concentration nazis qui purent en réchapper, alors que leurs parents et amis furent torturés et exterminés dans les chambres à gaz. De la même façon, les exilés peuvent se sentir écrasés par la culpabilité qu'ils expérimentent face aux compagnons qu'ils ont vu tomber à leur côté ou dont ils ont entendu les cris atroces depuis les cellules voisines. Cet état d'âme, c'est un domaine fertile pour le scepticisme, la désillusion quand ce n'est pas le désespoir. Les survivants ne pourront donc pas bien s'intégrer à ceux qui les accueillent sauf lorsqu'ils auront surmonté du moins partiellement, ce qui est vécu comme une « culpabilité de vivre », et lorsqu'ils auront récupéré, du

moins partiellement, la confiance de base dans l'être humain. Les exilés sont obligés de vivre loin de leur pays, ils ont été forcés de l'abandonner pour des raisons politiques ou idéologiques, ou ils ont dû fuir pour assurer leur survie. Ils se trouvent par conséquent dans l'impossibilité de revenir dans leur patrie, tant que les causes ayant déterminé leur éloignement persistent. Ce sont les aspects spécifiques de l'exil qui marquent une différence fondamentale dans les vicissitudes et l'évolution du processus migratoire : l'obligation de partir et l'impossibilité du retour. (p. 185-197)

Cette réflexion élucide clairement les limites paroxystiques que peut atteindre la terreur extrême du type de l'Holocauste nazi dans les guerres de génocide ethnique où, en règle générale, les phénomènes d'extermination collective et les expériences concentrationnaires de masse constituent le premier palier fatal d'un « rite » de passage, l'antichambre du jeu de la mort et de la vie desquels dépend la possible survie par l'acte d'exil. En effet, dans la violence de masse qu'elle traduit, cette problématique particulière de l'exil de guerre ou de génocide ethnique renferme et révèle en même temps l'envergure tragique des profonds bouleversements sociologiques et anthropologiques qui procèdent de viols collectifs, de déportations de masse, de dislocations familiales, de phénomènes de purification ethnique, « raciale », religieuse et linguistique. À toute cette panoplie d'événements chaotiques et destructurants, vient s'ajouter une multitude de chocs culturels profonds et marquants, de détresse psychologique et sociale extrême, de changements brusques et dramatiques *viscéralement* vécus par les exilés bosniaques, dans le tréfonds même de leur personnalité individuelle et collective, et exacerbés par l'expression et la perception globale des différences culturelles les séparant des nouveaux lieux encore inconnus de leur destination.

Violamment arrachés de leur terreau natal, hommes, femmes et enfants, initialement structurés par une culture et une identité collective d'origine, sont désormais l'objet d'une nouvelle expérience traumatique d'exil, emportant leur mémoire comme unique vestige de l'héritage culturel et historique qui leur est laissé. Ils sont, en outre, constamment confrontés à l'épreuve perpétuelle, non seulement de renoncement aux multiples pertes et séparations vécues, mais aussi à de nouvelles ruptures à la fois intergénérationnelles et généalogiques, entraînant dans la durée diachronique de nouvelles divergences familiales, sociales et culturelles, une nouvelle diversification éventuellement génératrice d'une nouvelle ethnie dans une nouvelle autre société.

C'est ce type d'exil de génocide ethnique qui, par l'ensemble de ses événements catastrophiques, de sa terreur de masse, de ses camps de la mort, de ses univers concentrationnaires, des multiples pertes et séparations douloureuses, des mouvements de dislocation socio-structurale et culturelle, de déportations collectives, de dispersion spatiotemporelle avec leurs effets de divergence et de diversification ethnique qu'il implique dans la longue durée, configure et réactualise toute l'historicité et la portée sociologique et anthropologique de la notion de « diaspora » telle qu'elle apparaît dans les termes mêmes de Morfaux (1980).

Du grec « diaspeirein » signifiant répandre en dispersant, diaspora désigne :

- sur le plan historique : « la dispersion des Juifs, à partir du IX^e siècle av. J.-C., en dehors de la Palestine, dans diverses régions de l'Orient » ;
- sur le plan sociologique et anthropologique, il consiste dans la « dispersion d'individus appartenant à une "race" ou à une nation loin de leur pays d'origine ». (p. 83)

Il en fut ainsi des déportations et des exterminations massives de millions d'Africains et de Juifs dans l'histoire, et dont les justifications idéologiques racistes, procédant avant tout par la profanation et la péjoration collective de ladite identité « raciale » de ces peuples, n'avaient d'autre finalité instrumentale que la réalisation tragique d'un idéal impossible aussi controversé que la *suprématie totalitaire*.

1.1.7 Dialectique des expressions idiosyncrasiques et culturelles des fractures identitaires et du travail de deuil dans la phase d'intégration

Mais au-delà de cette diversité variant de l'une ou l'autre de ses configurations historiques ou contemporaines, l'exil de génocide ethnique, à la différence des autres formes de migration, et en tant qu'expérience traumatique d'un grand effet de fractures et de césures dans la conformation physique et psychique de la personnalité individuelle et collective de ses survivants en situation de détresse des pertes et séparations vécues, impose l'exigence impérative d'un travail de *deuil culturel* et *idiosyncrasique* à accomplir dans une perspective de reconstruction. Cependant, dans le processus critique d'une telle épreuve d'élaboration qui se trouve souvent exacerbée par tout le

stress d'acculturation et d'intégration dans la nouvelle société d'accueil, le niveau culturel n'est distinctible du niveau *idiosyncrasique* qu'en théorie. Dans la mesure où la culture, de par sa pluralité globale, est la matrice sociosymbolique constitutive de toute singularité idiosyncrasique du sujet, ce dernier, dans sa particularité propre, apparaît donc comme le mode individuel *synchronique* de l'expression ontologique spécifique et différentielle du collectif socioculturel qui demeure *diachronique*.

Un tel rapport dont la portée dialectique lui permet d'être envisagé autrement dans sa perspective inverse, outre qu'il traduit néanmoins la prééminence sociologique et historique de la culture sur l'idiosyncrasie, illustre et s'inscrit dans la pertinence théorique générale du principe selon lequel le *diachronique* (la société, la culture, l'ethnie, etc.) se reproduit et se renouvelle, toujours par le *synchronique* (l'individu) qui ne se reproduit pas, du fait de son état d'unicité et de finitude. Ceci, en dépit de l'existence d'un phénomène de similitude interindividuelle. Ce sont là quelques considérations, du moins strictement théoriques, sur la problématique générale du *travail de deuil* qui demeure, dans sa nécessité et dans son essence, éminemment culturel en raison du fait qu'il consiste, par définition, dans la déconstruction et la reconstruction progressive d'un ensemble de systèmes de valeurs appropriés ou inappropriés. Ce travail de deuil repose sur l'exigence du sens nouveau à quintessencier pour mieux le prodiguer ultimement à une identité déjà fracturée par la perte de signifiante ontologique du rapport à soi-même, à sa propre culture et à celle de l'autre, de la société d'accueil et d'intégration.

Ce *travail de deuil culturel* s'opère alors pour identifier les pertes, redéfinir leur sens positif par la réappropriation des valeurs pertinentes projetées par la culture d'origine en vue de réinvestir finalement sa capacité de dépassement et de conservation dans le présent et le futur. Mais cette épreuve de deuil est souvent différée jusqu'en terre d'accueil, pour attendre de s'accomplir dans l'espace nouveau d'intégration socioculturelle de l'exilé.

1.1.8 Fractures d'identité, travail de deuil et nécessité d'un espace potentiel d'intégration

L'expérience fondamentale qui sous-tend l'émergence des traumatismes migratoires n'est autre que celle de la perte-séparation et qui

est variable selon l'histoire individuelle et collective des sujets et des groupes en contexte d'exil de guerre mais, surtout en fonction de leur capacité respective de resémantisation de leur condition critique dans le nouveau, le présent, à partir de leur vécu positif ou négatif de l'ancien, du passé. Pour ce faire, il requiert vitalemment du migrant ou de l'exilé, la création d'un « espace potentiel » qui se justifie, dans sa nécessité, par l'éclosion et la persistance ou non d'un état de crise qui, dans les termes de R. Tom (1976) repris par les Grinberg (1986), consiste ici en « une perturbation temporaire des mécanismes de régulation d'un ou de plusieurs individus » (*idem*, p. 27). La création ou l'utilisation d'un tel « espace potentiel », qu'à lui seul l'héritage culturel du migrant ne suffit à constituer, est, selon ces auteurs, « subordonnée à la formation d'un « espace entre deux », entre le moi et le non-moi, entre « l'intérieur » (groupe d'appartenance) et « l'extérieur » (groupe de réception), entre le passé et le futur » (*idem*).

Au regard de cette trajectoire, ils affirment que :

L'immigrant a besoin d'un « espace potentiel » qui lui serve de « lieu de transition » et de « temps de transition », entre le pays-objet maternel et le nouveau monde extérieur [...] Si la création de cet « espace potentiel » échoue, il se produit une rupture dans la relation de continuité entre l'entourage et le self [...] Un immigrant qui se retrouve déprimé, avec pour conséquence la perte prolongée d'objets en qui il puisse avoir confiance dans son entourage, souffre aussi d'une diminution de sa capacité créative. La possibilité de récupérer ses capacités créatives dépendra de son habileté à élaborer cet isolement et à le surmonter. En résumé, nous dirons que la migration est une expérience potentiellement traumatique, caractérisée par une série d'événements traumatiques partiels et qui configure, en même temps, une situation de crise. Cette crise peut, d'autre part, avoir été le facteur déclenchant de la décision d'émigrer ou bien la conséquence de la migration.

Si le Moi de l'émigrant, de par sa prédisposition ou de par les conditions de sa migration, est trop sévèrement malmené par l'expérience traumatique ou la crise qu'il a vécue ou en train de vivre, il lui en coûtera de se remettre de l'état de désorganisation auquel il a été confronté et il souffrira de différentes formes de la pathologie psychique ou physique. Au contraire, s'il dispose d'une capacité d'élaboration suffisante, non seulement il surmontera la crise, mais de plus, cette crise prendra une qualité de renaissance avec un accroissement de son potentiel créatif. (1986, p. 27-29)

Cependant, une telle capacité n'est pas juste fonction de la seule détermination subjective du volontarisme personnel du sujet. Elle dépend plus largement de l'état objectif des nouveaux contextes sociétaux d'accueil et d'intégration.

1.1.9 Fractures d'identité, travail de deuil et nouvelles sociétés d'accueil

Le contexte sociologique critique qui couve l'élaboration du travail de deuil est celui des sociétés d'accueil. La confrontation et l'interaction avec leurs membres et leurs institutions, au-delà et sous l'effet des premiers traumatismes fondamentaux dus aux actes de déracinement brutal et violent par le génocide ethnique, de déportation par l'expérience concentrationnaire et par l'exil, renferme de multiples autres chocs et obstacles culturels secondaires d'une portée cumulative déclenchant l'impact du vécu antérieur des sujets. Ces chocs et barrières culturels, à la fois d'ordre linguistique, religieux mais aussi « racial » et institutionnel, sont d'autant plus complexes et manifestes au niveau des politiques d'immigration, des structures sociales et administratives des pays d'accueil que les perceptions et les représentations collectives de leurs populations s'expriment d'une façon parfois nuancée ou, à l'inverse, radicale par des attitudes d'exclusion raciste qui, d'une manière ou d'une autre, influent considérablement sur l'ensemble du processus d'adaptation de ce type de réfugiés dans leurs nouvelles sociétés d'accueil.

En outre, l'ensemble de ces chocs secondaires, de par l'influence néfaste qu'ils exercent sur l'exacerbation profonde d'un état de détresse déjà avéré par les traumatismes de génocide et d'exil, a pour résultat ultime, non seulement d'induire des changements dramatiques dans la perception de soi et des autres, mais aussi d'aggraver l'acuité des incertitudes existentielles d'ordre identitaire, susceptibles de se convertir en un phénomène progressif dit de *viscéralisation* ou de *somatisation* de l'angoisse traumatique, se traduisant ainsi par des problèmes de santé psychosomatiques. Mais ces troubles, dans leur approche compréhensive et existentielle, ne sont, quant au fond, que les épiphénomènes d'une perturbation plus profonde de l'intégrité physique et psychique des individus, de leur identité individuelle et collective dont la dignité humaine a été radicalement confisquée et affligée par tout le processus de victimisation et de déshumanisation extrême qu'ils ont subi de leurs agresseurs. Et le mécanisme sociopathique qui concrétise, à sa base, tout ce processus désorganisateur de la personnalité et des problèmes de son appréhension trouve sa pleine intelligibilité anthropologique existentielle dans la célèbre pensée de Jean-Paul Sartre, en avant-propos de *Raison et Violence* de Ronald D. Laing et David G. Cooper (1971) et qui dit :

Je pense comme vous qu'on ne peut comprendre les troubles psychiques du dehors, à partir du déterminisme positiviste, ni les reconstruire par une combinaison de concepts qui restent extérieurs à la maladie vécue. Je crois aussi qu'on ne peut étudier, ni guérir une névrose sans un respect originel de la personne du patient, sans un effort constant pour saisir la situation de base et pour la revivre, sans une démarche pour retrouver la réponse de la personne à cette situation – et je tiens – comme vous, je crois, la maladie mentale comme l'issue que le libre organisme, dans son unité totale, invente pour pouvoir vivre une situation (humainement) invivable. (p. 5)

C'est à la lumière de tous ces enjeux vitaux des trajectoires d'intégration et de leur capacité de mise en scène de chocs culturels et de forces d'acculturation multiples et imprévisibles qui sont d'une profonde tonalité d'affliction subjective et traumatique dans le travail de deuil culturel et de son jeu d'équilibre ou de déséquilibre fatal, que se sépare du périple de la mort symbolique l'épreuve de la renaissance sociale. C'est encore à la lumière de tous ces facteurs qualitativement distinctifs que l'expérience d'exil des réfugiés de guerre et de conflits ethniques, dans leur expression la plus extrême des situations de génocide et de nettoyage ethnique, ne peut être confondue avec celle des immigrants volontaires qui ont pensé, décidé, préparé leur migration, le plus souvent pour réaliser des projets personnels, professionnels, économiques, etc., en dépit des traumatismes communément inhérents à toute expérience de migration.

Par ailleurs, la complexification sociologique croissante d'ordre structuro-fonctionnaliste des formes d'institutionnalisation politique et administrative des phénomènes migratoires, dans la plupart des principaux pays d'accueil, s'opère essentiellement sur la base de critères d'intérêt utilitariste qui ont davantage pour finalité économique celle de capitaliser leur mise en performance productive, essentiellement en fonction de rigoureuses bases de leur sélection d'après des indices sociodémographiques, professionnels, culturels, linguistiques et ethniques pertinents quant à leurs objectifs stratégiques. Dans une telle mesure, malgré les distinctions typologiques établies dans la catégorisation officielle des différents profils sociodémographiques d'immigrants et l'attribution consécutive de leurs positions statutaires respectives qui conditionnent de façon décisive l'ensemble de leur processus d'intégration en société d'accueil, la dimension humaine qualitative de leurs trajectoires traumatiques s'en trouve soit rarement prise en compte, soit simplement subordonnée à ces desseins politiques et économiques prioritaires.

C'est aussi dans cette perspective qu'il importe, au-delà des différenciations statutaires politiquement établies dans la catégorisation et la classification des différentes sortes d'immigrants et de réfugiés, de restaurer une prise en charge collective de la dimension subjective souvent éludée des traumatismes communs qui fondent la convergence expérientielle de la migration et de l'exil. Car, parfois ou même toujours contrairement aux convictions matérialistes masloviennes dominantes dans le sens commun des sociétés d'accueil où la quête d'une stabilité économique par une insertion professionnelle quelconque constituerait le primat de toute intégration dite *fonctionnelle*, c'est surtout la réparation préalable d'un état subjectif et objectif de désorganisation psychologique, relationnelle et sociale de la personne provisoirement annulée de toute aptitude ou habileté par le deuil aigu des traumatismes, pertes et séparations vécus, qui devient au fond la condition *sine qua non* de toute adaptation globale. À ce titre, Janine Altounian (2000) réitère avec force la nécessité d'une compréhension préalable de toute la portée subjective et affective du chaos sous-jacent qui configure une telle inaptitude plus particulièrement chez les survivants en contexte de diaspora :

Il faudrait toujours rappeler que ce qui crée le chaos chez le survivant transplanté en diaspora, c'est la conjonction des effets, de mémoire de la déportation et la fragilité psychique subséquente qui le rend inapte à affronter au mieux son lieu de survie, l'Occident et sa culture, sans s'y dissoudre. La toxicité des souvenirs, amplifiés par la détresse de la dispersion, l'handicape dans l'élaboration d'une nouvelle position du moi, héritier des ancêtres, mais aussi en relation d'échange et de conflit avec son Autre d'ici. La catastrophe se manifeste en effet à un double niveau : l'attaque du monde externe et la mise en échec de la capacité à intégrer un monde interne en miettes. (p. 115)

C'est, entre autres, par l'effort collectif de compréhension et de prise en charge adéquate des conséquences variables des phénomènes migratoires sur les processus d'intégration que la contribution sociale, économique et culturelle des migrants et des exilés en sociétés d'accueil, par-delà leur reconstruction identitaire, pourrait réellement s'avérer optimale.

1.1.10 Brève esquisse typologique des phénomènes migratoires et leur incidence variable sur les fractures d'identité, le deuil culturel et les processus d'intégration

À travers toute la variété des approches typologiques relatives à la diversité des phénomènes migratoires, il importe de proposer ici une

brève esquisse générale de leurs formes macrosociologiques se résumant à trois types principaux. Il ne s'agit guère ici d'une esquisse typologique des phénomènes migratoires qui découlent des catastrophes naturelles (séisme, volcan, etc.) mais essentiellement de ceux dont les causes émanantes sont de nature exclusivement sociologique.

- **La migration dite volontaire** : elle concerne le migrant qui, pour diverses raisons, entre autres économiques, sociales ou professionnelles, envisage un nouveau pays d'accueil pour s'y installer, y vivre et réaliser ses aspirations. Ce type englobe toutes les formes de migrations intérieures, saisonnières, l'exode rural, les migrations internationales ou intercontinentales, etc.
- **L'exil permanent dit de type nomadique** : comme mode de vie culturel multimillénaire, il a trait à des peuples en constante mobilité qui, face à la menace sédentarisante de l'urbanisation accélérée, à l'invasion moderniste de l'économie de marché et de l'aménagement forcené des territoires, recherchent perpétuellement de nouveaux sites socioécologiques pour la préservation de leur mode de vie traditionnel et la conservation de leur propre univers culturel. Dans des sociétés de ce type, indépendamment des menaces de la modernité, le principe de mobilité y est si culturellement codifié qu'il constitue la base structurelle sur laquelle repose toute l'organisation sociale.
- **La migration dite involontaire ou forcée, l'exil** : à l'instar du type précédent qui est motivé par des facteurs historiques, culturels et environnementaux procédant d'une certaine pression expulsive, l'exil, par définition, est toujours involontaire et forcé. Ce type précis d'exil, qui est ici l'objet de notre propos, est celui qui vérifie les différentes définitions étymologiques énoncées ci-dessus. Il couvre, en particulier, tant l'ensemble des réfugiés de guerre que des exilés au sens de la convention de Genève (1951) et du protocole de New York (1967), à savoir : toute personne craignant avec raison d'être persécutée du fait de sa race, de sa religion, de sa nationalité, de ses opinions politiques ou de son appartenance à un groupe social, et qui ne peut, ni ne veut retourner dans son pays d'origine ou de résidence habituelle.

C'est à leur niveau que l'épreuve douloureuse de l'exil et du phénomène du deuil semble sévir de façon plus marquante que tous les autres types précédemment énoncés. L'exilé, le migrant involontaire,

à l'instar du réfugié de guerre, de génocide, dans ce sens, est celui qui, par son parcours existentiel, vit et potentialise plus que tout autre migrant volontaire l'expérience traumatique de la perte, sous toutes ses différentes formes, mais aussi la souffrance profonde de cette perte irréversible dont le deuil constitue à la fois la mémoire obsessionnelle et le mécanisme subliminal du besoin vital de l'oubli.

Marqué par la perte de la patrie, perte de la famille, perte des êtres connus et aimés, l'exilé est le témoin vivant des massacres, viols, tortures, réclusions concentrationnaires, déplacements forcés de populations et séparations brutales de familles entières. Dans le vécu de ses lieux de passage, il subit la remise en cause brutale des certitudes de son identité, de sa conscience d'appartenance à une société et à une culture d'origine. Dans ces mêmes lieux de parcours et de rencontre avec l'inconnu, il vit une désocialisation profonde, entamée par l'étrangeté de sa façon d'être et de faire, puis une resocialisation progressive qui s'opère à partir de l'ouverture de nouveaux espaces d'intégration et d'adaptation socioculturelle.

Mais cette esquisse typologique qui n'a qu'une valeur indicative et qui n'est guère exhaustive implique aussi des distinctions entre réfugiés au sein même de leur catégorie propre. Outre les réfugiés de catastrophes naturelles, qui malgré l'importance variable de leur condition de sinistre, ne sont pas ici du propos, les distinctions classificatoires peuvent s'appliquer à d'autres composantes de cette même catégorie.

- **Les réfugiés dits politiques** : du fait de son épithète « politique », cette composante est si vaste et générale qu'elle peut inclure tous les réfugiés dont l'exil relève de tous les motifs possibles à l'exception des sinistrés naturels et de ceux qui fuient leur pays d'origine en raison de leur condamnation pour de graves crimes dits de droit commun. Cette composante comprend donc :
- **Les réfugiés politiques d'opinion** : regroupant divers activistes, écrivains, individus indépendants ou appartenant, en tant que membres, à des organisations sociales, politiques syndicales, ou à des sectes, bref à une idéologie jugée subversive et dont la proscription légale leur aliène le conflit, les poursuites et exactions policières de leur État contre leur sécurité civile, personnelle et familiale, etc.
- **Les réfugiés de guerre** : ils peuvent être de plusieurs ordres.

- **Les réfugiés d'une guerre** opposant un pays, un État à un autre pays ou État pour des problèmes politiques, économiques ou territoriaux.
- **Les réfugiés d'une guerre** civile d'insurrection massive ou armée ou de révolution sociale de la population d'un pays contre son régime ou gouvernement. Cette variante intègre celle des réfugiés politiques d'opinion mais la dépasse par l'étendue sociologique de son état de conflit global.
- **Les réfugiés d'une guerre** civile confrontant des factions rivales d'une même population dans un même pays, dans un contexte de crise politique ou d'absence de gouvernement en place, avec ses diverses luttes de clivages pour le pouvoir.
- **Les réfugiés dits de conflits ou de génocides ethniques**: la distinction plus significative à faire de cette forme, outre qu'elle reflète les caractéristiques sociologiques précises de l'objet de cette étude et susceptibles de recouper en toute similitude d'autres variantes précédemment décrites, tient de l'importance particulière de la différence qualitative de ses configurations événementielles et de son projet sous-jacent.

Dans son avènement, cette forme d'exil de guerre s'opère souvent sur la base politique ou idéologique d'un nationalisme extrême d'homogénéisation ethnique ou « raciale » et qui a pour but et cible d'éradiquer physiquement et symboliquement toutes les catégories biologiques et culturelles de l'identité collective d'une autre ethnie très souvent voisine et avec laquelle des métissages de tous ordres ont eu et ont encore lieu. Une telle éradication n'épargne aucune sphère et emprunte à l'Holocauste nazie toutes les formes expérimentales de l'extermination systématique et de la purification ethnique, « raciale », linguistique, religieuse : c'est l'*ethnocide*.

En outre, du fait du caractère tout à fait objectif et indépendant du système d'affiliation et d'appartenance première d'un groupe et de ses membres, au-delà de leur volonté individuelle, à une « race », une ethnie, une langue et une religion d'origine, à la différence de l'adhésion à un mouvement ou à une organisation contestataire, on peut, dès lors, présumer la dérive paroxystique de violence, de terreur et d'escalades de vengeance au nom du sang, que peut provoquer l'instrumentation politique, idéologique, économique et militaire de ces catégories identitaires collectives, d'ordre biologique et culturel.

Dans ce type précis de réfugiés de génocide ethnique, le processus de victimisation est poussé jusqu'au seuil ultime de la fracture et de la perte totale d'identité. Au-delà de ce processus, tous les liens et repères fondateurs qui agrégeaient, dans leur unité et leur diversité globale, l'identité nationale, culturelle et religieuse, l'identité personnelle et l'appartenance territoriale, à partir même de l'identité ethnique, périssent soudain dans la négation violente, la profanation, la délation et les massacres perpétrés, presque à l'unanimité, par les amis et voisins d'hier, membres d'une ethnie différente mais proche cousine de l'autre et qui se « métamorphosent » brusquement, en changeant de masque, pour s'ériger en ennemis et agresseurs meurtriers d'aujourd'hui. Le phénomène du génocide ethnique qui se situe au centre d'un tel contexte suggère ici une réflexion et une mise en question critiques de ses fondements idéologiques d'ordre raciste.

1.2 PROCESSUS DE « RACIALISATION » DES CULTURES. LES FONDEMENTS IDÉOLOGIQUES DES GÉNOCIDES ETHNIQUES ET DES PHÉNOMÈNES D'EXIL DE MASSE : IMPLICATIONS SUR LES FRACTURES D'IDENTITÉ ET LE DEUIL CULTUREL

De surcroît, toute cette mouvance macabre atteint toujours son dessein initialement fixé : le point de rupture irréversible rendant ainsi inimaginable toute restauration possible d'une paix durable entre deux ou plusieurs ethnies voisines qui ont certes divergé mais qui étaient de la même souche historique, culturelle et biologique, surtout lorsqu'une telle tragédie est d'abord inscrite comme projet et *a priori* consciemment enracinée dans une idéologie d'exaltation ultranationaliste et de purification ethnique. Laquelle, dans sa vocation première, pour justifier la haine et le meurtre collectif de l'autre, élabore alors une vision hétérophobique collective comme condition nécessaire et suffisante du processus de défiguration, de caricaturation et de péjoration systématique qui aboutit en définitive à la « racialisation » de toutes les composantes identitaires collectives de sa culture : son appartenance religieuse, son ethnie, son histoire, sa langue, ses traditions et mœurs, voire sa conformation physique et psychique. Cette tendance, dans la conception essentialiste, constitue le mécanisme usuel de corrélation et de subordination de la « nature » des traits culturels et des dispositions psychologiques individuelles ou collectives au « déterminisme » des apparences biologiques d'ordre phénotypique.

En fait, dès son émergence, le modèle de la *construction* typologique taxonomiste des « races » humaines et de leur hiérarchisation évolutionniste, d'après Carl Von Linné (1707-1778), selon le principe dit de la *nomenclature binomiale*, connut une grande consécration « scientifique ». Il devint le paradigme le plus dominant qui institua l'un des actes idéologiques les plus décisifs de la volonté de transgression et de rupture, de perversion et de fragmentation conceptuelle et théorico-empirique jamais auparavant opérée sur la véritable histoire monogénique de l'humanité, son anthropogenèse. Celle du principe monogénique fondateur de la même et unique origine commune qui, par la permanence de sa loi d'interfécondité, structure concrètement toute l'unité génétique et la diversité phénotypique de la phylogenèse du genre humain.

Cette diversité phénotypique à son tour n'est en vérité que l'ensemble des réponses et caractéristiques adaptatives avérées par la durée diachronique de l'influence différentielle des interactions spécifiques entre populations biogéographiques et niches écologiques. Et c'est la culture humaine, en conjuguant et orientant socialement leurs formes et tendances endogènes ou exogènes de conservation et de reproduction biologique, qui assure, par ce biais même, leur configuration tendancielle vers l'homogénéité, le monomorphisme ou l'hétérogénéité, le polymorphisme qui, d'ailleurs, finit toujours par prévaloir sur le premier. C'est dans ce principe même que réside toute la preuve scientifiquement établie de l'inexistence biologique de « races » au palier humain contrairement à toutes les conceptions idéologiques illusoire qui tentent désespérément encore de les créer, de les *construire* théoriquement et empiriquement à partir du simple constat superficiel des variations phénotypiques apparentes en les réduisant hâtivement par déduction à l'hypothèse fictive d'une origine prétendument polygénique. Laquelle fut ultimement invalidée par les découvertes paléanthropologiques et hémotypologiques contemporaines qui ont révélé une fois pour toutes, non seulement la nature exclusivement idéologique de la notion de « race » et des multiples finalités instrumentales qui lui sont attribuées, mais aussi les modes particuliers de sa transposition, en tant qu'affect collectif, du palier social de ses représentations au palier biologique des tentatives de sa *construction* empirique. Or c'est dans cette dernière perspective de « racialisation » de la diversité phénotypique que s'inscrit toute l'œuvre taxonomique de Linné. Telle que nous l'avons étayée dans notre cadre théorique, celle-ci exerça une influence décisive sur l'évolution de toutes les notions

connexes, notamment celles d'*ethnie* et de *tribu*. C'est sous l'effet des multiples dépouillements et déplacements sémantiques dont elles furent l'objet que ces notions finirent par perdre leur sens historique et culturel pour n'exprimer que la résonance idéologique de cette même charge raciale.

Comme celle de *tribu*, la notion d'*ethnie* équivalait à celle de *nation* dans son étymologie initiale. Mais dans cette mouvance d'éclatements de sens et de dissociations terminologiques, l'une des ruptures conceptuelles les plus majeures, intervenue dans l'évolution théorique de ces notions et des implications d'hégémonie coloniale que prône leur traitement idéologique dans la justification politico-économique et militaire d'une volonté de suprématie, fut celle opérée par Vacher de Lapouge (1896).

Pour cliver et opposer radicalement leur sens, les notions de *tribu* et d'*ethnie* furent arbitrairement dégradées et reléguées aux plus bas des paliers évolutifs de l'échelle hiérarchique des « races » humaines, constituées de peuples dits « dépourvus d'histoire », tandis que celle de *nation* se vit valorisée et hissée au sommet des « attributs » conférés aux peuples dits doués d'« histoire » et de « pouvoir » de conquête coloniale.

L'impact global d'une telle conception idéologique et de son principe dichotomiste sur la postérité, comme nous l'avons montré dans notre cadre théorique, fut grandiose. Et l'on verra la tragédie qui habitait déjà la question nationale se déployer dans toute son envergure autour de la construction coloniale à l'échelle planétaire d'un modèle unique d'État-nation qui sanctionnerait par ses impératifs économiques, politiques, technologiques et militaires la consécration de la « suprématie » d'une « race » sur une autre dans la hiérarchisation globale des formes et des rapports intersociétaux, en continuité des principes de la pensée linnéenne. Cette tragédie en question est encore avérée par toute la violence historique, consubstantielle de ce processus marqué de campagnes d'extermination physique et culturelle : les génocides et ethnocides de peuples entiers fatalement confinés et condamnés d'avance par l'épithète infamante de « sauvages ». C'est ainsi que s'inaugura dès lors dans l'ampleur macabre de ses fonts baptismaux toute la nouvelle école du génocide fondée par ses adeptes et préceptes idéologiques dans le culte aveuglant de la « race » et des justifications théoriques et empiriques de sa volonté de suprématie qui culmina, comme on le sait, avec l'horreur nazie.

Or, du monomorphisme au polymorphisme, de l'homogénéité à l'hétérogénéité, de l'unité à la diversité du genre humain à travers ses cultures et ses sociétés, son histoire et sa géographie, les tentatives vaines et désespérées de construction et de promotion de la « race » à partir des arguments et postulats d'un manichéisme génétique (bon ou mauvais, favorable ou défavorable, supérieur ou inférieur) furent et demeurent nombreuses. Si elles persistent encore malgré les preuves faites de l'inexistence biologique de la « race » et donc de l'obsolescence de son idéologie et de ses diverses théories, c'est bien parce qu'elles exercent une fonction d'exclusion économique, politique, sociale, culturelle dont la rationalité instrumentale répond à des finalités utilitaristes et sélectives d'envergure stratégique.

Bref, c'est pour montrer toute l'impasse de ces idéologies sélectives dont la conception de l'homme ne le présente pas comme une donnée mais plutôt comme une réalité à construire et à conquérir, émietter et hiérarchiser en « races » et en « nations » « supérieures » d'une part et en « tribus » et « ethnies » inférieures d'autre part, qu'Albert Jacquard (1974) résume tout ce débat en disant justement :

Le plus souvent, aucun critère ne permettrait de désigner les gènes favorables. Cette qualification a-t-elle un sens ? La nature de « bon » et de « mauvais » correspond à un manichéisme simple qui ridiculise la complexité du monde vivant. La richesse d'un individu est moins dans les gènes favorables que dans la complémentarité des apports de son père et de sa mère ; la richesse d'un groupe moins dans ses gènes que dans son hétérogénéité, la richesse de l'espèce moins dans les sociétés qui ont su se montrer « efficaces » que dans leur diversité. Chez l'homme, comme nous l'avons dit, le comportement humain en fait connaît peu ou pas de différenciation génétique. La preuve que les « races » humaines sont un mythe a dû attendre les études génétiques des marqueurs. Grâce aux marqueurs sanguins chaque groupe humain peut être caractérisé par sa structure génétique. Il s'avère que les individus d'un même groupe diffèrent dix fois plus entre eux que ne diffèrent les tribus entre elles ou les « races » entre elles. Ceci démontre bien qu'aujourd'hui sur le plan biologique, le concept de « race » humaine n'a pas de sens. (p. 209-210)

Cette « racialisation » qui procède en définitive par la « biologisation » de la culture de l'autre est toujours érigée sur la base du principe idéologique hiérarchisant de la suprématie de « l'homme » sur le « non-homme », du « civilisé » sur le « sauvage », etc. Il en fut ainsi, par exemple, de toute l'entreprise du typologisme raciste qui conduisit à l'Holocauste nazi, dont le procédé de transformation des traits culturels en traits « raciaux » consistait, entre autres, à réduire arbitrairement une ethnie, une religion, ses membres ou adeptes en une

« race » totalement distincte : le judaïsme et les Juifs, conçus non en tant qu'habitants de la Judée que seraient les « Judéens », mais en tant que membres de cette religion désormais « racialisée ».

Un tel procédé s'accompagne toujours d'un phénomène de stigmatisation négative et de caricaturation si diabolisante qu'elle vise ultimement à marquer et aliéner définitivement sa victime en lui prescrivant des traits physiques spécifiques et caractéristiques, c'est-à-dire un morphotype propre qui serait considéré en soi comme une « race » à part avec tous ces attributs d'« infériorité » déshumanisante. Todorov, pour révéler l'incohérence et l'irrationalité de la dérive idéologique d'une telle entreprise de justification raciste des phénomènes d'extermination collective, montre que :

Les seules différences pratiquement ineffaçables sont les différences physiques : celles dites de « race » et celles de sexe. Si les différences sociales se superposent pendant suffisamment longtemps aux différences physiques, naissent alors ces attitudes qui reposent sur le syncrétisme du social et du physique... L'antisémitisme soulève un problème particulier. D'un côté, les « Sémites », à la différence des Noirs, ne possèdent pas des caractéristiques communes voyantes (d'où la nécessité, sous le régime nazi, de leur faire porter l'étoile jaune : autrement, comment les reconnaître ?) ; c'est donc une discrimination purement culturelle (de religion, de mœurs, etc.), qu'on aurait tort d'inclure dans le racisme classique. Mais d'un autre, les racistes ont constitué la catégorie « sémites » en race, ils se sont voulus antisémites (plutôt que judéophobes, par exemple), et le cas « sémite » est l'un des plus importants dans l'histoire du racialisme. (1989, p. 139-140)

Ce réductionnisme propre au typologisme raciste dont la vocation caractéristique est de créer partout des « races », dans la confusion arbitraire de l'inné et de l'acquis, en objectivant même les religions et les langues comme des « races » à part entière, trouve sa pleine illustration dans la critique que livre Tzvetan Todorov (1989) de ce qu'il appelle le « racialisme vulgaire » dans la pensée d'Ernest Renan (1823-1892) qui, après l'un de ses principaux précurseurs, De Buffon (1707-1788), en devint le théoricien le plus en vue et le maître à penser du scientisme moderne. En effet, selon Todorov :

On a vu que, tant qu'il pensait à la subdivision de l'humanité en trois races, Renan pratiquait volontiers le racialisme vulgaire. Renan prend bien soin de nous indiquer que le mot a deux sens, et que, refusant l'un, il ne s'intéresse qu'à l'autre. Il y a d'un côté la « race » physique, de l'autre, la « race » culturelle, la langue jouant un rôle dominant dans la formation d'une culture. (p. 197)

Et Renan, tel que cité dans une de ses réflexions les plus éloquentes de son *Histoire du peuple d'Israël* (1887-1891, t. VI) et de son

Judaïsme comme race et comme religion (1883, t. I), opéra une perversion sémantique radicale du mot «race» en postulant que :

La langue se substitua ainsi presque complètement à la race dans la division des groupes de l'humanité, ou plutôt le mot «race» changea de sens. La langue, la religion, les lois, les mœurs firent la race bien plus que le sang. (Todorov, 1989, p. 196-197)

Enfin, pour situer la portée et l'évolution sociologique de la construction de cette notion de «race» jusque dans la postérité intellectuelle contemporaine, Todorov explique avec pertinence que :

La modification la plus importante qui affecte la notion de race à la fin du XIX^e siècle est celle qui la transpose du plan physique au plan culturel ; cette modification se produit sous l'impulsion d'auteurs comme Renan, Taine et Le Bon... Dans les transformations que subit la doctrine raciale entre les mains de Renan et de Taine, ou encore de Le Bon, on peut voir la préfiguration de son évolution actuelle : le terme de «race» déjà utile à l'époque, sera remplacé par celui de «culture», beaucoup plus approprié ; l'affirmation de la supériorité/infériorité, résidu d'un attachement au cadre universaliste sera écartée au profit d'un éloge de la différence (une différence en elle-même non valorisée) ; ce qui restera en revanche inchangé sera la rigidité du déterminisme (culturel, et non plus physique) et la discontinuité de l'humanité, divisée en cultures qui ne peuvent et ne doivent jamais communiquer efficacement. L'époque du racialisme classique semble définitivement révolue, à la suite de la condamnation générale qui a frappé la politique juive de l'Allemagne nazie ; on peut donc la circonscrire avec une précision dont l'histoire des idées n'est pas coutumière, entre 1749 (Buffon) et 1945 (Hitler). Le racialisme moderne, qu'il vaudrait mieux appeler «culturalisme», trouve son origine dans les écrits de Renan, de Taine et de Le Bon ; il remplace la «race» physique par la «race» linguistique, historique ou psychologique. Il partage certains traits de son ancêtre, mais pas tous, ce qui a permis d'abandonner le terme compromettant de «race» (et donc la première «proposition» du racialisme classique) ; néanmoins, il peut continuer à jouer le rôle assumé naguère par le racialisme. De nos jours, les comportements racistes n'ont pas disparu, ni même changé ; mais le discours qui leur sert de légitimation n'est plus le même : plutôt qu'au racialisme, il fait appel à la doctrine nationaliste, ou culturaliste, voire au «droit à la différence». (1989, p. 214-217)

La pertinence théorique que revêt cette réflexion sociologique de Todorov sur l'idéologie raciste, à cette problématique générale des phénomènes d'*exil*, de *fractures d'identité* et leurs implications en termes de travail de deuil culturel, tels qu'ils s'avèrent sciemment provoqués par des guerres planifiées de génocide ethnique, «racial», culturel ou religieux, et qui mérite qu'on s'y attarde quelque peu, est qu'elle dévoile systématiquement sa continuité et sa multiformité les plus subtiles même dans ses principes d'eugénisme sociodarwinien et gobiniste, dont l'essence idéologique totalitariste trouve sa variété

d'expressions politique, économique, sociale, aussi bien dans les régimes contemporains de type monolithique que démocratique.

D'où, selon Todorov, s'établit irrémédiablement un lien de corrélation étroite entre *scientisme* et *totalitarisme*, où la seconde proposition apparaît comme le projet implicite ou explicite de la première, le racisme étant par définition un totalitarisme :

La lecture que nous faisons aujourd'hui du racialisme, dit-il, est inévitablement orientée par la connaissance que nous avons de sa destinée historique (depuis l'affaire Dreyfus jusqu'à l'apartheid) et plus particulièrement de son influence sur la doctrine nazie, qui a conduit à l'extermination de plusieurs millions d'êtres humains – un des plus grands crimes raciaux de l'histoire de l'humanité – l'auteur de *Mein Kampf* professait, en effet des doctrines qui ne se distinguent pas sensiblement de celles de nos racistes du XIX^e siècle, dont on sait par ailleurs qu'il les avait lues. Pour Hitler aussi la nature est omnipotente et il faut se contenter de se soumettre à ses lois; or celles-ci nous apprennent que la vie est combat et guerre et que seuls survivront les plus aptes, c'est-à-dire les plus forts: comme chez Gobineau, la civilisation est identifiée à la supériorité militaire. Cette force provient, à son tour, de la race: toute l'histoire est là pour le prouver, en bien comme en mal, affirme Hitler en accord avec Le Bon, tout en entendant la notion de race au sens de Gobineau, c'est-à-dire comme une affaire de sang et non de culture. C'est sur ces bases « scientifiques » que Hitler décide de fonder une politique: empêcher les croisements, comme le voulaient aussi Le Bon ou Barrès, purifier la race par une sélection rigoureuse et l'élimination des individus les moins parfaits (on a vu le projet de l'eugénisme poindre déjà chez Renan). Ainsi les lois inéluctables de la nature, et donc un certain fatalisme avec l'activisme le plus vif puisque l'État, le parti, le Chef doivent lutter sans cesse pour atteindre cet idéal. (p. 221-222)

Au-delà de l'ère hitlérienne proprement dite mais toujours contemporaine, la « racialisation » des différences phénotypiques des groupes ethniques et de toutes leurs composantes culturelles (langue, religion, mœurs et comportements) a continué d'être l'un des facteurs prédominants de l'éclatement des guerres de génocide ethnique où des techniques sophistiquées de destruction massive désormais appelées « purification ou nettoyage ethnique » ont supplanté l'extermination « raciale » de type classique parallèlement à la substitution progressive et tendancielle du terme d'« ethnique » à celui de « race » pour en devenir finalement l'euphémisme consacré.

La dernière décennie nous fournit encore des exemples sinistres de conflits de génocide et de purification ethnique s'inscrivant radicalement dans cette même continuité et cette même mouvance idéologique raciste, dont le Rwanda et la Bosnie-Herzégovine.

Dans le premier cas, ce fut par l'interférence et la mise en scène idéologique d'une certaine théorie dite « *hamito-nilotique* » qui a « racialisé » les ethnies en place, que s'est violemment opérée la séparation radicale et tragique des Batutsis et des Bahutus, dont on n'ignore guère pourtant que seuls leur longue coexistence et métissages féconds, tant sur le plan biologique que culturel, leur permirent la fondation commune d'une même langue : le kinyarwanda.

Colette Braeckman (1996) a révélé de façon stupéfiante l'envergure machiavélique du programme idéologique d'un génocide prémédité et planifié. Toute la trame de sa tragédie a d'abord été systématisée dans la construction des « mythes » justificateurs de la création coloniale des « races » en général mais en particulier de celle fictive dite de type « *hamito-nilotique* » par le colonialisme européen en Afrique, notamment belge au Zaïre, au Rwanda, au Burundi...

Il s'agit d'un phénomène généralisé de « racialisation » hiérarchisante des différences culturelles dont le processus d'ethnisation systématique et d'antagonisation conflictuelle, qui permet, outre d'opérer à partir des clivages ainsi réalisés, la sélection élitiste du groupe le plus colonielement « pacifié », « docilisé » et le plus politiquement favorisé pour assurer la relève et la pérennisation du système colonial et néocolonial, mais aussi de concrétiser l'envergure de masse d'un génocide. Lequel fournit toujours la justification idéologique des nécessités politiques et économiques, institutionnelles et juridiques, sociales et culturelles de maintien du *statu quo* d'une dépendance coloniale aux allures persistantes d'une nouvelle autre mission « civilisatrice ».

C'est ainsi que le colonialisme belge fabriqua et imposa socialement plusieurs « mythes » qui constituaient en fait les véritables paliers sélectifs de son système d'ethnisation élitiste et d'hiérarchisation « raciale ». Parmi ces « mythes », c'est la prétention d'une « supériorité génétique » décernée aux Balubas du Kasai au Zaïre et l'assignation calculée de ladite *origine hamito-nilotique* des Batutsis au Rwanda, qui en y reproduisant les principes mêmes de l'Holocauste nazi, font encore date dans l'histoire des génocides ethniques, des purifications « raciales » et des exils de masse.

De surcroît, les entreprises de justification « scientifique » empirique convoquées par cette politique de « racialisation » ont consisté à l'application radicale des méthodes biaisées et obsolètes du déterminisme

biologique et du typologisme taxonomiste en anthropologie physique, en l'occurrence l'anthropométrie et la craniométrie.

Ainsi Braeckman explique que :

Du point de vue des connaissances humaines, missionnaires et fonctionnaires, tout en gardant leurs distances essaient de mieux connaître les populations qu'ils côtoient. Les carnets des administrateurs territoriaux sont remplis de notes descriptives relatant les coutumes de leurs sujets.

L'objectif premier de cet effort était le contrôle politique plus que le savoir, les Belges tenteront de détecter parmi les « tribus » celles qui seront le mieux à même de les seconder. Contrôler un pays, surtout si l'on entend pratiquer l'administration indirecte, ne peut se faire sans supplétifs...

Pour soutenir son effort de « civilisation » et de domination, le colonisateur forge ainsi des « mythes » qui feront l'objet de nombreuses publications, au point que les intéressés eux-mêmes finiront par y adhérer et par s'y identifier jusqu'à notre époque. Il faut d'ailleurs observer que cette pratique est celle de tous les colonisateurs, qui, partout dans le monde s'ingénieront à trouver des alliés locaux dans les pays conquis.

La description de ces « mythes » de construction coloniale révèle toute la stratégie de mise en œuvre d'un processus de division de compétition et de rivalités interethniques. À cet effet, Colette montre que :

Le premier de ces « mythes » est celui de la supériorité intellectuelle, de l'efficacité. Les Belges estiment que certaines « tribus » sont plus « intelligentes » que d'autres et donc mieux placées pour servir de relais à leur influence. Au Congo, deux « tribus », les Bangala et les Baluba seront choisies pour cette raison, tandis qu'au Rwanda et en Urundi, ce rôle sera dévolu aux Tutsis. C'est ainsi que les Baluba du Kasai connaîtront une ascension sociale remarquable... Régulièrement en contact avec les Européens, ceux-ci sont donc les premiers à fréquenter les écoles, et, progressivement, ils sont amenés à occuper la plupart des postes de travail créés par le colonisateur. Ce dernier jugera évidemment plus « intelligente » la « tribu » avec laquelle il a pris l'habitude de travailler et qui par la force des choses a adopté des comportements proches des siens. Les Baluba du Kasai collaboreront avec les Européens dans divers domaines : ils deviendront commis, prêtres, fonctionnaires, toujours valorisés par rapport aux autres « tribus », ce qui créera des jalousies durables. Lors des troubles qui suivront l'indépendance, ils seront souvent pris pour cibles, comme dans les années quatre-vingt-dix où ils seront chassés du Shaba. À la fois admirés et détestés, ils seront victimes d'épurations ethniques au même titre que les Tutsis au Rwanda. Un autre mythe créé de toutes pièces par le colonisateur et qui se révélera le plus dévastateur de tous, celui de la « supériorité génétique ». Les Belges vantent l'intelligence des Baluba, mais au Rwanda et au Burundi, face aux Tutsis de haute taille, dont ils admirent le nez fin, les traits droits, ils sont persuadés qu'ils ont affaire à une « race supérieure », une « race » née pour diriger d'autant plus qu'elle ressemble aux Européens et exerce déjà le pouvoir. (p. 24-28)

Selon l'auteure, la justification pseudo-scientifique du « mythe » colonial de construction et de sélection eugénique de la « race supérieure » parmi ces ethnies fait recours à des procédés biométriques bien connus de l'anthropologie physique. À ce sujet elle dit :

Des méthodes d'anthropologie physique, très à la mode dans les années trente, renforceront la conviction des Belges qui n'hésiteront pas à mesurer le diamètre des crânes et l'écartement des narines, justifiant avec des arguments présentés comme scientifiques de présumées différences « raciales ». Par la suite, les Belges décideront de conforter cette « supériorité » en se reposant sur les Tutsis, non seulement au Rwanda et au Burundi, mais également au Zaïre : lorsque des ressortissants rwandais seront amenés au Kivu pour y servir de main-d'œuvre dans les plantations, c'est tout naturellement que les Tutsis seront désignés comme contremaîtres... Ils seront ainsi conduits à diriger les ethnies autochtones du Congo, les Bahunde et les Banande qui en concevront un ressentiment durable. (p. 24-28)

Pour renforcer ce « mythe » de la construction coloniale des « races » là où elles n'existent pas, l'auteure démontre en quoi l'instrumentation coloniale de la sensible question des origines finit par créer un climat explosif d'exclusion xénophobe de guerre fratricide et de génocide interethnique. Elle souligne que :

Les Belges ont un autre souci qui se révélera explosif dans la région des Grands Lacs, c'est la question des origines : des scientifiques réputés déploient en effet tout leur talent pour expliquer en quoi Hutus et Tutsis sont différents les uns des autres, à démontrer que les premiers sont des Bantous et que les seconds, arrivés plus tard, sont des Hamites, plus proches des populations d'Afrique orientale et septentrionale. Aux travaux fondés sur des indices anthropométriques s'ajoutent les recherches des professeurs Hubinont et Hiernaux, portant sur les gènes et les groupes sanguins. Même la fréquence de la sicklémie (une forme d'anémie particulière aux Africains) est étudiée pour conclure que si les Tutsis du Burundi ont un taux de sicklémie très bas, c'est parce qu'ils sont arrivés plus tard dans la région, et ont donc une origine différente des Hutus. (p. 24-28)

Dans le deuxième cas, après les expériences palestinienne, irakienne, algérienne où, dans l'opinion publique internationale s'est forgée l'image d'une trilogie péjorative : Arabe = Musulman = Terroriste, le spectre brandi d'un État islamique fondamentaliste en pleine Europe des Balkans a joué un rôle crucial dans le génocide des Musulmans européens de Bosnie-Herzégovine. Et, comme nous le verrons plus loin, le programme idéologique, politique et militaire d'un tel génocide a trouvé son expression finale dans la réalisation du rêve d'une « Grande Serbie » ou plutôt de ce qui n'en fut que la difficile tentative dont le « Mémoire serbe » de 1986, élaboré par l'Académie des sciences de Belgrade, constituait déjà la plate-forme générale

de ses projets d'expansion hégémonique et d'épuration ethnique de toute identité collective différente de la sienne propre, en l'occurrence, les Musulmans de Bosnie-Herzégovine. En effet, dès l'avènement de la guerre de Bosnie, l'attitude et le discours idéologique et politique tant des médias, des États que de l'opinion publique nationale et internationale des pays européens étaient imprégnés d'un racisme virulent, érigé en repoussoir, pour attribuer et congédier les horreurs d'un tel fratricide dans la « nature » collective d'une certaine « cruauté » slave.

1.2.1 Tendances géopolitiques des luttes d'hégémonie : enjeux historiques et identitaires de l'ethnicité

À la lumière de la configuration, de l'envergure géopolitique actuelle de ces conflits et de leurs tendances expansives, on note la centralité des problématiques identitaires collectives de peuples entiers en leur sein et de leurs processus multiformes. Les systèmes politiques actuels à tendance hégémoniste, exclusivement au nom de leurs intérêts économiques nationaux et de leur puissance militaire, en s'efforçant de tout uniformiser et standardiser à cette fin, prescrivent et imposent des modes et genres de vie nouveaux qui nient par contre-coup, non seulement toute l'historicité culturelle de ces identités collectives, mais aussi leur patrimoine, leur géographie historique et leurs systèmes traditionnels d'organisation sociopolitique multiséculaire.

Après avoir découpé et recoupé sur une longue période historique de nouvelles frontières artificielles, ces systèmes politiques impérialistes continuent d'accentuer avec plus de tragédie de masse la décomposition et la recomposition forcenée et violente de nouveaux territoires et pays vidés, dépouillés et substitués de leurs peuples originels, de leurs ethnies fondatrices, désormais réduits à leur simple expression d'exilés. Ces systèmes contemporains d'obédience coloniale et néocoloniale ne cessent désormais d'entretenir et d'instaurer idéologiquement un état d'amnésie collective par le culte mass-médiatique de l'ignorance, de la falsification de l'histoire et de l'oubli face aux implications subversives que pourrait représenter toute velléité collective des peuples colonisés et jusqu'à présent subjugués de retour massif vers le passé, bref tout acte de réappropriation d'une conscience historique et mémorielle révélatrice d'une rupture de cohérence avec un présent incertain et trop désincarné. Les guerres de génocide qui en résultent sont des guerres de production massive de réfugiés, c'est-à-

dire des guerres de transformation de peuples historiques fondateurs de leurs sociétés et cultures en peuples d'exilés.

Cependant, de nos jours, l'effondrement structurel, en cours, des grands agrégats monolithiques, des blocs coloniaux et postcoloniaux est supplanté par l'actuel mouvement de mondialisation. Cette mondialisation en cours apparaît désormais comme la forme néocoloniale de réaménagement de nouvelles stratégies d'occupation et de domination globale au nom d'une conception exogène unilatéralement imposée d'une « démocratie » érigée en mission civilisatrice mais qui dissimule de sombres desseins d'une convoitise planifiée d'une mainmise et d'une exploitation économique des ressources vitales de ces peuples et pays. En s'efforçant de désintégrer une multitude de groupes ethniques dans des ensembles économiques et territoriaux d'autant plus vastes et nouveaux qu'ils demeurent anonymes, la mondialisation participe décisivement de l'émergence paradoxale et conflictuelle d'innombrables particularismes nationaux d'expression et de revendication ethnique.

Cette réaction collective, s'érigeant en réalité contre la menace généralisée mais voilée des processus modernes d'extinction insidieuse de la diversité des identités ethniques, linguistiques et religieuses de ces peuples et de leurs patrimoines historiques entiers, revêt souvent des formes ambiguës et des méthodes perverses d'utilisation idéologique et économique de l'ethnicité dans la manipulation politique et militaire de mouvements d'affirmation identitaire de certains groupes contre d'autres, à des fins toutes différentes de leurs véritables aspirations culturelles respectives et spécifiques.

Lorsque de tels conflits apparurent pour la première fois dans les pays du Tiers-Monde en général, en Afrique en particulier, pour exprimer par toute l'éloquence de leurs prémisses, la profonde crise des fondements axiologiques de l'État-nation tel qu'il fut imposé dans les colonies, l'opinion publique internationale et mass-médiatique s'empressa, de façon simpliste, à les circonscrire en phénomènes sporadiques et isolés. Il leur fut alors conféré des attributs de « guerres tribales sauvages », d'« ethnicisme primitif et fratricide des "races" inférieures », etc. Alors que par-delà cette stigmatisation il s'agit d'entretenir et de raviver ces rivalités pour y pérenniser la domination d'un système colonial ou néocolonial qui, comme précédemment expliqué, en vue d'assurer sa relève politique, se livre à la sélection

d'une élite ethnique dévouée à cette fin dans le but d'y endiguer toute alternative véritable d'indépendance nationale.

Mais, dès leur émergence « inattendue » en Europe comme en Irlande depuis plus de sept cents ans, et plus particulièrement dans les Balkans, cette même opinion se ravisa difficilement mais, peu à peu, sur ses propres considérations idéologiques initiales devant l'ampleur et la complexité tragique de ces types de conflits, de leurs forces corollaires d'expulsion massive vers l'exil et dont la sophistication théorique et pratique actuelle intègre et dépasse de plus en plus les conceptions et méthodes propres à l'univers nazi.

C'est dans une telle optique que s'inscrivent les réflexions critiques pertinentes de Akbar S. Ahmed (1995) pour tenter de définir un cadre d'analyse anthropologique global permettant de mieux appréhender la complexité macrosociologique des notions d'ethnicité telles que sous-entendues par des présupposés idéologiques de « race » et de « primitivisme tribal », dans le contexte historique d'une crise généralisée des certitudes rationnelles de la modernité.

The intense ethnic assertion of identity often translated into violence – ethnic cleansing – can be largely explained as a consequence of the challenge to the project of modernity (economic development, justice, rule of law, the mass-media, satellite technology and transport). Although ethnic cleansing itself is not a new phenomenon, developments in the mass-media allow it to play a crucial role in influencing people in their perception of culture on an unprecedented scale. Hatred of the enemy, defined simply in ethnic or religious terms, is heightened through the use of television. Honour, glory, past mythology and ethnic nationalism are extolled, creating a predisposition for extreme arguments. (p. 1)

Pour mieux comprendre la complexité de ces crises, l'auteur recommande une approche globale et critique de l'utilisation politique des enjeux identitaires d'ordre religieux, « raciaux » et ethniques dans ces conflits. Il dit :

First, all such crises need to be looked at in a global frame, those who share the religion or race of the victims of ethnic intolerance in one part of the world may be the aggressors in another. Second, we need to recognize that the discrete boundaries between academic disciplines are redundant. Third, while we need to study the ethnic death and torture camps (like those in the Balkans) we must also spot other less obvious and more subtle but almost equally tragic forms of ethnic cleansing resulting from racism and immigration policies (as in Western Europe). Finally, we need to recognize fragmentation, new mutations, transformations, revivalisms and revisions. This fragmentation is both cause and effect of ethnic revivalism. In that sense the revivalism reflects anti-modernity. It is characteristic of the age that its names are not original and reflect a relationship with the past. We note the collapse of the idea of communism but we also need to be aware of

another, more significant, collapse taking place, and that is the notion of modernity with its cluster of ideas, derived in the main from the Enlightenment such as freedom of speech, humanism, rationality and secularism. (p. 4)

Il démontre, en outre, en quoi la pensée sociologique européocentrique de la chrétienté et de la modernité a joué un rôle crucial dans le développement du culte idéologique de la « supériorité raciale et culturelle » de l'Europe sur le reste des sociétés et cultures différentes. En situant la conception européocentrique du « progrès économique et scientifique » à la base de cette idéologie de « supériorité raciale et culturelle », l'auteur ajoute :

To this was added subsequently economic and scientific progress. Sociologists like Max Weber placed these ideas firmly in Europe through explanations of a specifically European brand of Christianity. Because modernity was located in and spread from Europe over the last two centuries it allowed Europe to become the standard-bearer of civilization, indeed of the future. Cultural and racial superiority was implied. (p. 5)

L'influence qu'exerça la pensée anthropologique classique sur la modernité, par sa codification sociale et culturelle des représentations collectives exotiques, relatives aux notions de « race », d'ethnie et de tribu, fournit toute l'intelligibilité des bases idéologiques et politiques d'un évolutionnisme linéaire et hiérarchisant. Un évolutionnisme moderniste qui, se fondant exclusivement sur le culte synchronique de la nouveauté, de l'uniformité et de l'homogénéité au détriment de l'historicité et de la diversité, jette ainsi l'anathème sur les sociétés et cultures différentes dites de type traditionnel « tribal » ou « ethnique ». Lesquelles sont à reléguer alors aux arrières-plans de l'anachronisme et dont le processus d'extinction générale et progressive qui s'en justifierait ainsi demeure soit déjà assuré par les forces impétueuses et sélectives du « progrès » scientifique et technologique de la modernité, ou reste simplement à planifier sur les plans politique et militaire.

Pour situer la portée et le rôle d'une expérience d'altérité mal comprise et biaisée au départ dans la genèse à la fois culturelle et intellectuelle ou scientifique d'un tel esprit d'exotisme anthropologique, de ses influences idéologiques sur la perception occidentale moderniste de l'ethnicité et de ses multiples conséquences idéologiques sur les représentations sociales de l'autre, A.S. Ahmed soutient que :

Yet despite the efforts of Western social scientists, the popular imagination and popular media continue to reflect traditional ignorance and prejudice when dealing with ethnicity. Ideas and arguments about ethnicity are usually based on the

assumption that ethnic identity is a characteristic of primordial and tribal societies, that only society in North America and Western Europe represents modernity. Modern society has moved beyond, evolved away from religion, belief and custom. In any case there is little nostalgia in the West for religion which is popularly associated with bigotry, superstition and intolerance. Only backward societies cling to the past. Progress, science, rationality are the key words although they are difficult to quantify; tradition, tribe and religion represent the outmoded and obsolete past. Not surprisingly Western anthropologists studying African or Asian peoples once routinely classified them as «savage», «primitive» or «tribal» – you only have to glance at the titles of one of the celebrate L.S.E. names, Malinowski, for confirmation. Those working in or on communist societies and those of a Marxist persuasion also analyzed ethnicity and religion as remains of the discredited feudal and traditional order. According to their social trajectory ethnic and religious identity, although present, would in time fade away as people became equal citizens in the modern world. Clearly this has not happened for the majority of the world population and the failure of these analysts is spectacular. (p. 6)

À cette critique de la pensée évolutionniste hiérarchisante tant des théoriciens modernes du capitalisme que du communisme qui relèguent les sociétés traditionnelles extra-européennes au statut primitif du « progrès » humain, Akbar Ahmed révèle, outre les biais idéologiques et conceptuels de cette pensée, l'existence persistante de sociétés du même type primitif en Europe. Il dit :

Indeed, the problem of defining key concepts such as ethnicity, «race», nation and tribe that have faced social scientists is symptomatic of this malaise (Barth 1969; Helm 1971; Ahmed 1976, 1980; Godelier 1977; Ahmed and Hart 1984). What for example, is as group of Scots in the Scottish Highlands? With its clans, language and customs is it a tribe, an ethnic group, a race or a nation? While the classic anthropological text on tribes, *African political systems* (Fortes and Evans-Pritchard 1940), restricted the definition to groups like the Bushmen and the Zulu some anthropologists like Max Gluckman (1971) included as «tribal», along with the Bushman and the Nuba, the Scots, the Irish and the Welsh. The debate continues... But the category creates analytic problems. (p. 7)

Une telle catégorisation opérée par la pensée évolutionniste réunit déjà toutes les conditions idéologiques et pratiques de la purification ethnique. Mais selon Ahmed, cette tragédie d'extermination identitaire est poussée au-delà de l'ethnicité pour tomber dans le génocide global qui cible toute forme de différence religieuse, culturelle, sociale, etc. L'auteur en fournit des exemples historiques très pertinents :

Indeed, in some areas of conflict ethnic cleansing is a misnomer. In most cases it is straightforward religious genocide as with the Muslims in Bosnia. So to restrict the term rigidly to ethnicity is incomplete at best and misleading at worst. When

we employ the term we shall do so broadly and generally to indicate notions of exclusivity in a group, based around a cluster of symbols such as language, religion or historical memory, vehemently opposing and in turn opposed by neighbors with similar ideas of identity expressed with corresponding fervor. *Ethnic cleansing* is the sustained suppression by all means possible of an ethnically or religiously different group with the ultimate aim to expel or eliminate it altogether. Although, we are pointing to the wide-spread nature and intensity of ethnic cleansing we are not suggesting it is characteristic of or exclusive to our age. Elimination, as in Bosnia, and segregation, as in the Occupied Territories of Israel, of the other (hated and weaker) group have been practiced in the past: the *Reconquest and Inquisition in Spain* and *Glaubenkrieg* in Germany (reaching a climax with the Nazi Holocaust) are examples of the former; apartheid in South Africa and Indian Reservations in the USA for the latter. (p. 8)

Enfin, la purification ethnique demeure le facteur et mécanisme de subdivision hiérarchique du monde selon l'ordre de la supériorité des sociétés occidentales par rapport à celles du Second-Monde mais notamment du Tiers-Monde. L'ethnocentrisme de la pensée primitiviste sauvagiste et tribaliste des théoriciens de l'exotisme du genre de Bronislaw Malinowski, entre autres, a joué un rôle capital dans le culte de l'indifférence collective du regard de l'Occident sur l'expérience de génocide des Juifs telle que l'Holocauste en Allemagne nazie. Ahmed dit à ce sujet :

Ethnic cleansing in one sense has leveled the categories that divided the global community – First World, Second World, Third World or North-South or East-West. In various degrees and in different forms ethnic cleansing is in evidence everywhere, not only in Bosnia, but elsewhere from Bonn to Bombay, Cairo to Karachi, Cities like New York and Los Angeles, where entire neighborhood are based on colour and more or less out of bounds for those of the wrong colour, are ethnically cleansed; a similar conceptual strategy to that in Bosnia is at work. Ethnic cleansing has made us all «primitives», «savages», «tribals» – pace Malinowski. For their insensitivity during the Holocaust many governments made the puerile excuse that they were not aware of what was taking place in the Germany. (p. 6-9)

Ainsi, depuis leurs origines historiques à travers leurs diverses formes d'évolution, d'applications théoriques et pratiques multiformes à l'échelle des sociétés et cultures différentes, jusqu'aux entreprises universelles du colonialisme, en passant par l'Holocauste nazie qui en fut la forme tragique la plus paroxystique, ces idéologies sélectives de nature homogénéisante et purificative perpétuent encore la «racialisation» systématique de toute différence identitaire d'ordre ethnique, culturel, religieux et linguistique. Ceci, dans les conditions sociologiques modernes d'une globalisation politique et économique qui tente

de surmonter la faillite de l'État-nation dont, à nouveau, Akbar S. Ahmed explicite les incidences majeures sur l'essor des revendications identitaires et des conflits ethniques :

Globalization and the mass media provide us with another explanation for ethnic cleansing. It is also a direct consequence and in many significant ways a continuation of modernity.

The failure of the nation-state to provide justice and inspire confidence, and the frustrations that it engenders is another consequence of the collapse of modernity and of the rise of ethnic identity. Modernity was expressed by the form and idea of the nation-state. « National identity » emerged as a by-product of the formation of the nation-state, it self impelled by « industrialization » (Gellner 1983 ; Giddens 1991). But in large parts of the world the nation-state it self is under challenge : in East Europe, in the lands that once constituted the USSR, in the Middle East, in South Asia and in Africa. Boundaries are being redrawn or rejected. As old states are threatened new ones are demanded or formed. (p. 10-17)

Toutes ces réflexions de l'auteur, à travers sa perspective anthropologique d'analyse critique des diverses catégories idéologiques et conceptuelles de « race », de « tribu », d'« ethnicité », etc., mettent explicitement en valeur les dimensions théoriques constitutives de la problématique en vigueur dans cet ouvrage.

En effet, la mondialisation et ses appareils idéologiques mass-médiatiques constituent le système actuel de réaménagement alternatif des stratégies de domination et d'expansion néocoloniale face à la faillite de la plus fondamentale des certitudes institutionnelles de la modernité capitaliste : l'« État-nation ». La genèse de l'État-nation capitaliste, dans son émergence historique, son apogée et son déclin en cours, renferme en soi de façon consubstantielle et congénitale de puissants germes de destruction et d'autodestruction inhérents à sa propre crise de déliquescence actuelle. Le principe colonialiste et sous-jacent au système, à l'État-nation et à la modernité capitalistes consiste par définition dans la production et la reproduction permanente non seulement du culte hiérarchique des inégalités sociopolitiques, économiques et culturelles mais surtout de la violence historique structurelle des génocides et ethnocides perpétrés d'une « race » toutes les « autres ».

La construction coloniale des « races » et du racisme, des « tribus » et du tribalisme, des ethnies et de l'ethnicisme à l'échelle mondiale des pays colonisés y a non seulement systématisé et fermenté leurs antagonismes mais surtout provoque et ridiculise leurs luttes fratricides par la particularisation conflictuelle et la rivalisation des intérêts sociopolitiques, économiques et culturels des différentes populations locales. De

surcroît, la transposition et l'imposition violente d'un système d'État-nation colonial, ethnocentrique et désincarné par sa négation des traditions politico-étatiques déjà existantes s'avèrent au départ sanctionnées par une crise consubstantielle inhérente à sa conception, à son engendrement et à sa croissance et qui en a ultimement consacré la faillite irréversible avec tout son cortège de la modernité dont il était porteur. Mais le centre d'intérêt critique de cette problématique réside essentiellement dans tout le procès historique et idéologique de construction coloniale des « races » dont le mouvement de justification pseudo-scientifique s'est aliéné, par recours, un ensemble de productions théoriques et empiriques imposantes. Le propos consiste, outre dans la promotion d'une vaste entreprise de falsification et de négation de l'histoire réelle des peuples colonisés mais surtout dans l'élaboration systématique d'historiographies exotiques et artificielles de caricatura-tion racialisante répondant aux critères impératifs du dessein de construction coloniale des « races », « ethnies » et « tribus » primitives et sauvages. Avec le développement de ce courant de pensée colonial, une nouvelle variante disciplinaire de l'anthropologie qu'il convient bien d'appeler « raciologie » voyait peu à peu le jour. Au-delà des théoriciens de cette école de pensée coloniale précédemment mentionnés par Akbar S. Ahmed, Claude Lévi-Strauss (1949) y fut, entre autres, l'une des figures les plus en vue et dont la perspective anthropologique structuraliste de la « race » et de l'histoire constitue l'un des principaux centres d'intérêt de l'analyse critique des idéologies de construction coloniale des « races » et de leurs diverses formes de justification pseudo-scientifique.

L'impact décisif de l'influence négative des idéologues de la « race » sur le développement historique et contemporain du racisme, de la xénophobie et de toutes les formes de discrimination ou d'exclusion fondées sur les différences phénotypiques et culturelles dans les représentations populaires a évolué et varié des théoriciens du typologisme « racial » ancien au structuralisme lévi-straussien jusqu'à leur postérité intellectuelle actuelle. Dans la guerre de génocide en Bosnie, à l'instar de tous les autres foyers de génocide en cours dans le monde, la résurgence phénoménale et l'application systématique de ces idéologies, telles que démontrées dans cet ouvrage, ont joué un rôle si tragique que leurs conséquences et séquelles sont pour demeurer probablement pendant encore des siècles.

Chapitre 2

Expressions structuralistes du typologisme taxonomique dans les notions de « race » et d'histoire

Ainsi pour mieux comprendre les fondements théoriques et les biais idéologiques qui soubassent leurs justifications « scientifiques », il est nécessaire de remonter historiquement aux influences et rôles du typologisme taxonomiste dans la genèse de la notion de structure à travers celles de l'holotype et de la classification linnéenne dans le but de mieux révéler la continuité subtile de leurs expressions dans la perspective structuraliste lévi-straussienne de la « race » et de l'histoire.

2.1 FONDEMENTS SYNCHRONIQUES DE L'APPROCHE TAXONOMIQUE DES « STRUCTURES TYPOLOGIQUES »

Pour situer l'emprise du typologisme sur la pensée philosophique et scientifique de cette époque qui va de la Renaissance à un XVIII^e siècle essentiellement marqué par l'œuvre de Carl Von Linné (1707-1778), Jacques Ruffié (1986) révèle, en même temps, au-delà des attributs de permanence fixiste et d'immutabilité qu'il confère à son objet, le souci exclusif de quantification et le choix arbitraire des critères et caractéristiques « structuraux » en vigueur, dans l'abstraction totale de toute valeur de diachronicité ou d'historicité.

L'Europe de la Renaissance, dit-il, rationalise le savoir. Les naturalistes vont tenter une approche plus rigoureuse de la classification. Le premier travail exhaustif est accompli au XVIII^e siècle par Linné, qui ordonne les connaissances de l'époque et rassemble dans son *Systema Naturae*. Les éditions successives qui paraîtront entre 1735 et 1759, s'enrichissent chaque fois de précisions nouvelles. La méthode linnéenne est fondée uniquement sur la reconnaissance morphologique. Elle consiste à grouper dans un même ensemble les individus qui présentent un certain nombre de traits identiques. Suivant la quantité des traits retenus, on obtient des catégories classificatoires supérieures (comprenant beaucoup de groupes, mais ne se ressemblant que par un petit nombre de caractères) ou des catégories classificatoires inférieures, faites de peu d'espèces mais présentant beaucoup de points communs... Linné et ceux qui l'ont suivi, ont défini chaque espèce selon une série de caractères constants : les caractères spécifiques. Les individus porteurs de tous ses caractères, auquel tous les membres d'un même groupe doivent ressembler, ont été baptisés holotypes. Ce type idéal, véritable étalon comme le mètre déposé au Pavillon de Breteuil correspond en général à l'exemplaire ayant servi à la description initiale et soigneusement gardé dans un musée. C'est à lui que les classifications se réfèrent en permanence. Si un individu trouvé sur le terrain s'en écarte un peu trop on n'hésite pas à créer une espèce nouvelle. Il devient à son tour holotype. Après Linné, et pendant les deux siècles qui ont suivi, le but essentiel, voire quasi exclusif des sciences zoologiques et botaniques, resta la classification. Toute cette époque est marquée par une véritable fureur classificatoire. On capture, on dessine, on conserve, on décrit à qui mieux mieux. Le plus obscur naturaliste du dimanche veut attacher son nom à la description d'une espèce nouvelle. Ce faisant, on confondait connaissance et classification, explication et mise en ordre. On estimait que l'individu ou le groupe étaient connus lorsqu'on pouvait leur assigner une place dans le tableau taxonomique. Les naturalistes n'avaient d'autres buts que de dresser des clés d'identification. (p. 29-31)

Cette analyse critique de Ruffié éclaire plusieurs notions caractéristiques du typologisme taxonomique telles que la mise en valeur des critères de la morphologie, de l'identité de traits, de catégorie classificatoire, de type idéal, soit d'holotype, de quantification, de constance, d'invariance et d'homogénéité fixe excluant toute référence à l'évolution et aux mutations d'ordre diachronique.

2.1.1 Caractéristiques typologiques de la notion de structure et caractéristiques structurales de la notion de type idéal : leurs origines essentialistes

Ces critères constituent, en définitive, les points de convergence contenant en puissance les principes et postulats théoriques du structuralisme. En effet, les trois conceptions majeures dégagées par Henri Lefebvre (1966) et qui caractérisent et définissent la notion de structure reflètent également les propriétés fondamentales de la notion

typologique et taxonomiste de l'holotype: la construction, l'essence ou l'intelligible et la constance.

En tant que construction : l'holotype et la structure partagent la propriété d'être au-dessus des phénomènes ou des espèces qu'ils représentent et dont l'étude les situe dans un système dont ils constituent le modèle, l'idéal, le type, c'est-à-dire la représentation formelle (Lévi-Strauss).

En tant qu'essence : la structure et l'holotype sont considérés comme l'essence, le noyau rationnel, le modèle qui fournit l'intelligibilité du système vivant ou objectal et de sa «totalité».

En tant que constance : l'holotype a les mêmes propriétés de constance que la structure, qui réactualisent toujours l'aspect synchronique au détriment du diachronique. L'holotype et la structure dans ce principe de constance qui équivaut à leur caractère d'invariance intemporelle ne se situent ni au niveau de la réalité ni au niveau de l'abstraction construite. La structure n'est rien d'autre que l'holotype et l'holotype n'est rien d'autre que la structure.

Cette conception typologique taxonomiste linnéenne s'est prolongée au-delà même de l'ère darwinienne pour se disséminer dans la quasi-totalité des sciences sous des formes de corollaires tantôt doctrinaux, tantôt idéologiques tels que le darwinisme, le darwinisme social (Darwin, Galton, Spencer, etc.), l'organicisme (Spencer, Bertalanffy, etc.), le biotypologisme (Krestchmer, etc.), le physicalisme (Cercle de Vienne), la sociobiologie (O. Wilson), le structuralisme (Lévi-Strauss).

Mais, malgré l'ampleur de l'expansion qu'elle connut dans la postérité scientifique telle que nous venons de l'énoncer, son origine antique ne soulève aucun doute aux yeux de savants critiques comme Ruffié (1986) qui ont mis en évidence et démontré non seulement le fixisme et l'invariance mais aussi la surrannéité des fondements épistémologiques du concept taxonomique d'holotype et du typologisme.

Ce concept typologique, dit-il, ne fait que reprendre la vieille idée platonicienne de l'εἶδος retrouvée dans la conception essentialiste d'Aristote. Les philosophes grecs pensaient que le monde était formé d'un nombre limité de «phénomènes universels» dont les individus ne sont que l'expression visible: l'ombre portée d'un même schéma fondamental. Le christianisme allait donner une explication métaphysique à la vision typologique du monde... Pendant une longue période, le monde a vécu dans une pensée fixiste: que les espèces soient le fruit de la création divine ou qu'elles soient apparues par suite d'une génération spontanée, elles n'ont pas changé depuis leur origine et ne changeront plus. (p. 29-30).

2.2 UNICITÉ DES CONCEPTIONS TYPOLOGIQUE ET STRUCTURALISTE DE LA NOTION DE « RACE »

Après avoir démontré que les principes majeurs de la théorie structuraliste, ses postulats et son projet étaient contenus en puissance dans le typologisme tel que nous en avons esquissé la genèse depuis l'âge antique jusqu'à ses diverses formes contemporaines, il convient ici d'examiner la conception taxonomique linnéenne de la notion de « race » pour mieux saisir sa continuité dans la reformulation et la perspective lévi-straussienne de cette même notion.

2.2.1 Conception taxonomiste linnéenne et ses « structures » typologiques de la notion de « races » humaines

En effet, depuis Platon et Aristote, à l'âge antique, dont les idées furent couronnées par des générations entières de penseurs et dominèrent le champ scientifique jusqu'à l'émergence de la conception typologique moderne de Carl Von Linné qui leur assigna un plus grand succès scientifique, il importe de signaler l'existence parallèle de théories de l'évolution qui, en dépit de leur marginalité tangible à cette époque, aboutirent néanmoins à d'autres courants de pensée non moins importants tel le transformisme de Jean-Baptiste De Lamarck (1744-1829).

Il s'agit en l'occurrence d'Empédocle d'Agrigente (V^e siècle av. J.-C.), Héraclite d'Élée (vers 500 av. J.-C.), Anaximandre de Milet (vers 570 av. J.-C.) qui fut le premier à proposer le concept de « *métabionai* » signifiant évoluer. Mais la grande diffusion du typologisme assura sa propre consécration scientifique avec l'œuvre de Carl Von Linné (1707-1778).

Biologiste suédois, Linné fut, à travers son œuvre, le fondateur de la taxonomie moderne basée sur le principe qu'il baptisa « nomenclature binomiale » ou principe classificatoire de la double appellation. Pour marquer à l'instar d'Aristote le statut exceptionnel de l'homme dans le règne animal, il fonda le concept *Homosapiens* signifiant *Homme savant*. Parmi les auteurs contemporains à notre époque qui s'en sont préoccupés, Pierre J. Simon (1976) est celui dont la réflexion critique et historique sur la sociogenèse même de la notion de race, aussi bien dans la pensée de ses premiers fondateurs depuis toutes les époques bibliques prélinnéennes jusqu'à celles linnéenne et postlinnéenne, est d'un éclairage scientifique important des représentations collectives qui fondent ses vraies origines sociales comme nous

l'avons déjà indiqué au début et qui mérite une attention particulière. Selon lui :

Il se pourrait ainsi très bien que la notion biologique « scientifique » de la race ne soit pas en vérité indépendante de la notion sociale, qu'elle n'en soit en définitive qu'un aspect. Autrement dit : que la race n'a jamais eu d'autre réalité, y compris dans les travaux des anthropologues physiques, qu'en tant que croyance, que représentation collective. Elle ne serait alors sans aucun fondement dans la réalité biologique, qu'une « superstition moderne », un mythe, l'un des plus dangereux et les plus tragiques de notre époque. La Bible classait les hommes ou descendants de Sem, Cham et Japhet (les trois fils de Noé). C'est cette classification ternaire qui subsiste en Europe jusqu'à la fin du Moyen-âge et même sensiblement au-delà. Il n'est sûrement pas sans signification que c'est encore cette division ternaire que l'on retrouve aujourd'hui à la base de toutes les classifications raciales : Blancs, Jaunes, Noirs. Mais cette première classification biblique esquissait déjà une hiérarchie. Cham fut maudit par Noé : « Qu'il soit pour ses frères le dernier des esclaves » (*Genèse* 10, 25). Le Moyen-âge européen en fit l'ancêtre des Serfs, Sem étant celui des Clercs et Japhet celui des Seigneurs, conformément à la division des ordres.

Il faut, pour voir apparaître la première classification naturaliste, attendre l'œuvre de Linné, qui intégrant l'homme dans le règne animal, marque le début de l'Anthropobiologie. Dans la première édition (1735) du *Systema Naturae*, cinq races sont distinguées dans l'espèce humaine : 1. L'homme sauvage ; 2. L'homme américain ; 3. L'homme asiatique ; 4. L'homme africain ; 5. L'homme monstrueux.

Après cette description du schéma typologique de Linné, Pierre J. Simon révèle l'aliénation généralisée qui affectait de célèbres penseurs et montre en même temps la portée raciste des caractères attribués par Linné à chaque race en privilégiant la supériorité de la couleur blanche. Il dit :

Dans cet homo monstruosus figurent les géants, pygmées, hommes-chiens, hommes à queue..., tout un bestiaire issu du Moyen-âge et décrit dans les récits de voyage. Monstres dont l'existence était alors fermement attestée, pour l'Encyclopédie, en tout cas, comme Voltaire ou Rousseau, la présence d'hommes-singes ou de sauvages quadrupèdes aux confins des mondes habités ne faisait pas de doute. Dans la 10^e édition du *Systema Naturae* (1758-1759) – où l'espèce humaine apparaît à la place qui demeure désormais la sienne, parmi les mammifères, dans l'ordre des primates – on retrouve la classification suivante :

1. Europaeus albus : « ingénieux, élégant, inventif, blanc, sanguin, gouverné par les lois »
2. Americanus rubescens : « content de son sort, aimant la liberté, basané, irascible, gouverné par la coutume »
3. Asiaticus luridus : « arrogant, avare, jaunâtre, mélancolique, gouverné par l'opinion »

4. Afer niger : « rusé, paresseux, négligent, noir, phlegmatique, gouverné par la volonté arbitraire de ses maîtres »
5. Homo monstruosus

On voit immédiatement le genre de critères utilisés : le physique (la couleur), le physiologique (sanguin, irascible, mélancolique, flegmatique), le psychologique et le géographique sont intimement mêlés. La couleur cependant est retenue – de même que dans les classifications actuelles – comme critère essentiel. Couleur valorisée : un privilège accordé à la couleur blanche. (*Pluriel*, p. 52-53)

Dans cette citation, Pierre J. Simon souligne bien la portée presque implacable du statut paradigmatique de l'idéologie raciste, du typologisme taxonomiste que Linné a définitivement ancré dans une justification pseudo-scientifique qui continue de faire école jusqu'à nos jours à travers des penseurs modernes d'une grande réputation dans les sciences biologiques comme dans les sciences sociales.

Au centre de cette transposition et du schéma typologique de hiérarchisation raciste des différences humaines, il subsiste toujours une confusion consciemment érigée entre l'inné et l'acquis, le biologique et le social, bref la nature et la culture, en oubliant que par cette dernière, c'est-à-dire la culture, l'humain a presque achevé sa propre destinée biologique. Cette confusion typologique, dans la quête permanente et obsessionnelle de la « race » se traduit très souvent aussi par l'assimilation systématique du fait biologique au fait géographique.

2.3 INEXISTENCE BIOLOGIQUE DES « RACES » HUMAINES : LA FAILLITE DES PARADIGMES STRUCTUROTYPOLISTES ET CONSÉCRATION SCIENTIFIQUE DES THÈSES DE LA SOCIOLOGIE CRITIQUE ET HISTORIQUE DES « RACES » HUMAINES COMME PRODUIT DU RACISME ET NON DU RACISME COMME PRODUIT DES « RACES »

L'exposition intégrale de l'analyse de Pierre J. Simon, à la lumière des nouvelles données scientifiques, et sa démonstration de l'existence des races au palier humain, comme nous l'avons déjà dit dans notre exposé, est intéressante à poursuivre ici, pour finalement permettre de réaliser enfin que par-delà cette révélation de fait qui substitue la fiction à la réalité, il ne subsiste rien d'autre en définitive que l'immensité des objets et champs d'étude scientifiquement objectivables par la sociologie. Donc, en d'autres termes en lieu et place d'artefact ou de certitude biologique, il ne reste que l'ensemble des représentations socialement élaborées doublées d'un laxisme théorique à

l'instar de celui de Vallois, qui ont servi de plate-forme idéologique à toute une littérature érudite de fiction et de justification pseudo-scientifique. C'est donc dans cette perspective que J. Simon écrit :

Pour saisir cette notion sociale de la race, il est indispensable de bien voir que la race ici, est indépendante de la réalité : que les races existent ou non dans la réalité biologique n'a pas d'incidence sur la notion sociale de la race. C'est là, certainement, une des grandes difficultés de la recherche sociologique sur les phénomènes raciaux : de prendre conscience que ce n'est pas parce qu'il existe des races qu'il y a des racistes, mais que c'est bien plutôt par ce qu'il y a des racistes qu'il existe des races. Ce laxisme doit d'ailleurs être condamné sans complaisance, lorsqu'il s'agit d'auteurs – historiens, géographes, philosophes, juristes à qui leur qualité et le caractère de sérieux universitaire de leurs publications confèrent une autorité particulière en matière de langage. On est en droit d'exiger d'eux davantage de rigueur et il est à déplorer que beaucoup trop contribuent encore, la plupart du temps sans le vouloir, par nonchalance intellectuelle, à perpétuer toutes les confusions, toutes les idées fausses et pis que fausses : dangereuses et meurtrières que véhicule le terme de race. On objectera que, du moins, les définitions biologiques de la race et les classifications sont « objectives », qu'elles ont été épurées de tous les critères non directement physiques et physiologiques et qu'elles n'indiquent en rien une hiérarchie des races. En fait, malgré les précautions oratoires des auteurs là-dessus, rien n'est moins sûr.

J. Simon révèle toute la confusion conceptuelle liée à l'utilisation arbitraire de la notion de « race » et à son application à toutes les formes de différences physiques, géographiques et culturelles des sociétés humaines. Il dit à ce propos :

Il suffit pour s'en rendre compte de lire quelques descriptions de races dues au professeur Vallois. On lira dans ce même petit livre que les Aïnous ont « la peau d'un blanc mat sale » (p. 71), que « les Moïs » (terme qui en vietnamien équivaut à sauvages) sont « essentiellement nus » (p. 78), que « d'un bout à l'autre de l'Amérique, les Indiens sont froids, taciturnes, plus ou moins impassibles » (p. 98), que « le rôle des dolichocéphales méridionaux dans la production des grandes cultures de l'Orient antique a [...] été de premier plan » (p. 44), que la « seule chance de salut pour les Bochimans, les Hottentots, les Aïnous, les Australiens, les Polynésiens, les Négritos, serait la création de “réserves” analogues à celles déjà instituées pour les espèces animales en voie de disparition » (p. 124) *at last but not the least*, que si l'on observe en maints endroits des réticences quant au métissage c'est que « tout se passe comme si la conscience de la race [sic], qui restait à l'état latent tant que le groupe était isolé de ses voisins, reprenait ses droits, lorsqu'il s'en approche » (p. 125). Cela suffit pour donner une idée de l'objectivité scientifique des « raciologues » – et il s'agit ici de l'un des plus éminents – et pour apprécier à sa juste valeur leur prétention à s'en tenir strictement aux critères biologiques et à ne vouloir en aucun cas établir une hiérarchie. En fait, ce discours prétendument scientifique sur les races s'inscrit très nettement comme on le voit, dans une idéologie raciste.

Il souligne en conséquence toute l'abstraction faite par les classificateurs des « races » de l'importance historique du rôle qu'a joué le métissage dans l'anthropogénèse du genre humain à travers sa diversité initiale et contemporaine. Selon lui :

Et comment, à vrai dire, pourrait-il en aller autrement, les classificateurs de races ayant toujours oublié ou feint d'oublier ce simple fait que, au moins à l'intérieur des grands groupes blanc, jaune, noir, les groupes humains se sont sans cesse croisés, que tous sont des groupes métis, sans cesse en train de se faire et de se défaire. Prétendre distinguer des races dans des zones géographiques comme l'Europe ou le pourtour méditerranéen, soumises aussi loin que l'on puisse remonter dans le temps à d'intenses brassages de population, est une activité scientifiquement futile. Il s'agit en réalité d'une espèce de divination, quelque chose comme de l'anthropomancie. Il est bon de savoir qu'un certain nombre d'anthropologues physiques, ainsi d'ailleurs que des psychologues et des sociologues, professent toujours des théories directement racistes sans aucune base scientifique, leurs opposants, partisans des « dogmes égalitaires et a-racistes » sont taxés d'agir, eux, au nom du « communisme international ». Les plus connus de ces propagateurs modernes d'un « racisme scientifique » sont les anthropologues Carleton S. Coon et R.R. Gates et le psychologue Henry E. Garret. Quelques autres anthropologues par contre, ont en définitive dénié toute consistance scientifique à la notion de race. C'est le cas notamment de Ashley Montagu et de Jacques Ruffié. (p. 22-27)

C'est pourtant en dépit de son inexistence en tant que fait biologique humain, par-delà même l'indignation suscitée par l'absence totale de toute probité éthique scientifique de la plupart des auteurs à travers toute la fiction entretenue à ce sujet, que néanmoins, la notion idéologique de la race se voit conférer une inscription sociale concrète dans les comportements individuels et collectifs pour épouser tous les contours sociaux des rapports de forces dans le procès politique, économique et culturel des formes d'inclusion et d'exclusion.

Et malgré les interpellations de Pierre J. Simon, ses formes d'expression intellectuelle les plus subtiles se perpétuent encore dans les intentions, les projets théoriques et scientifiques se réclamant des idéaux humanistes les plus louables, à plus forte raison alors, ceux qui proclament ouvertement un antihumanisme au nom du dogme pur et simple de l'objectivité scientifique.

C'est, ainsi donc, après une telle classification raciste de Carl Von Linné que l'idéologie raciste à justification empirique prendra son essor tant dans les sciences de la nature que dans les sciences humaines et sociales sous différentes formes théoriques variant du déterminisme biologique au déterminisme sociologique, dont le rapport

traduit toute l'histoire d'une transposition utilitariste des conclusions élaborées à partir de la nature sur la société humaine pour justifier l'ordre libéral du capitalisme et tirer profit d'une exclusion sociale multiforme par la mise en compétition économique des races, des sexes et des cultures.

2.4 ETHNOLOGIE ET HISTOIRE : SYNCHRONIE ET DIACHRONIE OU LA DUALITÉ STRUCTUROTYPLOGIQUE DES SOCIÉTÉS « CHAUDES » ET DES SOCIÉTÉS « FROIDES » DANS LA PERSPECTIVE LÉVI-STRAUSSIENNE DES « RACES » DANS L'HISTOIRE

C'est pour tenter vainement de combler le vide de la théorie structuraliste sur la dimension diachronique de ses objets et de la place des phénomènes de contradiction en leur sein que Claude Lévi-Strauss fit une entrée en scène sur ce terrain controversé du structuralisme par la publication d'un article en 1949, intitulé « Histoire et ethnologie », dans la *Revue de métaphysique et de morale*.

Au regard de la persistance des critiques, il reviendra trente ans plus tard (1979) sur ce même thème à la Conférence Marc Bloch. L'argument central qu'il avançait pour tenter de surmonter les difficultés épistémologiques et prétendument méthodologiques du structuralisme anthropologique face à l'antinomie certaine qui lui vient de l'Histoire, était celui du principe de complémentarité de deux approches disciplinaires. Selon lui, « l'histoire organise ses données par rapport aux expressions conscientes, l'ethnologie par rapport aux constructions inconscientes de la vie sociale ». Il apparaît d'emblée dans cet argument visant à un compromis rejeté par la critique, une notion de dualité qui, par-delà ses nuances, fait ressortir le dilemme classique de la classification hiérarchique du typologisme taxonomique et qui bipolarise ici deux types de sociétés : sociétés conscientes et sociétés inconscientes, sociétés historiques et sociétés a-historiques, sociétés évoluées et sociétés primitives, etc.

Cette dualité typologique est d'autant plus manifeste que la vocation et l'objet premiers de l'ethnologie dans son entreprise de justification coloniale ont d'abord et avant tout consisté dans l'étude comparative des sociétés dites exotiques et primitives. Or, le structuralisme n'a nullement déconstruit ce cadre historique et théorique avant de postuler une universalisation possible des « structures » sociales qui,

sur le plan tout au moins sémiotique, équivaldraient aux mêmes résultats dans toutes les sociétés, exotiques comme occidentales.

Alors, ce fossé épistémologique ne pouvait donc que s'aggraver jusque dans la leçon inaugurale de la Chaire d'anthropologie sociale du Collège de France en janvier 1960. Lévi-Strauss y opposait « les sociétés froides » : celles qui choisissent d'ignorer leur dimension historique et que longtemps les ethnologues ont préféré étudier, et « les sociétés chaudes » : celles qui, au contraire, la valorisent et auxquelles s'intéressent les historiens.

Or, l'histoire est le propre de l'activité collectivement consciente des hommes. Malgré l'attitude défensive du structuralisme de Lévi-Strauss, les implications idéologiques de tels arguments théoriques qui déniaient toute historicité aux sociétés dites « froides », c'est-à-dire les sociétés dites primitives de l'ethnologie coloniale et néocoloniale, ceux-ci s'insèrent en droite ligne de la pensée typologique moderne dont Pierre J. Simon dénonçait le caractère tendancieux et non fortuit de son laxisme théorique. Lequel, dans la perspective de Lévi-Strauss, est ici poussé jusqu'à la négation de toute subjectivité qui demeure contradictoire avec l'affirmation d'une « inconscience historique » ne pouvant être, par définition, que de nature subjective et collective.

Le structuralisme lévi-straussien souffre là d'une profonde crise : celle de la théorie du sujet. Tout sujet, tout individu n'est pour lui que le lieu d'une pensée anonyme. Par une telle assertion, tout sujet, tout individu ne constitue en conséquence qu'une entité réifiée qui ne saurait se réclamer d'une histoire personnellement reliée à d'autres sujets ascendants.

C'est aussi à travers cet utilitarisme antihumaniste que Claude Lévi-Strauss (1961) envisage les notions de « race » sous l'angle de leur contribution à la civilisation mondiale.

Dans cet essai intitulé *Race et Histoire* qui s'inscrit dans le programme de lutte de l'Unesco contre le préjugé raciste, Lévi-Strauss aborde à travers une dizaine de chapitres la problématique des races dans l'histoire en tentant d'emblée de se démarquer de leur définition positive ou négative. Parmi ces différents chapitres, c'est par une synthèse critique qu'il convient ici d'en dégager les éléments de réflexion les plus pertinents pour notre analyse. Ceux-ci varient selon les thèmes de *race et culture*, *diversité des cultures*, *ethnocentrisme*, *cultures archaïques et cultures primitives*, *idée de progrès*, *histoire stationnaire et histoire cumulative*, *place de la civilisation occidentale*,

hasard et civilisation, collaboration des cultures et, enfin, double sens du progrès.

2.5 RECONNAISSANCE ET ACCEPTATION DE L'EXISTENCE BIOLOGIQUE DES «RACES» HUMAINES : IMPLICATIONS IDÉOLOGIQUES CHEZ CLAUDE LÉVI-STRAUSS

De prime abord, le malaise principal et la difficulté sémantique majeure auxquels est confrontée la démarche de Lévi-Strauss dans l'analyse de la notion de race, consiste en l'absence de remise en question de son sens et de son existence. Il part du présupposé de leur existence comme fait évident tout en essayant d'éluider les implications que comporte une telle acceptation dans sa propre démarche analytique dont le souci de synchronie apparaît à travers sa reconnaissance du fait biologique des « races » : « Quand on cherche à caractériser les races biologiques par des propriétés psychologiques particulières, on s'écarte autant de la vérité scientifique en les définissant de façon positive que négative » (p. 9).

La question que suggère cette réflexion et qui traduit outre un certain degré de laxisme et de complaisance théorique, mais aussi une attitude incohérente sur le plan analytique, est la suivante : comment peut-on accepter que les « races » humaines puissent exister biologiquement sans accepter, en conséquence, la manifestation de leurs « propriétés psychologiques », s'il est admis que toute existence biologique de l'être humain comporte des implications psychologiques ?

L'abstraction fondamentale et l'erreur épistémologique, dont fait preuve Claude Lévi-Strauss, consistent d'une part dans la reconnaissance du fait biologique de l'existence des races humaines, tout en rejetant les conséquences psychologiques relatives à cette reconnaissance et, d'autre part, dans l'absence totale de liens explicatifs entre l'influence sociale de l'idéologie raciste et les perceptions collectives ou manifestations psychologiques des « races » telles qu'idéologiquement subordonnées à l'affirmation ou la croyance en leur existence biologique.

2.6 LÉGITIMATION DES THÈSES DE GOBINEAU

L'auteur réactualise la même logique synchroniste, lorsqu'il analyse, avec une vision parcellaire très ponctuelle et isolée, la pensée raciste de Gobineau qu'il semble manifestement légitimer en la limitant à l'expression d'une simple erreur méthodologique.

Il ne faut pas oublier que Gobineau dont l'histoire a fait le père des théories racistes, ne concevait pourtant pas l'« inégalité des races humaines » de manière quantitative mais qualitative : pour lui, les grandes races primitives qui formaient l'humanité à ses débuts – blanche, jaune, noire – n'étant pas tellement inégales en valeur absolue que diverses dans leurs aptitudes particulières. La tare de la dégénérescence s'attachait pour lui au phénomène du métissage plutôt qu'à la position de chaque race dans une échelle de valeurs commune à toutes ; elle était donc destinée à frapper l'humanité toute entière, condamnée, sans distinction de race, à un métissage de plus en plus poussé. Mais le péché originel de l'anthropologie consiste dans la confusion entre la notion purement biologique de la race (à supposer que même sur ce terrain limité cette notion puisse prétendre à l'objectivité, ce que la génétique moderne conteste) et les productions sociologiques et psychologiques des cultures humaines. Il a suffi à Gobineau de l'avoir pour se trouver enfermé dans le cercle infernal qui conduit d'une erreur intellectuelle n'excluant pas la bonne foi à la légitimation involontaire de toutes les tentatives de discrimination et d'exploitation. (p. 9-10)

La légitimation de cette erreur intellectuelle de Gobineau apparaît nettement chez Claude Lévi-Strauss qui ne fait pourtant pas siennes les découvertes génétiques. Lesquelles, en invalidant l'existence biologique des races, comportent nécessairement des implications théoriques devant inciter à la reformulation de cette notion.

En outre, le traitement isolé qu'il fait de l'erreur intellectuelle de bonne foi commise par Gobineau, ne conduit nullement Lévi-Strauss à situer et inscrire cet auteur dans le contexte réel du mouvement idéologique auquel il appartient et qui, par filiation, s'est perpétué jusqu'à trouver dans sa pensée non pas une erreur intellectuelle, mais une théorisation consciente de la discrimination et de l'inégalité des races. Un tel laxisme situe Lévi-Strauss dans la ligne de pensée des mêmes auteurs précédemment décrits par Pierre J. Simon.

2.7 PERSPECTIVE RÉDUCTIONNISTE ET TOTALISANTE DE LA DIVERSITÉ HUMAINE ET DE L'ETHNOCENTRISME

La conception que Lévi-Strauss a de la diversité humaine est totalisante. Elle interdit toute particularité qui contredit les principes de la « structure » et qui se situe hors de l'ensemble qui pourrait lui fournir, à partir de son observatoire, les caractéristiques « structurales » de la totalité sociale de cette diversité humaine qu'il exprime dans ces termes : « la diversité des cultures humaines ne doit pas nous inviter à une observation morcelante ou morcelée. Elle est moins fonction de l'isolement des groupes que des relations qui les unissent » (p. 17).

C'est partant de cette conception totalisante de la diversité humaine qu'il aborde la question de l'ethnocentrisme. Il justifie essentiellement celui-ci comme :

l'attitude la plus ancienne et qui repose sans doute sur des fondements psychologiques solides puisqu'elle tend à réapparaître chez chacun de nous quand nous sommes placés dans une situation inattendue, consiste à répudier purement et simplement les formes culturelles : morales, religieuses, sociales, esthétiques, qui sont les plus éloignées de celles auxquelles nous nous identifions. (p. 19)

Mais un tel point de vue généralisant qu'il semble appliquer à tout individu et toute société de tout temps et de tout espace ne peut être conforme à la réalité historique et culturelle de maintes sociétés dans le registre social et moral desquelles l'étranger, quelle que soit son étrangeté, est d'abord perçu et assigné à un statut sacré de messager, sauf exception, lorsque son intention est hostile. Le postulat de la répudiation telle que l'affirme Lévi-Strauss n'est pas la première réaction. Cette généralisation peut être paradoxalement le reflet d'une transposition d'attitude à partir de l'expérience de sa propre société et culture sur le reste.

En plus de lui attribuer une ancienneté indéfinie dans le temps et par là même d'éluider tout le phénomène de conditionnement idéologique qui le sous-tend, elle manque de préciser ses véritables origines contemporaines fondées par l'étendue du rôle des grands systèmes économiques inégalitaires qui produisent et reproduisent l'exclusion sociale sur la base de l'utilisation politique des différences ethniques, religieuses, sexuelles et prétendument raciales, etc., à des fins de domination. Les sociétés humaines ont eu des expériences multimillénaires de rencontres et de métissages tels qu'on ne peut parler d'ethnies, de cultures à l'état pur, à plus forte raison de races.

2.8 CRITIQUE EXUTOIRE DE L'ÉVOLUTIONNISME SOCIAL ET APOLOGIE DE L'ÉVOLUTIONNISME BIOLOGIQUE COMME SOURCE DE RÉFÉRENCE ET FONDEMENT DU MODÈLE FORMEL DES PRINCIPES DE L'ANALYSE STRUCTURALE

Mais cette réflexion de Lévi-Strauss sur l'ethnocentrisme lui sert principalement d'exutoire pour sa critique de l'évolutionnisme social qui, selon lui, est antérieur à l'évolutionnisme biologique. Il fait l'éloge du dernier dont il dit :

La notion d'évolution biologique correspond à une hypothèse dotée d'un des plus hauts coefficients de probabilité qui puissent se rencontrer dans le domaine des

sciences naturelles ; tandis que la notion d'évolution sociale ou culturelle n'apporte, tout au plus, qu'un procédé séduisant mais dangereusement commode de présentation des faits. Antérieur à l'évolutionnisme biologique, théorie scientifique, l'évolutionnisme social n'est, trop souvent, que le maquillage faussement scientifique d'un vieux problème philosophique dont il n'est nullement certain que l'observation et l'induction puissent un jour fournir la clef. (p. 25-26)

L'évolutionnisme biologique est ici valorisé essentiellement pour ce qu'il représente comme référence scientifique du structuralisme dont Ludwig Von Bertalanffy (1901), biologiste canadien d'origine autrichienne, dans son ouvrage intitulé *Les problèmes de la vie*, publié en 1961, fut l'un des premiers à l'appliquer à la biologie.

Cette référence lui fournit à la fois les arguments d'une démarche mathématique et formelle qui conforte les thèses structuralistes de la phonologie linguistique. Par contre, la critique que formule Lévi-Strauss à l'égard de l'évolutionnisme social n'est pas relative, quant au fond, aux implications hiérarchisantes découlant de l'évolution inégale en sociétés supérieures et en sociétés inférieures. Elle se justifie surtout par le rejet du principe d'induction qui caractérise la recherche qualitative dans les sciences humaines et établit implicitement, sans le dire, l'apologie des approches hypothético-déductives.

Son affirmation de l'antériorité de l'évolutionnisme social par rapport à l'évolutionnisme biologique s'avère fort discutable au regard même de l'histoire du concept d'évolution (*métabionai*). Car ses vaines tentatives de délimitation fixiste des frontières philosophiques, sociologiques et biologiques dans ces conceptions interdisciplinaires supposent qu'on ne puisse guère parler de philosophie ou de sociologie des sciences incluant la biologie et que cette dernière ne puisse, en retour, éclairer les problématiques philosophiques ou sociologiques qui lui sont relatives. Pourtant, comme nous l'avons déjà montré, la conception organiciste de Herbert Spencer (1873) et de Edward Burnett Tylor (1832-1917) que Lévi-Strauss tient pour les fondateurs de l'évolutionnisme social, semble, en fait, plus proche du structuralisme biologique dont elle partage les mêmes principes de totalité, d'autorégulation et de stabilité. Excepté le fait que par-delà, ils postulent un évolutionnisme social cependant idéologiquement inspiré par l'ensemble des théories et doctrines sélectives qui l'ont précédé et qui a retrouvé une nouvelle autre justification dans le darwinisme (Charles Darwin, *De l'origine des espèces*, 1859), le social darwinisme et l'eugénisme de Francis Galton (1822-1911), cousin et collaborateur de Charles Darwin, biométricien chevronné, inventeur des statistiques, un

des plus grands théoriciens du racisme et de l'eugénisme scientifique, il nous apparaît très paradoxal et contradictoire que Lévi-Strauss tente de cautionner implicitement, sans le nommer, la valeur formelle et déductive, sur le plan scientifique, du biologisme de Francis Galton et sa perspective dangereusement évolutionniste en termes de racisme et d'eugénisme sans nullement établir de lien avec Herbert Spencer qui fut un de ses plus grands partenaires et idéologues. Car, c'est d'ailleurs à ce titre précis que bien avant son cousin Francis Galton, Darwin dans son *Origine des espèces* s'est largement inspiré d'Herbert Spencer pour pouvoir fonder sa théorie du principe de la sélection naturelle. « J'ai donné, dit-il, à ce principe, en vertu duquel une variation si insignifiante qu'elle soit se conserve et se perpétue si elle est utile, le nom de *sélection naturelle*, pour indiquer les rapports de cette sélection avec celle que l'homme peut accomplir. Mais l'expression qu'emploie souvent M. Herbert Spencer : "la persistance du plus apte", est plus exacte et quelquefois plus commode » (p. 107).

Darwin et Spencer étaient trop proches. En perdant de vue cette dimension historique et qui l'amène à affirmer que « les deux fondateurs de l'évolutionnisme social, Spencer et Tylor, élaborent et publient leur doctrine avant l'*Origine des espèces* ou sans avoir lu cet ouvrage » (p. 26), Claude Lévi-Strauss pousse trop loin et trop hâtivement son apologie de l'évolutionnisme biologique darwinien au détriment de Spencer sans se rendre compte qu'il tente d'opposer vainement deux figures alliées d'une même doctrine. Mais la raison fondamentale qui soubasse cette référence qui privilégie la dimension formelle et mathématisante de l'évolutionnisme biologique, chez Lévi-Strauss, n'est rien d'autre que la quête structuraliste d'un positivisme apte à lui conférer le même statut et la même envergure scientiste.

La même conception contradictoire de l'auteur de *Race et Histoire*, toujours sous-tendue par la dualité typologique dans sa classification des types de sociétés, tombe pourtant dans les mêmes considérations qu'il reproche à l'évolutionnisme social et culturel. En présentant les sociétés et cultures qui sont encore situées à la marge des révolutions industrielles modernes, comme *cultures archaïques et cultures primitives*, Lévi-Strauss, à l'instar de sa distinction entre *sociétés chaudes et sociétés froides* ne peut éviter de s'enfermer en conséquence dans le cercle vicieux d'un typologisme hiérarchisant de la même portée que celui de Spencer et qui, par comparaison aux sociétés occidentales, l'oblige à les qualifier comme telles, *archaïques et primitives*. Il traduit

ainsi très clairement, comme nous l'avons signalé précédemment, tout le malaise et les difficultés épistémologiques fondamentales du structuralisme qui le rendent inapte à traiter de notions d'essence diachronique, sans se trahir et tomber en dérive, par-delà sa propre visée et les principes caractéristiques de sa démarche, paradoxalement dans les autres paradigmes théoriques qu'il dénonce et rejette en bloc :

On pourrait sans doute dire que les sociétés humaines ont inégalement utilisé un temps passé qui, pour certaines, aurait même été du temps perdu ; que les unes mettaient les bouchées doubles tandis que les autres musaient le long du chemin. On viendrait ainsi à distinguer entre deux sortes d'histoires : une histoire progressive, acquisive, qui accumule les trouvailles et les inventions pour construire de grandes civilisations, et une autre histoire, peut-être également active et mettant en œuvre autant de talents, mais où manquerait le don synthétique qu'est le privilège de la première. (p. 32-33)

C'est par un tel raisonnement simpliste et manifestement caricatural qui caractérise toute sa réflexion dans cet ouvrage qui conforte paradoxalement les préjugés ethnocentriques et racistes qu'il prétendrait combattre, que Lévi-Strauss érige ainsi un parallélisme immuable et fixiste dans la dualité des deux types de sociétés dont les unes sont d'histoire cumulative et les autres d'histoire stationnaire et manquant dramatiquement du « don synthétique ».

En affirmant qu'il y a utilisation « inégale » du temps plutôt qu'une utilisation différente du temps, l'auteur postule déjà ainsi à travers son raisonnement précédent un rapport de supériorité et d'infériorité dans le parallélisme dualiste qu'il établit entre ces deux types de sociétés. Parallélisme qui occulte et évacue tous les facteurs sociohistoriques et événementiels explicatifs des rapports de domination de certaines sociétés sur d'autres, de subversion ou simplement de leur essor en fait avéré par les récentes découvertes et s'inscrivant dans des directions et paradigmes historiques de développement qualitativement différents et qui auraient pu ne pas aboutir au mode de production capitaliste que Marx a pensé comme une étape obligatoire et passage indispensable de l'histoire universelle de l'humanité. Néanmoins, en cela l'un des mérites de Marx est de n'avoir pas occulté ces rapports coloniaux de domination qui ont décisivement concouru au maintien de maintes sociétés à l'état dit primitif et archaïque dans les termes de Lévi-Strauss. En déniaient une qualité, un attribut intellectuel et psychologique à ce « type » précis de sociétés, en l'occurrence le don synthétique qu'on retrouve partout dans toutes les cultures, Claude Lévi-Strauss ne prouve, en fait, rien de mieux que la classification

taxonomique linnéenne. Car même si, par ailleurs, par l'exigence de sa démarche structuraliste, l'auteur propose de façon sporadique certaines caractéristiques qu'il tente d'universaliser en termes d'équivalence, son parallélisme initial finit toujours par triompher dans la préservation absolue de la diversité culturelle dans le progrès dont, selon lui, le remède consiste à élargir la coalition, soit par diversification interne, soit par admission de nouveaux partenaires ; en fin de compte, il s'agit toujours d'augmenter le nombre de joueurs, c'est-à-dire de revenir à la complexité et à la diversité de la situation initiale. Il s'agit là d'un élargissement par diversification interne ou par l'admission de nouveaux partenaires pour une diversité non affranchie des rapports de domination et de conquête, des inégalités, des préjugés et résistances multiformes qui continuent encore de perpétuer, en réalité, l'exclusion multiforme de la différence.

2.9 REDÉCOUVERTE SUBVERSIVE ET RÉHABILITATION SCIENTIFIQUE MULTIDISCIPLINAIRE DE L'HISTORICITÉ CIVILISATIONNELLE DES PEUPLES DITS «A-HISTORIQUES»

L'intérêt que nous a inspiré la question abordée dans ce travail explique son étendue. La problématique majeure qui a animé notre réflexion tout au long de ce texte demeure bien entendu celle des notions de race et d'histoire. Pour mieux la cerner, nous avons envisagé ces notions à travers leur genèse historique depuis l'âge antique jusqu'à leurs différentes ramifications idéologiques dans les sciences sociales et les sciences de la nature telles qu'elles se rapportent au paradigme structuraliste. L'analyse de la prédominance durable du typologisme dans l'évolution des théories élaborées sur l'existence des races, a permis de révéler la persistance actuelle de ses formes les plus subtiles même dans des théories qui s'attachent à les dénoncer. Le lien d'unicité établi entre la notion de type idéal et la notion de structure a également permis de décortiquer les survivances typologistes du structuralisme lévi-straussien dans sa perspective des notions de race et d'histoire. La conclusion essentielle et fondamentale de notre réflexion à ce sujet consiste en somme dans le fait qu'il subsiste une collision d'ordre conceptuel et épistémologique telle que le structuralisme, en raison du statut dogmatique qu'il confère à sa notion de synchronie, s'avère inapte à saisir et traiter judicieusement des notions de race et d'histoire sans risquer de leur amputer leur véritable valeur diachronique. Et l'analyse de l'ouvrage de Claude Lévi-Strauss

(1961), intitulé *Race et Histoire*, s'est avérée très révélatrice de ce point de vue.

Comme nous l'avons précédemment signalé, l'ouvrage étant publié en 1961, une remise à jour théorique des plus récentes découvertes scientifiques prouvant l'inexistence biologique des races humaines (Montagu, Ruffié, Lewontin, Cavali-Sforza, Jacquard, etc.) fait dramatiquement défaut dans la perspective lévi-straussienne qui s'inscrit dans la tendance contraire et donc, dans ses implications typologiques et hiérarchisantes dont se nourrit l'idéologie raciste. Ces découvertes ont démontré, hors de tout doute, l'inexistence biologique des races humaines, malgré l'indignation des théories polygénistes dont les oppositions aux théories monogénistes depuis les XVIII^e et XIX^e siècles en Europe et aux États-Unis, trouvent encore leurs expressions contemporaines dans les sciences, sous les thèses respectives de l'origine séparée ou unique des races humaines. Avec de telles découvertes qui ne sont pas seulement de l'ordre de la biologie, l'histoire des peuples sans histoire refait surface. Leur historicité ainsi prouvée a révélé l'ambiguïté idéologique que dissimulait jusqu'à présent ce qu'il a été convenu d'appeler la protohistoire, c'est-à-dire : l'histoire des peuples sans histoire faite par les peuples d'histoire doués de l'écriture. Elle provoqua, du même coup, une remise en question de tous les repères de la périodisation de l'histoire qui, au nom de la possession de l'écriture par certains peuples, devaient reléguer tous les autres au statut de peuples sans histoire. Elle révéla, par cela même, qu'en vérité l'histoire réelle de ces peuples sans histoire a toujours été falsifiée, qu'en fait cette histoire fut à l'origine première des premières inventions décisives de l'humanité au-delà même de celle de l'écriture et qu'il fallait donc désormais la réécrire. Il en fut précisément ainsi de l'histoire de l'Afrique. Son historicité fondatrice a été prouvée par la confirmation scientifique des découvertes paléanthropologiques, archéologiques, grâce à des méthodes de datation à chronologie relative et absolue et des méthodes génétiques de la biologie moléculaire qui établirent l'origine africaine de l'humanité et l'antériorité des civilisations et d'une Égypte nègre (Cheikh Anta Diop, 1967 et 1993).

- En 1924 : découverte de la fille de Taung, par Raymond Dart en Afrique du Sud.
- En 1974 : découverte de *Australopithecus Afarensis* surnommé *Lucy*, par Donald Johanson, Yves Coppens et Maurice Taieb, dans la vallée de l'Hadarar en Éthiopie.

- En 1978 : d'autres découvertes par Johanson, Coppens et Tim White : *Afarensis* (1974, Johanson *et al.*) remontait à 3,5 millions d'années.
- *Africanus* : (1924, Dart) remontait à 3 millions d'années.

Mais déjà en juillet 1959, dans la gorge d'Olduvai en Tanzanie, Mary Leakey exhumait deux fossiles importants :

- *Australopithecus Robustus* : remontant à 2,5 millions d'années.
- *Australopithecus Boisei* : âgé de 2,3 millions d'années.

En 1964 : au lac Turkana, à Koobifora (Kenya), dans la vallée de l'Omo, il y eut :

- la découverte de *Homo Habilis* ou autrement appelé *Homo Faber* qui fonda l'industrie lithique la plus ancienne de l'histoire et retrouvée aussi dans la gorge d'Olduvai ;
- la découverte de *Homo Erectus* qui fut le découvreur des continents ;
- la découverte de *Homo Sapiens sapiens*, l'homme moderne actuel ;
- la découverte en Europe des premiers hommes qui ont habité ce continent et qui sont les ancêtres de ceux actuels : *Homme de Grimaldi* et *Homme de Cromagnon* et dont l'analyse génétique de l'ADN mitochondrial a attesté leur origine africaine.

C'est dans une telle perspective de découvertes radicalement subversives qui ont bouleversé toutes les certitudes judéo-chrétiennes et européocentristes de l'origine « aryenne » de l'homme et de la civilisation humaine que s'inscrivit aussi la mise en évidence d'une Égypte nègre dont le rôle civilisateur dans l'histoire de l'humanité ne constitue aucun doute. Contre toutes les attentes d'une égyptologie soucieuse, dès sa naissance, de fonder la plus grande entreprise de falsification scientifique de l'histoire, au profit du modèle aryen d'une historiographie coloniale et raciste opposé au modèle ancien établi par les témoignages historiques et ethnographiques des anciens Égyptiens eux-mêmes et des historiens, anthropologues et chercheurs honnêtes ayant toujours soutenu l'authenticité des faits, la démonstration et la réaffirmation de l'antériorité civilisationnelle de cette Égypte nègre constituèrent, après celles de l'origine africaine de l'humanité, le paradoxe scientifique le plus spectaculaire de l'histoire des idées.

Nul mieux que le savant africain d'origine sénégalaise, le professeur Cheikh Anta Diop (1967, 1974, 1978, 1985a, 1985b, etc.), ne contribua au triomphe du modèle ancien, dont il fut le chef de file de l'école de pensée. À la fois physicien, historien, philosophe et linguiste, par la consistance scientifique multidisciplinaire et l'étendue de son œuvre, Diop déconstruisit totalement la conception structuraliste et le modèle aryen de l'idéologie raciste, ses justifications impérialistes et toute sa stratégie de falsification scientifique de l'histoire des peuples « sans histoire » relégués au statut des « races inférieures », notamment celle des peuples africains qu'on a voulu dépouiller de toute capacité de créativité civilisationnelle de l'envergure de l'Égypte antique. Cette réaffirmation et ce triomphe des thèses d'antériorité des civilisations et d'une Égypte nègre furent couronnés par la publication de son célèbre ouvrage intitulé dans les mêmes termes : *Antériorité des civilisations nègres : mythe ou vérité historique ?* paru en 1967 et réédité en 1993. Il y dit :

Tout indique qu'à l'origine, à la préhistoire, au paléolithique supérieur, les Nègres furent prédominants. Ils le sont restés aux temps historiques pendant des millénaires sur le plan de la civilisation, de la suprématie technique et militaire. Tout esprit qui n'est plus capable de recevoir cette idée, même si elle était objectivement démontrée, ne peut présentement rien apporter de durable à la science historique. Toute conscience qui est devenue, par principe, inapte à l'assimiler, est rétrograde, quelle que soit l'idée qu'elle se fait d'elle-même, et son aptitude à contribuer au progrès réel de la conscience morale de l'humanité pourrait en être fort limitée. La science historique, elle-même, ne fournira, sur le passé, toute la lumière qu'on peut attendre d'elle qu'à partir du moment où elle intégrera dans ses synthèses la composante nègre de l'humanité, dans une proportion en rapport avec le rôle que celle-ci a vraiment joué dans l'histoire. Certains esprits généreux croient que la solution consiste à reconnaître d'emblée l'égalité intellectuelle aux Noirs et à expliquer leur retard par un déterminisme géographique. Mais ils ne suivent pas du tout, dès l'instant que les Noirs s'engagent à retrouver leur vrai passé, surtout si cette démarche conduit à des découvertes inattendues. Ils trouvent cette attitude pour le moins excessive ou en craignent les conséquences sur le plan du rapprochement des peuples ! Qu'ils se rassurent car la plénitude culturelle ne peut que rendre un peuple plus apte à contribuer au progrès général de l'humanité et à se rapprocher des autres peuples en connaissance de cause. Elle n'entraverait que le faux progrès qui s'accomplirait par l'étouffement et l'élimination des valeurs culturelles de la majorité au profit de quelques-uns. La conscience de l'homme moderne ne peut progresser réellement que si elle est résolue à reconnaître explicitement les erreurs d'interprétations scientifiques même dans le domaine très délicat de l'histoire, à revenir sur les falsifications, à dénoncer les frustrations de patrimoines. Elle s'illusionne, en voulant asseoir ses constructions morales sur la plus monstrueuse falsification dont l'humanité ait

jamais été coupable tout en demandant aux victimes d'oublier pour mieux aller de l'avant. (p. 11-12)

C'est en se fondant sur la véracité des témoignages historiques des Anciens : Hérodote, Diodore de Sicile, Strabon, Pline, Tacite, etc., en procédant au dosage de la mélanine des momies pharaoniques égyptiennes, en établissant la parenté génétique entre les Africains et les Égyptiens, entre leurs langues et cultures qu'il confirma, à la suite de Volney, Maspero et autres prédécesseurs qui ont lutté contre toute cette entreprise de falsification avec la plus grande probité intellectuelle, la réalité historique d'une Égypte nègre. C'est dans ce sens que l'auteur écrit :

On ne saurait mieux que Volney poser le problème de la plus monstrueuse falsification de l'histoire de l'humanité par les historiens modernes. On ne saurait plus que lui, rendre justice à la « race » nègre en lui reconnaissant le rôle du plus ancien guide de l'humanité dans la voie de la civilisation au sens plein de ce mot. Les conclusions de Volney auraient dû rendre impossible l'invention ultérieure d'une hypothétique « race » blanche pharaonique qui aurait importé d'Asie une civilisation égyptienne au début de la période historique. En effet, une telle hypothèse s'accorde mal avec la réalité de ce Sphinx à tête de nègre, et image du pharaon, qui s'impose aux regards de tous et qu'on peut difficilement détruire comme document non typique, ou reléguer dans les réserves d'un musée pour le soustraire aux méditations dangereuses de ceux qui seraient susceptibles d'accepter l'évidence des faits. (1979, p. 59)

Et citant Volney, celui-ci précise sans ambiguïté :

Quel sujet de méditation de voir la barbarie et l'ignorance actuelle des Coptes, issus de l'alliance du génie profond des Égyptiens et de l'esprit brillant des Grecs, de penser que cette race d'hommes noirs, aujourd'hui notre esclave et l'objet de nos mépris est celle-là même à qui nous devons nos arts, nos sciences, et jusqu'à l'usage de la parole ; d'imaginer enfin, que c'est au milieu des peuples qui se disent les plus amis de la liberté et de l'humanité que l'on a sanctionné le plus barbare des esclavages et mis en problème si les hommes noirs ont une intelligence de l'espèce de celle des hommes blancs. (Volney, 1787, *Voyages en Syrie et en Égypte*, Paris, t. 1, p. 74-77, dans Diop, 1979, p. 58)

En effet, Volney se rendit en Égypte entre 1783 et 1785 en pleine période d'esclavage contre les Noirs et bien avant la campagne de Bonaparte où en 1822, Champollion de Figeac-le-Jeune déchiffra les hiéroglyphes, dont la signification, combinée à celle des bas-reliefs, fondait les mêmes conclusions. Il le fit sur la base de découverte du document ethnographique le plus ancien de l'histoire de l'humanité, dans la Vallée des Morts de Biban El Moluk, par lequel les anciens Égyptiens figuraient les rois et les habitants originels de leur pays. Au premier plan de ceux-ci, les Africains noirs étaient représentés avec

tous leurs attributs de règne pharaonique et de fondateur de ce pays, de sa civilisation et de ses sciences. Ce sont surtout les apports scientifiques, philosophiques et religieux de cette même civilisation égyptienne qui fondèrent celle de la Grèce antique. Toutes les recherches ont confirmé les innombrables emprunts civilisationnels que la Grèce opéra en Égypte sous la faveur des conquêtes multifrontales dont elle fit l'objet. Le bilan de ces recherches de plusieurs savants, tel qu'établi par Cheikh Anta Diop pour étayer ce fait, est très révélateur : en 1960, Paul Ver Eecke, dans son ouvrage intitulé : *Œuvres complètes d'Archimède*, montre indubitablement la source égyptienne de son traité : *De l'équilibre des plans et de leur centre de gravité*. Celui-ci était intégralement tiré des Égyptiens qui l'avaient élaboré depuis 2 600 ans av. J.-C., époque de la construction des pyramides.

Dans le cadre des démonstrations du professeur Struve, il faut noter ceci :

- le papyrus de Moscou (lieu d'édition) fait état des principes géométriques de la construction des pyramides ;
- le papyrus de Rhind constitue l'origine fidèle et la source authentique du théorème de Thalès dans son intégralité et qui datait de 1 700 ans avant la naissance même de Thalès ;
- le papyrus de Carlsberg expose les principes fondamentaux de la médecine et des méthodes de diagnostic. Il fut intégralement recopié par Hippocrate.

Nous nous limiterons à ces quelques exemples précédents dont la variété et l'étendue se trouvent suffisamment développées par le professeur C.A. Diop (1993). Les thèses les plus récemment élaborées par le professeur Martin Bernal, célèbre linguiste et un des tenants du Modèle Ancien (Révisé), dans son ouvrage intitulé : *Black Athena : les racines afro-asiatiques de la civilisation classique* (vol. 1) : *L'invention de la Grèce Antique*, publié en 1996, ont définitivement parachevé la confirmation des origines africaines et asiatiques de la fondation de la civilisation grecque. Bernard y fait la critique « du racisme et de l'ethnocentrisme qui ont biaisé la science romantique et positiviste et sa vision de la Grèce ».

La première de ses deux thèses fondamentales consiste dans la reconnaissance de l'ampleur des influences sémitiques et égyptiennes dans la Grèce archaïque et surtout des phénomènes de « colonisation » dont fait état la « tradition légendaire ».

La seconde concerne « le caractère africain de la civilisation égyptienne ». Il propose de donner congé à l'interprétation indo-européaniste extrême inventée au XIX^e siècle (le Modèle Aryen) et d'adopter un « Modèle Ancien Révisé » qui actualise la conscience que les Grecs de l'Antiquité ont eue des origines cosmopolites de leur propre civilisation.

Enfin, toute cette analyse précédente, toutes ces recherches et découvertes s'avèrent révélatrices de deux ruptures épistémologiques fondamentales.

La première fait état de l'absurdité de toute la fiction mythologique de la race telle que développée et entretenue à partir des représentations sociales par l'idéologie raciste à justification scientifique dont la faillite fut précipitée par des découvertes qui ont renversé les tendances en prouvant le contraire des postulats en vigueur.

La seconde se situe dans l'absence de toute barrière d'interfécondité qui fonde, en fait, l'inexistence biologique des races au palier humain contrairement aux postulats structurotypologiques. Car pas plus qu'un éléphant ne peut féconder un serpent, pas plus on ne peut affirmer l'existence de « races » humaines.

2.10 PERTINENCE DE LA CRITIQUE DU STRUCTURALISME ET LÉGITIMITÉ ÉPISTÉMOLOGIQUE DES APPROCHES COMPRÉHENSIVES D'UNE SOCIOLOGIE ET D'UNE ANTHROPOLOGIE DE L'EXPÉRIENCE HUMAINE

Dès lors, cette réalité ne peut faire de la « race » qu'un phénomène sociologique qui légitime la plus grande pertinence de son objectivation scientifique, essentiellement par les sciences humaines et sociales dont la sociologie historique critique et la sociologie compréhensive restituent mieux la portée représentationnelle subjective de cet objet par le relativisme complexe d'un cadre épistémologique et méthodologique mouvant qui annule les équations infinies de l'apparence et des données trompeuses de la conscience immédiate. Car, derrière les apparences, il n'y a toujours que des apparences.

En effet, toute cette critique génésiaque du paradigme structuraliste et de ses différentes influences ramificatives, aussi bien dans les sciences de la nature que les sciences humaines et sociales, a révélé en définitive l'échec de son projet et de son ambition scientistes qui réactualise l'alternative et la légitimité des approches compréhensives.

Au-delà du rénanisme, en partant en fait plus précisément du vaste espace épistémologique brutalement ouvert, dès 1859, par la découverte darwinienne de l'absence de finalité dans l'historicité et l'évolution du vivant en général, mais en particulier de l'humanité, l'ensemble des bouleversements éthiques ou axiologiques, programmatiques et institutionnels, théoriques et méthodologiques des sciences de la nature ont précipité l'effondrement des bases et des certitudes téléologiques de l'anthropocentrisme. Et, ses répercussions dans les sciences humaines et sociales quant au statut et à la place à réserver désormais à l'homme sur le plan épistémologique, dans le contexte théorique et empirique de la crise philosophique, morale et scientifique dominante, ont assurément contribué à l'annulation de sa spécificité ontologique propre en tant que sujet historique doué de subjectivité. Une telle annulation a été entreprise paradoxalement dans la discipline qui, par-delà ses rameaux particuliers, s'est fixé pour vocation ultime la totalisation universelle du *logos* de l'*anthropos*. La condition majeure de la faillite du structuralisme anthropologique dans le traitement de la « race » et de l'histoire ainsi que l'a montré la critique, réside essentiellement, entre autres, dans ce biais paradoxal de l'élimination du sujet, de sa subjectivité individuelle et collective, de son identité que seule l'approche compréhensive est à même de réhabiliter.

C'est ce qui consacre et justifie sa pertinence opératoire par rapport à la portée subjective, identitaire et phénoménologique de l'objet d'étude de ce livre qui situe au centre de sa démarche l'importance décisive des représentations du sujet face aux événements objectifs et subjectifs transformateurs de son parcours ethnobiographique de la guerre de génocide ethnique, de l'expérience de l'exil, du deuil culturel et des processus d'intégration dans une toute nouvelle société d'accueil.

En effet, dans la vocation du paradigme de l'approche compréhensive, la centralité de la subjectivité du sujet est appréhendée et saisie à travers une lecture interprétative des représentations qu'il met en scène dans l'expérience phénoménologique de ses rapports avec son époque, sa société, sa culture, son histoire telle qu'elle résulte des événements historiques transformateurs sur le plan macrosociologique. Et, dans un tel contexte, le sujet, à travers le sens qu'il attribue à l'impact de tels événements transformateurs sur son identité et son appartenance, ne peut être réduit à l'expression passive et univoque de ces derniers. Il agit et réagit en retour sur ces événements de portée diachronique qu'il incorpore dans son système de représentation et

d'interprétation pour s'en réapproprier et leur attribuer un sens qui lui permet de véhiculer des formes d'action et de conduite conséquentes.

C'est pour rappeler toute la portée épistémologique et méthodologique du paradigme compréhensif dans la pertinence duquel s'inscrit notre étude que Jacques Herman (1983) explicite clairement, outre son unité fondamentale, la centralité heuristique du sujet et de sa subjectivité en tant que modes incontournables de la connaissance scientifique, en réaction contre leur *chosification naturaliste*. À ce propos, il montre que :

L'unité du paradigme « compréhensif » en sociologie est négative. Sous cette étiquette sont regroupés divers courants qui visent avant tout à s'opposer au « naturalisme » dans les sciences humaines. Ces approches tentent de définir la spécificité des objets socioculturels, matériau privilégié des sciences humaines : leur caractère subjectif, vécu ou « conscient ». La compréhension du social pose un ensemble de questions méthodologiques : les opérations de réflexion introspective, de recueil d'opinions et d'attitudes, d'analyse de contenu de textes et de discours, sont-elles possibles sans une sorte de pré-interprétation, d'empathie, de connivence avec ces faits socioculturels, sociosymboliques ? Les faits sociaux ne sont pas des « choses », la société n'est pas un organisme naturel mais plutôt un artefact humain. Il faut comprendre les significations des symboles sociaux artefactuels, non pas expliquer des réalités sociales « extérieures ». Le point de vue « objectif » ou « neutre » recommandé par le positivisme, est une impossibilité méthodologique et une illusion ontologique : étudier le social, c'est le comprendre (ce qui n'est possible qu'en le revivant), l'objet social n'est pas une réalité externe, c'est un construit subjectivement vécu. [...].

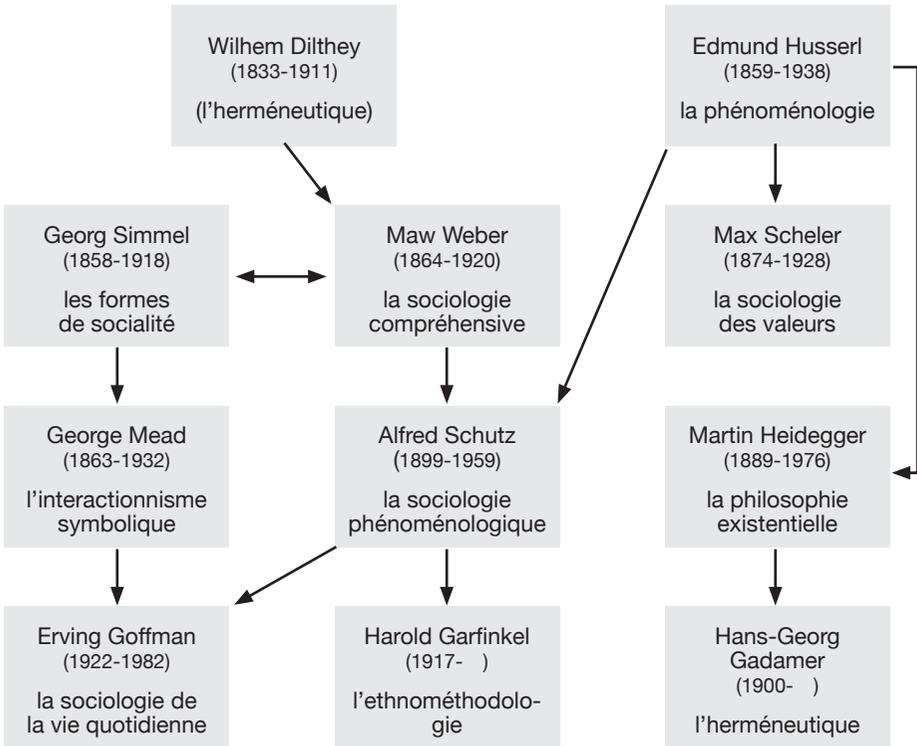
L'objet de la sociologie compréhensive est donc bien à chercher dans le « monde humain » de la culture et de ses produits : scientifiques, moraux, esthétiques, comme le voulait W. Dilthey (*Le monde de l'esprit*, 1895). Le paradigme de la compréhension s'articule ainsi autour des grands thèmes de la subjectivité, de la culture comme objectivation de l'esprit, du monde social comme milieu de sens et de valorisation. La compréhension vise davantage à fonder une anthropologie générale, base des « sciences humaines » (Gusdorf, *Introduction aux sciences humaines*, 1960), qu'à fonder la sociologie comme science sociale particulière. Sur ce point, elle se rapproche davantage de la dialectique que du positivisme, elle s'en démarque toutefois sur la question du sens : c'est l'individu et non le concept qui est la source des conceptions valides sur le social. (p. 44-46)

Enfin, pour dégager la configuration générale du paradigme compréhensif tel qu'il inspire par sa pertinence la démarche d'analyse qualitative de contenu catégoriel et sémantique en vigueur dans notre recherche de thèse, le schéma suivant fournit, en tant que modèle

proposé par Alfred Dumais (1999), une idée générale de sa genèse et de son développement mais aussi des principaux centres d'intérêt directement ou indirectement suggérés par les conceptions d'une part husserlienne de la phénoménologie (1859-1938) et, d'autre part, weberienne de la compréhension (1864-1920).

Schéma

**Le paradigme de l'approche phénoménologique compréhensive :
genèse et développement**



Source : Alfred Dumais (1999).

PARTIE II

Chapitre 3

Fondements ethnoanthropologiques et sociologiques des théories de l'exil et de la culture

Toute la valeur ontologique et anthropologique des expériences de l'exil et du deuil, mais aussi de leurs rapports dialectiques révèle, d'après certaines approches théoriques, l'importance véritable qu'ils revêtent en tant qu'objets d'étude d'une problématique importante et originale. Cette problématique dans ses fondements anthropologiques a été principalement documentée suivant une perspective multidisciplinaire variant respectivement de l'ethnopsychiatrie à la psychologie interculturelle, de la philosophie existentialiste à la phénoménologie, de la psychanalyse à la thanatologie, etc.

Il ne s'agit guère pour nous, ici, d'analyser cette problématique de l'exil et du deuil à travers la culture dans l'exhaustivité de ces différentes orientations disciplinaires, mais plutôt de livrer une réflexion sommaire sur les liens intrinsèques qu'ils entretiennent dans la production d'une nouvelle dynamique interculturelle.

3.1 PERTINENCE THÉORIQUE DE LA CONCEPTION PSYCHOANTHROPOLOGIQUE DE LA CULTURE PAR RAPPORT À LA PROBLÉMATIQUE DE L'EXIL

C'est dans cette perspective qu'il est nécessaire, en rapport avec ce thème de l'exil et du deuil, de positionner une définition de la culture

servant non seulement de point de référence à la réflexion, mais aussi pertinente quant aux différentes dimensions de la problématique envisagée. Claude Clanet, introduisant son ouvrage intitulé *L'interculturel*, aborde les différentes esquisses de définitions relatives au concept de culture. Celles-ci sont en effet si nombreuses que l'auteur ne peut s'empêcher de préciser qu'« il n'est pas question de commenter ici longuement les centaines de définitions qui ont été données de ce terme dans différentes disciplines ou, sur un plan plus général, au niveau idéologique » (1990, p. 14).

Pour ce faire, l'auteur tente de se situer, tout en se démarquant par rapport à deux types de définitions :

- La définition au sens traditionnel du terme où « culture » est assimilée comme synonyme au savoir acquis et institutionnellement transmis et qui renvoie, selon le *Petit Robert*, à l'ensemble des connaissances acquises qui permettent de développer le sens critique, le goût, le jugement. Selon l'auteur, une telle conception de la culture est très quantitativiste et tend à établir dans la société une hiérarchie sur une échelle de prestige ou de pouvoir. Hiérarchie que sanctionnent les institutions par un repérage symbolique (grades, diplômes...) et souvent par l'attribution de pouvoirs et/ou de fonctions (statut professionnel).
- La définition générale qu'en donnent certains anthropologues comme M.H. Herskovits (1949, p. 4) et qui fait de la culture la composante qui distingue l'homme de la nature, « la partie de l'environnement fabriquée par l'homme ». Mais comme le constate Carmel Camilleri (1985), repris par Clanet :

La culture d'un groupe humain se confond à tout instant avec l'ensemble de sa production excédant le biologique. Dès lors le culturel est tellement élargi qu'il en perd toute spécificité et qu'il n'est même plus possible de le délimiter. La culture se dilue totalement dans les objets étudiés par chacune des sciences de l'Homme et on voit mal comment une telle notion pourrait être isolée et utilisée à des fins de recherche. (1985, p. 8)

C'est par une telle critique de Carmel Camilleri de cette seconde conception de la culture comme ensemble des productions et activités distinguant l'homme de la nature, mais dont il reconnaît qu'elle a l'avantage de n'établir aucune hiérarchie entre les cultures, que Clanet en vient à proposer une définition psychoanthropologique du terme. Il s'agit d'une définition holistique, non seulement pertinente quant à la problématique de l'exil mais qui couvre aussi « les contacts entre

cultures et les transformations qui en résultent ». Elle prend en compte « l'ensemble des comportements, productions, normes, valeurs, croyances existantes et particularisées dans un groupement humain et qui font qu'on le repère comme "communauté culturelle" [...] ». Ainsi donc, la culture lui apparaît, à la lumière de ce qui précède :

[...] comme un ensemble de systèmes de significations propres à un groupe ou à un sous-groupe, ensemble de significations prépondérantes qui apparaissent comme valeurs et donnent naissance à des règles et à des normes que le groupe conserve et s'efforce de transmettre et par lesquelles il se particularise, se différencie des groupes voisins... significations détenues par la communauté ambiante qui constituent la culture dans son aspect dynamique ; la culture, c'est sans doute ce qui se fait et ce qui existe comme production de l'homme, mais c'est surtout et d'abord ce qui se fait et ce qui existe comme ayant du sens dans une communauté particulière... C'est enfin « l'ensemble des formes imaginaires symboliques qui médiatisent les relations d'un sujet aux autres et à lui-même et plus largement au groupe et au contexte: de même que, réciproquement, les formes imaginaires/symboliques des autres au sujet singulier. (p. 14-16)

Cette définition psychoanthropologique de la culture s'avère tout aussi applicable à la problématique de l'exil dont elle éclaire de façon révélatrice les enjeux identitaires et altéritiques qui structurent ses processus fondamentaux dans les dynamiques interculturelles d'adaptation réciproque.

3.2 HISTORICITÉ DE L'EXIL COMME PRINCIPE FONDATEUR DE CULTURE : LES TÉMOIGNAGES DES TEXTES ANCIENS ET DE L'ANTHROPOLOGIE PRÉHISTORIQUE

Dans la littérature qui s'y rapporte, plusieurs auteurs ont en fait envisagé le phénomène de l'exil comme étant un des principes fondateurs de l'histoire et de la culture humaine.

Son historicité est en permanence relatée dans les textes religieux du judaïsme, du christianisme et de l'islam. En effet, selon la Genèse III de la *Bible de Jérusalem*, l'histoire humaine elle-même commence avec l'expulsion d'Adam et Ève du Jardin d'Éden. Celle-ci inaugure un état d'exil vécu d'abord comme l'expiation d'un acte de profanation, mais ensuite comme l'expression de la quête éternelle du retour à la patrie d'origine ou d'une toute nouvelle patrie semblable à la première. Cette expulsion conçue comme expérience première de l'aventure humaine constitue aussi sa principale source d'émanation culturelle. C'est dans cette perspective que Gómez Mango, traitant de l'expérience de l'exil et de la culture, montre que :

L'exil et la culture ont des liens intrinsèques. On peut dire que l'exil est un des mythes fondateurs de toutes les cultures. Pour ne faire référence, dit-il, qu'aux grandes religions monothéistes, l'exil et la fondation sont deux mouvements constitutifs de la tradition juive et de la tradition islamique. *Moïse*, le fondateur, est un exilé et l'exode, la préservation des origines. Mahomet le Prophète commence le temps de l'Hégire – de l'*Hyjra* (l'exil) quand il fuit La Mecque et ses idolâtres pour se réfugier à Médine et, selon la tradition biblique, Mahomet est le descendant d'Ismaël, premier fils du patriarche Abraham et de sa servante Agar l'Égyptienne. L'Éternel, le Père conseille à Abraham de ne pas contrarier le désir de Sarah, sa femme légitime qui lui a donné comme héritier son fils Isaac : Ismaël à la fois voué à l'exil au désert de Bersabée, mais aussi à être à l'origine d'une nation. (1988, p. 4-5)

Dans les récits sacrés, toutes les grandes figures mythiques furent en réalité marquées par l'expérience itinérante de l'exil qui, comme le mythe lui-même au sens anthropologique du terme, consiste en la conquête d'un idéal de reconstruction d'une patrie, d'une culture et d'une lignée perdues. C'est dans ce sens que l'exil renferme toute une histoire généalogique qui semble reproduire dans un processus intergénérationnel la trame événementielle des expériences historiquement vécues par l'ascendance lignagère. Et à travers ces vicissitudes généalogiques d'une nation ou d'un peuple en exil, la permanence de l'idée d'expiation y est souvent rattachée, mais cette fois sublimée par l'image sanctificatrice du patriarche pèlerin, modelé par le savoir expérientiel duquel résulte son sens ultime de la sagesse, de la privation, de la modestie et de l'humilité. Donc, des valeurs cardinales qui structurent la quasi-totalité des systèmes culturels.

Une autre figure non moins révélatrice de la douloureuse expérience de l'exil dans les textes sacrés est incarnée par l'histoire de Caïn qui, tuant son frère Abel, fut à jamais banni de sa patrie et condamné à une destination inconnue. Il devint l'éternel exilé qui, par les parchemins de sa fuite, tente dans sa souffrance désespérée d'échapper au regard implacable de sa victime fraternelle. Mais à travers ses diverses rencontres d'hospitalité ne devint-il pas aussi l'un des sages dépositaires de son propre patrimoine moral d'expérience de culpabilité, d'angoisse, de remords et d'aveu dans les cultures et peuples de passage.

L'expérience de l'exil a presque toujours été une réalité consubstantielle de l'histoire et de la culture des peuples. Jacques Hassoun relatant l'expulsion des Juifs de l'Égypte, montre l'étrange destin qui les lie à cette terre :

Une première fois, dit-il, ils sont tirés de ce pays d'esclavage. Désormais, ils furent nommés «Ceux qui ont été sortis d'Égypte». Et de Vilna à Sanaa, de Bombay à Valparaiso, chaque année ils eurent à se ressourcer dans cette saga. Leur divinité elle-même, dans les premières des X (10) paroles pour se définir, métamorphosera l'imprononçable de son nom en un «Celui qui t'a sorti de la terre d'Égypte». Et quand les enfants de Jacob eurent quitté l'Égypte, guidés «par une grande force et par un bras étendu» qui indexait leur départ de la promesse d'une nouvelle sédentarisation possible, quand ils durent affronter l'épouvante d'un désert qui apparut hostile aux agriculteurs qu'ils étaient, ils se révoltèrent contre leur sage législateur, l'homme Moïse, en clamant leur nostalgie des pots de viande et des oignons d'Égypte. (1988, p. 107)

Par ailleurs, parallèlement à ces récits anciens, mais dans une tout autre perspective de l'anthropologie préhistorique, le phénomène de l'exil apparaît dans cette littérature comme étant aussi ancien que les débuts de l'évolution humaine elle-même. Les différentes étapes qui marquèrent les passages de la forêt à la savane des *Australopithecus afarensis*, *boisei* et *robustus*, les aventures d'*Homo habilis* ou autrement dit *Homo faber*, l'inventeur de la première industrie lithique dans la gorge d'Olduvai, et d'*Homo erectus* qui partit à la découverte des continents et à la conquête du feu, constituent en effet des expériences réelles, fondatrices de l'historicité du phénomène de l'exil et des différents faciès culturels qui en résultèrent. Leurs diffusions, emprunts, échanges et ruptures entre les peuples ont généré la source florissante de cultures et de civilisations entières. De façon significative, *Homo erectus* est représenté dans la mythologie grecque par Prométhée, héros grec qui déroba le feu aux dieux et fut enchaîné par châtement au sommet du mont Caucase où un aigle lui dévorait un foie toujours renaissant. Après en avoir été délivré par Héraclès qui tua l'aigle, il aurait enseigné aux hommes les principes fondamentaux de la civilisation (l'architecture, la métallurgie, la guérison des maladies, etc.).

Cependant, à la différence de l'exil tel qu'il a été précédemment décrit où l'acte d'expulsion était le résultat ultime du bannissement ou de la proscription morale ou sociale, les formes préhistoriques de l'exil que nous venons d'énoncer n'avaient d'autre principale contrainte expulsive que celle des pressions écologiques et des rapports de prédation. Néanmoins les résultats, malgré les cheminements différents de ces diverses formes d'exil, n'en demeurent pas moins identiques, c'est-à-dire des facteurs générateurs de cultures. Toute cette analyse manifeste de façon assez révélatrice la portée aussi bien historique qu'anthropologique de l'expérience de l'exil.

Mais en réalité, aucun principe de gratuité ne préside à son processus évolutif, ni au couronnement de ses résultats culturels. Et à ce propos, pour reprendre Gómez Mango :

L'expérience de l'exil, dit-il, est aussi fondement de l'expérience de culture. La figure mythique de l'exil semble se confondre avec celle du commencement du devenir culturel. Un arrachement, un déchirement, un écart, une séparation, une perte doit être à l'origine de ce que l'on construit, de ce qui se forme et se constitue. L'œuvre de culture est fondation dans l'absence et la perte, et la situation d'exil est un appel à une ouverture, une source de culture. (*Idem*)

Une telle expérience de fondation, à la lumière de cette réflexion de Mango, suggère un examen pertinent des concepts de mythe, de culture, d'identité et d'altérité.

3.3 FONDEMENTS THÉORIQUES DES CONCEPTS DE MYTHE, DE CULTURE POPULAIRE, D'IDENTITÉ ET D'ALTÉRITÉ DANS L'EXPÉRIENCE DE L'EXIL

Si l'exil en tant que source de culture procède essentiellement par des états d'arrachement, de déchirement, d'écart, de séparation, de perte et d'absence, ceux-ci à leur tour impliquent nécessairement des chocs et fractures d'identité dont la trame s'opère sur la base des rapports d'altérité à partir desquels l'ultime processus de synthèse aboutit au résultat d'une transformation interculturelle. À travers cette réflexion, on peut noter de façon implicite ou explicite la récurrence de certains concepts-clés, tels ceux de mythe, de culture, d'identité, d'altérité qui, sous le rapport de la problématique de l'exil, nécessitent un éclairage sommaire afin de discuter davantage et de mieux rendre compte des interactions dialectiques qui intègrent au sein de la culture le deuil dans l'exil, et l'exil dans le deuil, autrement dit l'exilé comme un endeuillé et l'endeuillé comme un exilé.

3.3.1 Le mythe et le problème de sa crise dans la conception sociologique de Gina Stoiciu

Le mythe en tant que dimension constitutive de la culture a été envisagé par plusieurs auteurs à travers différentes perspectives théoriques et analytiques dont il n'est ici nécessaire de discuter que celles qui s'avèrent plus pertinentes à la question de l'exil. Gina Stoiciu, dans son article dans *Exil et fiction* (1992), emprunte une démarche d'analyse éclectique si généralisante que la complexité polysémique des notions de crise et de fiction mythologique dans l'exil et les sociétés contemporaines finit par se perdre en tentant de les appliquer uniment

à des contextes conjoncturels très différents les uns des autres, à l'échelle mondiale : « L'homme restera toujours une machine à fabriquer des mythes et cela n'est pas grave si le mythe est l'expression de notre lutte contre l'incomplétude de notre besoin d'être pleinement. Le danger, c'est que cette machine soit téléguidée de l'extérieur. » De cette citation énoncée en paraphé, qu'elle reprend de Roger Bastide (1975), il se dégage deux conceptions assez différentes du mythe. L'une est de l'ordre de l'archétype culturel, tandis que l'autre, d'ordre idéologique, fait du mythe un danger du fait d'être téléguidé de l'extérieur. Pour circonscrire la diversité contemporaine du mythe, elle se réfère à la typologie trilogique qu'en a élaborée Roger Bastide, à savoir :

- Les mythes cosmologiques qui « réfèrent à des signes mythiques anciens concernant l'ordre du monde tel que donné par la divinité (croyances, religions, etc.) ».
- Les mythes historiques « caractéristiques des sociétés industrielles réfèrent à un monde fait par l'homme lui-même [...] l'histoire remplace le cosmos et l'homme [...] remplace la divinité [...] ».
- Les mythes sociologiques ou contemporains « tentent d'exorciser les maux secrétés par la société postindustrielle, par une révolte créatrice qui devrait faire sauter la société avec l'espoir que du chaos social naîtra un monde nouveau... ».

À travers son interprétation de cette classification des mythes d'après Bastide et qui, selon elle, sont en plein processus de déconstruction généralisée, Gina Stoiciu postule l'hypothèse que : « Le renouveau ethnique et religieux témoigne des dysfonctionnements de la communication dans un contexte de crise idéologique et mythologique des sociétés contemporaines » (p. 105).

Dans les termes mêmes de cette hypothèse, il importe de remarquer que si le mythe constitue une variable majeure et intégrante du renouveau ethnique ou religieux, sa permanence dans ce phénomène demeure fondamentalement antinomique avec l'affirmation de l'existence en particulier d'une crise mythologique des sociétés contemporaines. Il est difficile de supposer une société sans mythes, voire de s'en abstraire. La structure mythologique d'une société est à distinguer nécessairement de ses structures sociologiques, économiques ou politiques. L'éventualité d'une crise de ces dernières, dont la tangibilité est empiriquement observable, ne peut être néanmoins réduite ou

hâtivement érigée en expression fondamentale ou épiphénoménale d'une crise mythologique. Cependant, il ne s'agit guère d'innocenter ici le mythe de toute susceptibilité de crise. Mais il reste que les formes, processus ou mécanismes et les finalités de sa crise demeurent largement encore à déterminer. Et l'exemple de la lutte entre les sociétés modernes et celles dites traditionnelles en est très illustratif. Malgré la puissance expansionniste et uniformisante des premières, elles n'arrivent pas à éradiquer les secondes dont la persistance s'explique par la force profonde d'enracinement multiséculaire de ses mécanismes de défense. Ce qui fait des sociétés contemporaines, des sociétés bipolaires, d'un double mode et d'une double vitesse. Car toute société en général, mais en particulier toute culture face à la menace phagocytante d'une autre, crée, par le biais de ses mythes fondateurs et mobilisateurs, les mécanismes codifiés et les espaces de retranchement nécessaires à l'organisation de la résistance phénoménale qui assure sa propre survie.

C'est pourquoi le mythe en tant que métaphore constitutive du système symbolique de toute culture en général, mais en particulier de la culture populaire, induit le caractère réfractaire de celle-ci face à l'ostracisme d'un ordre imposé de l'extérieur qui tend toujours à instituer des genres de vie d'une culture prescrite plutôt que d'une culture vécue. C'est ainsi que Ginette Paquet en décrit la plasticité et la subtilité sociale.

La culture populaire, dit-elle, réfère donc à un genre de vie, c'est-à-dire tout autant à des objets matériels qu'à des formes de sociabilité. Elle évoque le noyau dur de la socialisation, c'est-à-dire la formation et le maintien d'une identité sociale spécifique des couches populaires. La culture est ce qui donne sens au monde, il existe une manière populaire de créer ce sens et nécessairement de ces rapports sociaux où il se produit et se manifeste. Quand elle est en rapport avec les « autres », la culture populaire induit une manière de déjouer l'ordre établi et imposé de l'extérieur. La culture populaire est une culture ouverte. Toute forme de culture populaire, à la fois dominée et ouverte, contient en elle une dialectique polarisée par l'emprunt et la résistance, par la passivité et l'initiative, par la domination et l'expression propre. La culture populaire est une culture contestataire. La culture officielle (dans la religion, le droit, la médecine, l'école, le loisir) se transforme en une énorme bureaucratie chargée de produire des genres de vies et qui s'assure ainsi, par défaut de l'autre culture, de sa propre reproduction. Par contre, ce que les cultures populaires ont conservé, c'est justement le sens des genres de vie, les solidarités de voisinages et de parenté. (1990, p. 98-99)

Cette réflexion illustre bien la capacité des mythes et des cultures populaires d'isoler, de rompre ou de déjouer tout ordre intrinsèquement

porteur de crise, et susceptible d'assoupir ou de travestir la vitalité, l'intelligence symbolique et sémantique de leurs codes culturels.

Ainsi, dès lors, la notion de crise mythologique doit sévèrement être remise en question, surtout lorsqu'il s'agit en réalité dans les sociétés modernes contemporaines, plutôt de l'effondrement des certitudes de la rationalité technocratique et instrumentale de l'économie, de la politique, doublée de la crise idéologique des rapports sociaux qui, par le truchement d'un phénomène d'atavisme culturel, provoquent une plus ample sublimation introjective des mythes de quelque ordre qu'ils soient. C'est pourquoi pour l'ethnoanthropologie contemporaine, le mythe est l'expression orale ou écrite d'une histoire vécue qui demeure toujours vraie pour une société donnée. La définition pertinente qu'en fournit Claude Lévi-Strauss révèle la permanence dynamique qui le caractérise dans l'espace et dans le temps :

Un mythe se rapporte toujours à des événements passés : « Avant la création du monde » ou « pendant les premiers Âges », « en tout cas, il y a longtemps ». Mais la valeur intrinsèque du mythe provient de ce que ces événements, censés se dérouler à un moment du temps, forment aussi une structure permanente. Celle-ci se rapporte simultanément au passé, au présent et à l'avenir [...]. (Morfaux, 1980, p. 230)

À la lumière de tout ce qui précède, la démarche d'analyse de Gina Stoiciu à travers toute la variété des thèmes abordés, relativement au mythe, s'avère comme la plupart des conceptions sociologiques de ce dernier, foncièrement réductionniste. Dans sa façon de l'envisager pour expliquer la crise multidimensionnelle des sociétés contemporaines y compris du mythe, il subsiste manifestement une confusion sémantique entre mythe et idéologie où le premier porte l'empreinte de la seconde à travers tout le processus de leur vocation commune d'une quête éternelle d'idéal, d'identité, d'utopie et dont la crise n'est autre que le résultat du choc conflictuel survenant entre leur essence fictive et la réalité, entre l'objet, la projection imaginaire des aspirations ou attentes collectives et la déception que leur réserve la nature réelle des systèmes sociaux. C'est à travers ce paradoxe que Stoiciu, appliquant tous azimuts la notion de mythe à tous les domaines en crise des sociétés contemporaines, « mythe du communisme et mythe du développement », « identité, fiction et réalité », aborde finalement la problématique de « l'identité de l'immigrant entre le mythe et la réalité, le mythe de la Terre promise et l'Odyssée de l'intégration ». Pour ce faire, elle s'identifie à la réflexion de Abou Selim : « L'immigration est un mythe, une idylle, une recherche lyrique d'inconnu,

recherche habitée par des promesses et des illusions. Elle est aussi une réalité d'intégration, donc une épopée, une odyssée, un long chemin vers l'acceptation » (1986, p. 29). À cela elle ajoute :

Avant le départ, le pays de destination n'est qu'une image, produit du désir, reflet d'une imagination, on dit souvent qu'on émigre vers des possibilités... donc vers la Terre promise. [...] C'est le mythe de la terre promise qui le plus souvent motive la décision d'émigrer. Une fois en place l'immigrant confronte ses illusions à la réalité ; la découverte des innombrables obstacles rigides, dressés sur le chemin de la réussite dans le pays d'accueil, le renvoie vers un autre monde imaginaire, traversé par la nostalgie du pays d'origine, de la terre mère devenue réplique du paradis perdu. (1992, p. 128)

3.3.2 La réaffirmation de la permanence expérientielle et symbolique du mythe dans l'exil comme facteur de culture

Dans leurs conceptions respectives, ces deux auteurs érigent l'acte d'immigration en un mythe qu'ils réduisent à la plus simple expression de l'illusion et du désir imaginaire d'une terre promise. Outre qu'ils n'établissent aucune distinction systématique entre les différentes formes d'immigration, y compris les motivations sous-jacentes et les attributs mythiques qu'ils lui confèrent, leur vision romantique de celle-ci se situe paradoxalement aux antipodes de l'expérience de l'exil involontaire et de son mythe fondateur de culture tel que nous l'avons précédemment défini et problématisé. Car si le mythe de l'immigration leur apparaît comme le désir conscient mais illusoire d'une terre promise, dans l'abstraction notoire de toute sa fonction culturelle, le mythe de l'exil, par contre, comporte, quant à lui, une dimension expérientielle qui procède essentiellement d'abord, non de la vision idyllique d'une terre promise, mais plutôt d'un douloureux arrachement involontaire pour une destination inconnue où souvent l'unique choix réservé est « partir ou périr ». Dans cette douloureuse expérience de l'exil, il est plutôt question d'un brutal désillusionnement et d'une violente perte mais dont la caractéristique distinctive majeure consiste, de façon compensatoire, en la fondation des bases démiurgiques de nouvelles formations culturelles par le truchement synthétique des différents dynamismes inter-identitaires et des rapports altéritiques avec d'autres sociétés et cultures de passage ou d'accueil. C'est dans une telle optique en tant que force démiurgique en général dans l'immigration mais en particulier dans l'exil et la culture, que Georges Sorel souligne sa portée : « Le mythe, dit-il, aurait une fonction positive et serait nécessaire à la fois pour ériger un idéal,

concrétiser les aspirations d'un groupe et en mobiliser les énergies latentes de façon à élever son tonus et son moral et à imprimer à l'action un élan dynamique qu'aucun enseignement rationnel ne pourrait provoquer» (Morfaux, 1980, p. 230). Ainsi, enfin, si le mythe et l'exil tirent leurs origines d'une réalité et d'une expérience fondatrices de cultures, celles-ci en tant que paradigme ont comme structure symbolique, l'identité, et comme principe de différenciation, l'altérité. Car toute culture dans son évolution spatiotemporelle ne peut survivre et persister qu'à la condition de ces deux variables fondamentales.

D'ailleurs, un mythe ne meurt jamais. Il se fragmente, se dissémine et se diffuse, pour aller resémantiser et induire ainsi dans la diversité ou la pluralité, de nouvelles aspirations et transformations identitaires dans d'autres cultures essouffées ou en créer de toutes nouvelles par la synthèse altéritique de l'expérience de l'interculturalité.

3.4 PERSPECTIVES THÉORIQUES MULTIDISCIPLINAIRES DES CONCEPTS D'IDENTITÉ INDIVIDUELLE ET COLLECTIVE, D'IDÉOLOGIE, DE CULTURE ET D'ALTÉRITÉ

À travers la littérature qui en fait l'objet, ces différents concepts ont été abordés sur plusieurs plans, philosophique, psychologique, socioanthropologique et ethnoanthropologique.

3.4.1 L'approche philosophique

Dans l'approche philosophique, l'identité est en général conçue comme étant «la conscience de soi». E.M. Lipiansky (1989), commentant cette notion telle qu'elle apparaît dans *La phénoménologie de l'Esprit* de Hegel, montre d'emblée qu'elle n'a de réalité possible qu'à la condition de son rapport avec autrui.

Donc, les prémisses mêmes de sa formation impliquent et intègrent nécessairement déjà le phénomène de l'altérité. «La conscience de soi en tant qu'identité spécifique, dit-il, individualité singulière ne se constitue que dans une interaction étroite avec autrui. La conscience de soi ne peut se saisir qu'à travers la reconnaissance d'une autre conscience mais en même temps pour échapper à cette dépendance, elle tend à s'affirmer comme unique et donc à exclure l'autre ou la supprimer pour acquérir la conscience d'elle-même» et, citant Hegel lui-même, ce dernier précise que le comportement de deux consciences de soi est donc déterminé de telle sorte qu'elles

se prouvent elles-mêmes et l'une à l'autre au moyen de la lutte pour la vie et la mort. Elles doivent élever leur certitude d'être pour soi à la vérité en l'autre et en elle-même. Mais le prolongement critique qu'en fait Jean-Paul Sartre comme n'étant autre que la « liaison synthétique et active de deux termes dont chacun se constitue en se niant de l'autre » sans même en faire état, apporte de façon implicite une importante nuance à cette conception hégémoniste de l'identité qui est rattachée au rôle de la « domination » ou de « l'exclusion » dans sa formation. L'acte de la négation de soi en l'autre et de l'autre en soi est le principe fédérateur des différents processus constitutifs de la conscience de soi en tant qu'identité.

Dans son acception étymologique, en philosophie métaphysique, du latin *identitas*, dérivé de *idem*, le même, l'identité signifie l'unité absolue d'un être avec lui-même en ce sens que Dieu seul peut être identique à lui-même (immutabilité), son essence coïncidant avec son existence.

3.4.2 L'approche psychologique

D'un point de vue psychologique, l'identité du moi, c'est l'unité profonde de la personnalité qui identifie à son moi la diversité des états de conscience qui se succèdent au cours de son existence (Louis-Marie Morfaux, 1980, p. 156). Cette diversité engendrée par la modification constante des états de conscience qui exigent de son sujet une adaptation introspective dynamique et progressive est le résultat phénoménologique de la présence de l'autre. Bref, en tant que telle, elle est essentiellement le reflet à la fois synthétique et symbiotique du rapport à soi et à l'autre.

Dans l'approche psychologique, cette problématique de l'identité a connu d'importantes contributions et prolongements empiriques d'une valeur scientifique inédite. À la suite des travaux de Sigmund Freud sur le complexe d'Œdipe et de son disciple Carl Jung sur les archétypes culturels et sur les phénomènes d'introjection des imagos parentales dans l'enfance, d'imminents autres chercheurs se sont attachés à décrire les processus multiformes de sa psychogenèse à partir de la structure affective des relations infanto-maternelles qui y président. R.A. Spitz (1968), dans cette optique, souligne l'importance décisive de trois éléments essentiels qui concourent à la formation du sentiment d'identité chez l'enfant : le sourire comme réponse au sourire et aux frustrations, l'angoisse du huitième jour face à une personne

étrangère (moment de différenciation et d'intégration du moi), enfin, la maîtrise du « non » vers la deuxième année comme tendance à l'affirmation de soi par l'opposition à autrui. De Piaget, Lacan, Zazzo à Bettelheim, Malson, etc., tous ont diversement étudié les mécanismes de la structuration et de la maturation de l'identité qui, au-delà de ses dimensions perceptuelles et cognitives, couvrent aussi l'ensemble des déviations pathologiques susceptibles de survenir et de régir tout son processus. Tous ces auteurs y ont largement souligné la centralité fonctionnelle du rapport à autrui et de son caractère fondateur. Mais l'identité n'est pas seulement le simple résultat d'un fait interindividuel dont les prémisses organisationnelles trouveraient leurs origines premières dans la dynamique œdipienne de la famille nucléaire. D'ailleurs, cette dernière est d'étendue et de signification toujours variables selon différentes sociétés et cultures. Elle est aussi et surtout l'expression significative et le symbole référentiel d'un système d'appartenance sociale et culturelle.

3.4.3 L'approche socioanthropologique

C'est dans ce sens que Lipiansky ajoute

il faut donc souligner comme l'avait fait notamment G. Mead que si l'individu s'éprouve lui-même comme tel, c'est d'abord en adoptant le point de vue des autres, du groupe social auquel il appartient et des autres groupes: le soi est essentiellement une structure culturelle et sociale qui naît des interactions quotidiennes. (1989, p. 126)

Et, se référant à Mead sur le « soi », celui-ci remarque qu'« il se développe chez un individu donné comme résultat des relations que ce dernier soutient avec la totalité des processus sociaux et avec les individus qui y sont engagés » (p. 115). À la lumière de toutes ces réflexions, l'identité est pour nous une conscience sociale d'appartenance à une entité culturelle déterminée, bref, à un signifiant social qui confère aux membres de son groupe les attributs ontologiques et les justifications existentielles aptes à les rendre à la fois signifiés et signifiants. C'est à cette condition non moins exclusive que la conscience de soi qui est plutôt un *fatum crypto-individuus* peut s'ajuster et se modeler en fonction des référents structurants et des repères d'identification fournis par la conscience sociale collective. Ceci, non par l'unique mode de la compétition/domination/exclusion, mais plutôt par des moments de différenciation par opposition, d'alliance, de solidarité et d'intégration de nouvelles valeurs déterminées par des mécanismes de régulation normative du processus de

socialisation. Elle exprime essentiellement la totalité sociale de l'individu, un être social à part entière qui, dans sa réalité, selon Marx, ne peut être autre chose que « le résultat de l'ensemble des rapports sociaux » (1978, t. 1, p. 8).

Mais l'incarnation d'une telle totalité sociale et d'un tel ensemble relationnel dans l'individu suggère une compréhension appropriée de toute la phénoménologie de leur transfiguration et de leur transcroissance idiosyncrasique par le biais de la sociogenèse de l'identité selon différentes sociétés et cultures.

3.4.3.1 Sociogenèse de l'identité idiosyncrasique : la notion de personne ou du « moi » et sa variabilité transculturelle à travers différentes sociétés

Marcel Mauss est sans doute l'un des penseurs les plus renommés de l'histoire contemporaine de la sociologie et de l'anthropologie modernes. Le développement de la sociologie dans le contexte historique de l'école française et surtout de ses rapports avec d'autres disciplines comme l'ethnologie ou l'anthropologie sociale et culturelle lui est dans une large mesure redevable. Sa perspective originale de la notion de personne tant sur le plan théorique qu'empirique constitua une des grandes contributions sociologiques et anthropologiques à l'éclairage scientifique de la complexité des dimensions à la fois collective et idiosyncrasique de l'identité et de sa variabilité phénoménale à travers les différentes sociétés et cultures dans le temps et l'espace. Dans son histoire celle-ci fut longtemps l'objet d'une conception populaire si « naïve » et naturelle qu'il s'avère important de réhabiliter sa valeur actuelle. Mauss entreprend alors l'état de cette question en rapport avec le niveau existant des connaissances théoriques et empiriques déjà élaborées sur ce thème de recherche centrale. C'est dans la perspective de l'histoire sociale qu'il envisage d'examiner la variabilité et la relativité des formes culturelles ou sémantiques relativement élaborées sur cette notion à travers certaines civilisations. Ceci, à partir déjà des travaux de l'école française de sociologie dont avec Charles Le Cœur, il apparaît comme l'un des principaux tenants s'inspirant des « catégories aristotéliennes » de l'esprit humain. C'est ainsi que la notion de *Mana* que l'auteur et son collègue Hubert ont développée leur a permis d'expliquer l'origine lointaine de la magie, mais également plusieurs autres notions encore moins claires dans l'esprit des sciences sociales de l'époque quant à l'entendement qui lui était

conféré par plusieurs cultures et civilisations différentes. Il en est ainsi des notions de « cause », « d'espace » et de « temps » (Czarnowski), de tout (Durkheim), de genre (Durkheim et Mauss), « d'Âme primitive » et de « mentalité prélogique » (Lévi-Strauss, Bruhl), etc. En dépit de toutes les recherches menées sur celles-ci, la notion de « moi » et de l'intrigue qu'elle implique pour l'auteur n'en demeure pas moins entière. Pour mieux la saisir, Mauss écarte non seulement les cadres conceptuels et méthodologiques de la linguistique comparée, mais aussi de la psychologie, malgré leurs progrès scientifiques pour plutôt s'investir dans une démarche d'historiographie sociale. C'est dans ce sens qu'il précise :

Mon sujet est tout autre et est indépendant. C'est un sujet d'histoire sociale. Comment, au cours des siècles, à travers de nombreuses sociétés, s'est lentement élaboré, non pas le sens du « moi » mais la notion, le concept que les hommes des divers temps se sont créés ? Ce que je veux montrer, c'est la série des formes que ce concept a revêtues dans la vie des hommes des sociétés d'après leurs droits, leurs religions, leurs coutumes, leurs structures sociales et leurs mentalités. (Mauss, 1950, p. 335)

C'est ainsi que Mauss, dans sa quête des représentations transculturelles de cette notion de « moi » et de « personne », s'appuie davantage sur les données déjà explorées par l'ethnographie pour mieux comprendre ses conceptions spécifiques, ses dimensions spirituelles et physiques ou corporelles dans chacune des sociétés ou civilisations étudiées. Les indiens Pueblos étaient déjà étudiés par Lewis Henri Morgan, l'un des fondateurs des sciences sociales, et par d'autres éminents chercheurs et ethnologues américains comme Frank Hamilton Cushing, Mathilda Cox Stevenson, etc. Dans ce peuple du Mexique, Mauss indique, à la lumière des études de F.H. Cushing, les liens indissolubles qui existent dans le système de prénoms désignant des personnages ritualisés avec l'ensemble de l'organisation sociale du clan et des rôles attribués à chaque individu dont l'identité personnelle, par le biais même du nom, renvoie à un totem précis. C'est « l'existence d'un nombre déterminé de prénoms par clan, définition du rôle exact que chacun joue dans la figuration du clan et exprimé par ce nom » (Mauss, 1950, p. 339). Au-delà du clan donc, l'organisation sociale se fonde sur les noms des personnes, sur les « fraternités » ou confréries ou encore sociétés secrètes qui constituent un tout autre palier social d'initiation ésotérique où la fonction statutaire du nom détermine la position de la personne et la structure hiérarchique de la société. Cette fonction totémique, ritualisée et théâtralisée par le

masque, établit une continuité entre le monde divin et le monde social. Chez les Pueblos, la vie des individus est la force dynamique et évolutive du clan et des fraternités qui lui sont supérieures. Elle y entretient non seulement « la vie des choses et des dieux, mais la “propriété” des choses, [...] la vie des hommes, ici et dans l’au-delà, mais encore la reconnaissance des individus (hommes), seuls héritiers des porteurs de leurs pronoms... » (Mauss, 1950, p. 340). S’agissant de la femme, le problème de sa réincarnation est d’une tout autre nature. Ainsi, selon Mauss, la notion de personne, de l’individu, dans la culture pueblo, se confond non seulement à son clan, mais s’en dissocie par sa fonction cérémoniale, par le masque, par son titre, son rang, son rôle, sa propriété et sa survivance, sa réapparition sur terre dans un de ses descendants doté des mêmes statuts, prénoms, titres et fonctions.

3.4.3.2 *Les traditions indiennes du Nord-Ouest américain*

Les tribus amérindiennes qui vivent dans cette aire géographique avaient été précédemment sillonnées par les recherches de la *Royal Anthropological Institute* et de la *British Association*. Des études qui, en la personne de Dawson (géologue), Boas, Sapir, Swanton, Barbeau, etc., ont élaboré une analyse systématique et complète des institutions.

L’unité d’observation à partir de laquelle Mauss situe l’analyse de son sujet est en fait l’une des sociétés les plus importantes et les plus connues du Nord-Ouest américain. Il s’agit en l’occurrence des Kwakiutl. À l’instar des Pueblos, les Indiens du Nord-Ouest parlent des langues que Sapir reliait à la souche proto-sino-thibéto-birmane. Les Kwakiutl en particulier, selon Mauss, avaient construit un système social religieux où l’organisation de l’échange des droits, des biens, des privilèges, des cérémonies, des rangs, etc., répondait aux besoins de la communauté. Comme chez les Pueblos de Zuñi, tout individu dans chaque clan « a un nom, voire deux noms pour chaque saison, profane (été) (Wixsa), et sacré (hiver) (Laxsa) ». Ceux-ci « sont répartis entre les familles séparées... » (Mauss, 1950, p. 341). Ces noms et prénoms reposent sur deux principes : l’un est connu et usuel, et l’autre, secret. Ce qui correspond respectivement au principe du clan et au principe de la « fraternité » ou « société secrète ». Cette répartition des noms ou prénoms suivant cette logique de dualité traduit la fonction surnaturelle (Esprit) élevée par le mythe d’origine du

clan qui ordonne la capacité d'un individu de porter un personnage. Comme le dit Mauss :

Ce qui est en jeu dans tout ceci, c'est donc plus que le prestige et l'autorité du chef et du clan, c'est l'existence même à la fois de ceux-ci et des ancêtres qui se réincarnent dans leurs ayants droit, qui revivent dans le corps de ceux qui portent leurs noms, dont la perpétuité s'assure par le rituel dans toutes ses phases. La perpétuité des choses et des âmes n'est assurée que par la perpétuité des noms des individus, des personnes. Celles-ci n'agissent qu'en qualités et, inversement, elles sont responsables de tout leur clan, de leurs familles, de leurs tribus. (Mauss, 1950, p. 344)

Cette capacité de réincarnation est socialement médiatisée par la fonction réelle ou imaginaire que reflète l'essence même du totem et du nom de l'être auquel il renvoie. Il en est ainsi des oiseaux, par exemple :

Chacun des noms d'oiseaux tonnerres qui se divisent les différents moments du totem tonnerre sont ceux des ancêtres qui se sont perpétuellement réincarnés [...]. Les hommes qui les réincarnent sont des Intermédiaires entre l'animal totemique et l'esprit gardien et les choses blasonnées et les rites du clan ou des grandes « médecines ». (Mauss, 1950, p. 345)

Tout ce patrimoine « héréditaire » des noms et des personnages, par le biais de la réincarnation dans la descendance, procède d'abord par le phénomène de la révélation dont le bénéficiaire en est d'avance informé par ses ancêtres. Tel est donc le profil des faits reliés à la conception de la personne dans les sociétés, laquelle, à partir de ces deux exemples étudiés par Mauss, semblent, selon lui, révéler les mêmes similitudes un peu partout en Amérique chez les Iroquois comme chez les Algonquiens, etc.

3.4.3.3 Les conceptions australiennes, hindoues, chinoises et gréco-latines

De l'Amérique à l'Australie, les conceptions de « personne » et du « moi » sont fort différentes. Le clan n'y est réduit qu'à un être impersonnel et collectif qui est figuré par la forme animale du totem. C'est le cas des Aruntas, Loritja, Kakadu, etc., où la réincarnation dans les deux premiers groupes survient à la troisième génération (du grand-père au petit-fils) et à la cinquième génération où l'ancêtre et son lointain petit-fils portent le même nom. La répartition des noms revêt une finalité religieuse, sociale, statutaire et juridique dans la tribu. La personnalité de l'homme est duelle aussi. Elle est vraie dans le rituel et simulatoire dans le jeu. Le rituel, avec ses marques, ses déguisements,

ses représentations picturales et techniquement corporels, consiste essentiellement à la représentation extatique de l'ancêtre. Pour Mauss, toute cette variation des conceptions élaborées par ces types de sociétés reflète davantage la notion et le sens donné au personnage plutôt qu'à la personne. C'est pourquoi il tente d'explorer cette dernière à travers d'autres sociétés. Dans cette optique, le monde latin, la culture d'origine de l'étymologie même de la notion de personne lui confère comme sens celui de masque : « masque magique », « masque rituel » et « masque d'ancêtre ». C'est en Inde et en Chine que Mauss situe l'origine antique de cette notion de « persona » à partir de deux sociétés très anciennes qui l'auraient d'ailleurs inventée. Il s'agit de l'Inde (brahmanique et bouddhique) et de la Chine antique. Selon lui, l'Inde semble être la plus ancienne des civilisations ayant la notion de la personne et de la « conscience » du « moi ». C'est la notion d'« aham-kāra » qui signifie « fabrication du *Je* ». Le Sāmkhya, école antérieure au bouddhisme, postulait l'existence d'une symbiose entre les choses et les esprits. Mais déjà bien avant l'avènement du Sāmkhya, les grandes écoles de pensée brahmanique concevaient l'Être comme étant l'univers.

En Chine, « l'ordre des naissances, le rang et le jeu des classes sociales fixent les noms, la forme de vie de l'individu, sa "face" [...] » (Mauss, 1950, p. 349). La conception chinoise de l'individu est très archaïque. Le « ming » désigne le nom, l'individualité qui ne possède cependant pas de caractère perpétuel ; ce nom est collectif et désigne une entité venue de l'ancêtre qui le transmet au descendant. À travers cette médiation, l'individu, selon Mauss, y apparaît comme composé par deux collectifs appelés le Shen et le Kwei. Cette conception originale de l'individualité n'a pu générer celle de la personne du fait de l'abstraction dont elle fut l'objet dans le taoïsme et le bouddhisme. Ainsi, pour Mauss, les sociétés se sont élaboré des conceptions toutes similaires à celles qui précèdent, mais rares sont celles qui ont conçu la personne humaine comme une entité complète et indépendante de toute autre sauf l'Être suprême : Dieu.

Il se réfère d'abord à la société ou à la « persona », notion romaine, parmi ces rares exemples. En effet, pour lui, à l'inverse des Hindous et des Chinois, les Latins sont ceux qui ont partiellement formé la notion de personne : plus qu'un principe d'organisation, elle est un fait fondamental du droit qui gouverne, d'où d'ailleurs le droit romain.

En fait, toujours selon l'auteur, à l'instar d'autres sociétés, « d'abord, on trouve chez eux des traces définies d'institutions du genre des cérémonies des clans, des masques, des peintures dont les acteurs s'ornent suivant les noms qu'ils portent. Au moins l'un des grands rituels de la Rome très ancienne correspond exactement au type commun dont nous avons décrit les formes accusées » (Mauss, 1950, p. 351). Cette similitude avec les sociétés précédemment décrites se retrouvait également dans le système de la patronymie romaine où tout citoyen romain avait droit à un prénom et à un nom traduisant l'ordre de naissance de l'ancêtre porteur. Il en était autrement de l'usage des masques qui était l'exclusivité des familles patriciennes et dont les usurpateurs faisaient l'objet d'un jugement austère.

Le développement de la notion de « persona » à travers le rôle joué par la référence aux ancêtres fut à la base de la formation des institutions sociales, politiques, etc., dans la Rome ancienne : « le sénat romain, comme Mauss l'affirme, s'est conçu comme composé d'un nombre déterminé de pâtres représentant les personnes, les images de leurs ancêtres » (Mauss, 1950, p. 353). Mais parallèlement à toutes ces implications, le mot « persona » véhiculait aussi le sens d'un « personnage artificiel, masque et rôle de comédie et de tragédie, de la fourberie, de l'hypocrisie... » (*idem*).

C'est donc à partir d'un tel développement connu de la notion de « persona » dans le monde latin et de sa description de sens que l'auteur établit ses différentes ramifications aussi bien dans la philosophie morale, le christianisme et la psychologie. Dans la morale, Mauss souligne l'œuvre des Stoïciens (morale, volontariste, personnelle) qui a enrichi la notion romaine de personne tant dans la philosophie morale que dans celle du droit. La conscience morale, dit-il, introduit la conscience dans la conception juridique du droit, d'où la naissance de la notion de personne morale. Ainsi, les apports féconds des écoles grecques d'Athènes aux jeunes Romains et vice versa ont généré d'illustres penseurs des deux côtés qui ont donné à cette notion une envergure inégalée à cette époque tels que Polype, Cicéron, Sénèque, Marc-Aurèle, Épictète et d'autres plus tard.

C'est pour retrouver une base métaphysique que le christianisme a couronné la notion de personne. L'importance de la vie de l'Esprit, selon Mauss, « ce sont les Chrétiens qui ont fait de la personne morale une entité métaphysique après en avoir senti la force religieuse » (Mauss, 1950, p. 357).

La Rome n'était pas étrangère à cette nouvelle synthèse en tant que terre de formation de la notion de « persona » mais aussi de déploiement du christianisme. L'auteur, pour expliquer autrement un tel passage, cite Schlossmann qui le résume en ces termes : « le passage de la notion de persona, homme revêtu d'un état, à la notion d'homme tout court, de personne humaine » (*idem*). Cette conception s'imposa à toutes les autres entités en privilégiant la notion de personne morale. Tout devint une unité de l'histoire humaine, unité de l'Église, unité de Dieu qui suggère la question de Sainte Trinité qui, au dire du concile de Nicée, tel que le reprend Mauss, est « l'Unité des trois personnes – de la trinité – unité des deux natures du Christ » (Mauss, 1950, p. 358). Ce qui, par ailleurs, introduit Mauss dans la nature psychologique constitutive de la personne humaine.

3.4.3.4 De la théologie, de la philosophie, de la morale à la transformation et à la réduction psychologique de la notion de personne à la conception moderne du « moi »

C'est dans ce domaine, selon l'auteur, que la notion de personne devait encore subir une de ses transformations les plus profondes pour devenir ce qu'elle est aujourd'hui, c'est-à-dire la catégorie du « moi », la connaissance de « soi », la conscience psychologique. Son long parcours se situe depuis l'œuvre des Églises, des théologiens, des philosophes scolastiques et ceux de la Renaissance jusqu'à nos jours. La préoccupation première qui a traversé toutes ces époques jusqu'au XVIII^e siècle et plus tard est, selon Mauss :

La question de savoir si l'âme individuelle est une substance ou supportée par une substance – si elle est la nature de l'homme ou si elle n'est qu'une des deux natures de l'homme ; si elle est une et insécable ou divisible ou séparable ; si elle est libre, source absolue d'actions – ou si elle est déterminée et enchaînée par d'autres destins par une prédestination. On se demande avec anxiété d'où elle vient, qui l'a créée et qui la dirige. (1950, p. 359)

Malgré tout le débat que cette question a suscité et suscite encore dans les sectes, les chapelles, les grandes institutions de l'Église et des écoles philosophiques, le résultat ne dépasse pas celui du IV^e siècle. Descartes ne s'adressa à la rigueur qu'à la pensée discursive. Spinoza a simplement reformulé l'idée antique pure sur l'immortalité de l'âme, mais selon Mauss, il a eu le mérite, plus que Descartes et Leibniz, de postuler la primauté de la pensée éthique à l'égard des choses de Dieu.

Au-delà des mouvements sectaires du XVII^e et du XVIII^e siècle qui préconisaient la croyance en un dieu intérieur à soi, ce fut l'empiriste David Hume, après le père George Berkeley, fondateur de l'agnosticisme, qui tenta une définition de l'âme comme états de conscience qui se heurtait à celle de la notion de « moi ». Ensuite Kant, philosophe, psychologue et théologien à la fois, donnait forme à la notion de « moi » comme catégorie indivisible se confondant avec la réalité de l'être autour de lui. Le « moi » conçu comme condition de la conscience et de la raison pure fut plutôt l'œuvre de Fichte.

Et Mauss précise donc que « depuis ce temps, la révolution de mentalité est faite, nous avons chacun notre “moi”, écho de Déclarations de Droits, qui avaient précédé Kant et Fichte » (Mauss, 1950, p. 361).

C'est ainsi qu'il conclut finalement son analyse de la notion de « personnage », de « personne » et de « moi » à travers les diverses sociétés qui les conçoivent de façon différente. Il a montré l'évolution de la notion de personne à partir de celle de personnage dans ces sociétés en général, mais en particulier la société latine où cette notion évolua vers d'autres catégories en Occident, comme le « moi » nourrissant ainsi le droit, la théologie, la philosophie, la morale et la psychologie.

Cette évolution qui s'est opérée de la notion de « personne » à celle du « moi » reflète toute la métaphore des rapports variant du collectif à l'individuel dont la primauté de l'un sur l'autre, et vice versa, par les médiations de la culture et de l'idéologie, constitue l'une des problématiques majeures d'un débat central sur la portée, les enjeux et les finalités de l'identité idiosyncrasique dans les sociétés modernes qui fondent leur système sur son postulat uniforme.

3.4.4 Individu, culture et idéologie : la problématique de la primauté de l'identité collective sur l'identité idiosyncrasique, et vice versa

Louis Dumont (1986) pose d'une façon générale la problématique du rapport individu et culture à travers un soubassement idéologique conscient ou inconscient qui la structure.

En fait, le questionnement qui fonde la réflexion initiale de l'auteur a trait au problème de la primauté de l'identité collective sur l'identité personnelle, individuelle, de la primauté de la sociogenèse de l'identité sur son ontogenèse et son vice versa. C'est également tout le

problème du rapport symbolique entre le caractère spécifique individuel de l'identité et son caractère universel que soulève Louis Dumont et, surtout, en quoi ces deux entités dans leur unité fusionnelle et leur intégrité organique et psychologique peuvent-elles ou non être sécables.

L'appartenance à une identité collective de type national détermine-t-elle la qualité humaine de l'identité personnelle ou, au contraire, est-ce cette qualité universelle d'être et de personne humaine qui ordonne et détermine en premier lieu celle de l'appartenance à telle nation ou société et culture ? Selon que les uns et les autres vont y répondre de différentes manières, cette question traduira par ce même biais, outre les différentes conceptions de l'identité collective, les rapports de primauté qu'elles entretiennent dans leurs variations sociologiques et culturelles. C'est ainsi que, pour Louis Dumont, s'il est possible pour un Français d'être à la fois lui-même et autre chose qu'un Français, il en est autrement du Japonais ou de l'Iranien pour qui « leur identité personnelle est inséparable de leur identité collective ». Selon lui, à l'inverse de l'Allemand, par exemple, qui postule son identité ou son universalité d'être humain, à partir de sa qualité d'Allemand qui est, en fait, la conception allemande d'être humain comme mode particulier de construction ou de « contribution » à l'universalité humaine, le Français, quant à lui, « identifie naïvement sa propre culture à la culture universelle [...] ». La logique sous-jacente de cette identification naïve serait « qu'il ne reconnaît pas la réalité de cultures autres que la sienne ». Cet ethnocentrisme, comme résultat de la domination multiséculaire de la culture française du XVIII^e siècle sur le monde dit civilisé, fait que celle-ci a encore du mal à comprendre les cultures autres qui, par leurs différences, se trouvent reléguées à l'état presque ordurier. L'essence collective qui sous-tend toute culture par définition entre, dès lors, en collision avec l'étroite individualité des valeurs françaises qui, pourtant, paradoxalement, se réclament, en termes de liberté, d'égalité et de fraternité, d'un caractère universaliste incompatible avec la tendance à inférioriser les autres façons d'être collectivement.

L'individualisme devient alors le mécanisme idéologique qui produit et réimprime l'ethnocentrisme dans le champ même du sens commun des représentations construites à l'échelle internationale au sein des rapports entre les cultures, les pays, etc. Il en est ainsi des rapports entre pays dits « développés » et en « voie de développement » où le développement en soi est conçu de façon évolutionniste et linéaire,

d'où se manifeste le danger d'une uniformisation totale des sociétés et cultures à la lumière de l'expansion hégémonique qui caractérise actuellement la civilisation moderne à l'échelle planétaire.

Mais au-delà de l'évidence d'une telle tendance, c'est une tout autre réalité nouvelle qui s'établit sociologiquement dans la naissance d'une plus grande symbiose culturelle qui s'opère aux dépens tant des tenants radicaux d'une modernisation intégrale que des partisans de la conservation des traditions du passé. Cette coexistence qui fonde, au passage, toute l'étoffe postmoderniste de l'auteur, tranche en même temps le débat opposant deux camps qui, en fin de compte, la perçoivent comme une perversion réciproque des systèmes traditionnel et moderne dont les valeurs semblent contradictoires. Malgré un tel contexte, l'auteur plaide néanmoins pour la reconnaissance et la préservation de toute culture en dépit même de la controverse qui prévaut dans l'entendement et l'ambiguïté schématique de ce concept et de ces conceptions différentes.

À la lumière de ce débat, Louis Dumont suggère une conception et définition plus collective de la culture qui relève de façon pertinente en quoi les hommes sont davantage faits par elle et en quoi, par ce biais, la culture est faite, elle-même, implique en soi un croisement de cultures. Mais comme l'auteur le souligne lui-même dans ses propres termes : « le postulat d'interdépendance indispensable à l'analyse holiste, s'il est souvent d'autant mieux vérifié que l'analyse est profonde, ne manque pas non plus d'être contredit, puisque les emprunts ponctuels sans altération notable de l'ensemble sont monnaie courante ». D'où l'interaction entre les cultures ne saurait être totale, mais partielle selon la différence d'impact que les unes peuvent avoir sur les autres. La culture, telle qu'elle est vécue par ses propres porteurs vivants, est alors également traitée comme un être vivant, donc sanctionné par la naissance et la mort.

La mort des cultures, qui semble être plus apparente que leur naissance, n'est-elle pas la force dynamique de changement et de plasticité qui leur confère la possibilité de se modifier tout en préservant leur être dans leur hybridation qui s'exprime à travers des processus d'acculturation et des rapports entre sociétés dominées ? Reprenant à la lumière de cette réflexion la définition fournie par le Petit Robert du mot acculturation, l'auteur met en évidence non seulement la charge idéologique véhiculée par ce concept et qui y est littéralement occultée par ses penseurs et partisans, mais surtout le type de rapport

hiérarchique que son application a engendré à travers un mode à la fois sociocentrique et euphémique de distinction des cultures « avancées » et des cultures « primitives ».

Sa conception de la notion d'idée-valeur comme caractéristique de la modernité repose sur sa critique de l'individualisme qui est assez révélatrice de la construction de l'idéologie basée sur l'individu dans la polarité de ses relations avec les choses et non avec les autres individus. Dumont précise que :

Cette configuration d'idées-valeurs, ou plutôt l'idéologie dont elle constitue l'ossature, est exceptionnelle dans l'Histoire de l'humanité. Elle contredit directement l'idéologie holiste qui, elle, représente le type général en vigueur ailleurs. Au plan social, le rapport de ces deux idéologies à la réalité sociale donnée est différent en tant qu'idéologies, toutes les deux posent des valeurs, disent ce qui doit être. Mais tandis que l'holisme exprime ou justifie la société existante par référence aux valeurs, l'individualisme pose ses valeurs indépendamment de la société telle qu'il la trouve. Une fois la configuration individualiste pleinement articulée, soit au XVIII^e siècle, l'individualisme aiguise ces revendications à l'égard de la société et on en vient dans certains pays et certains milieux sociaux, à croire possible la réalisation d'une société qui serait entièrement conforme à l'individualisme. (1986, p. 120-160)

Cette critique sociale de la dérive idéologique de l'individualisme dans sa prétention désarticulée à s'ériger en projet de société montre dans quelle mesure elle ne peut correspondre durablement à la réalité sociale. Et par une série d'observations, dont la principale consiste dans le fait que l'application de l'individualisme a plutôt abouti à l'affirmation de son contraire, Dumont démontre en effet que quelle que soit la portée sociale, l'individualisme ne peut être restreint par rapport au holisme et qui aboutit donc à des modes multiformes de mélange des deux systèmes de valeurs opposées. C'est par une brève synthèse qu'il explique la forme idéologique de diffusion de la culture moderne dans les cultures périphériques en partant des idées de Johann Gottlieb Herder (1774) contre l'universalisme uniforme des Lumières au nom de la diversité des cultures jusqu'à la révolution bolchevique de Lénine. Laquelle marquait une remise en question totale de l'individualisme capitaliste par une forme de collectivisme socialiste en passant le stade de son intensification apparente qui a pour effet de générer suffisamment de forces contraires nécessaires à réunir les conditions structurelles d'une culture plus holiste. Enfin, c'est pour davantage prouver la permanence de la dynamique réciproque des formes d'emprunts dans les rapports de croisement entre les cultures en général, mais en particulier entre la culture ou la civilisation

moderne et les autres cultures autochtones dites périphériques, que Louis Dumont indique que :

Dans la confrontation de la civilisation moderne et des cultures autochtones, l'emprunt n'est pas à sens unique. Tout au contraire, le dominant emprunte non seulement des traits isolés ou spéciaux, comme l'embarcation à deux coques ou l'art africain, mais des représentations qu'il croit siennes de bonne foi alors qu'elles résultent de l'acculturation étant de ce fait une composition étrangère aux valeurs individualistes qui demeure inaperçue. Mais les représentations individualistes ne se diluent ni ne s'affadissent à travers ces combinaisons où elles entrent : elles puisent dans ces associations avec leurs contraires non seulement une adaptabilité supérieure mais aussi une force accrue [...]. Cet hybride de l'homme moderne est étroitement lié à la rivalité des cultures et il doit être pour le moins permis de demander s'il n'y a pas là une condition nécessaire du totalitarisme [...]. Chaque culture est à considérer en relation avec son environnement. Elle porte l'identité collective d'une population, trop souvent conçue en termes exclusivement politiques et comme telle, elle tend à persévérer dans son être, soit en dominant les autres soit en se défendant contre leur domination. Dans le processus sont produites des formes hybrides tissées, au plan des valeurs, d'individualisme et d'holisme, qui sont aussi dangereuses qu'elles sont intenses. La scène contemporaine est riche d'illustrations. Peut-être n'est-il pas inutile de faire la lumière sur ces combinaisons et, si elles achèvent de nous montrer que l'individualisme ne peut régir à lui seul une société ou un monde de sociétés, de nous acheminer de la sorte vers une appréciation plus nuancée de ses vertus et de ses limites. (1986, p. 120-160)

Cette critique radicale de l'individualisme et de ses fondements idéologiques dans les sociétés modernes, privilégie et confirme en définitive la primauté diachronique de l'identité collective dans ses formes sociétale, culturelle, religieuse et ethnique sur l'identité idiosyncrasique qui n'en est que le produit malgré les postulats et enjeux qui veulent l'ériger en système social. D'où se dégage toute la pertinence de l'approche ethnoanthropologique qui, en regard de l'objet d'étude des fractures d'identité, du deuil culturel, de l'exil dans le contexte de génocide ethnique, permet de mieux appréhender la force de sens des liens d'ancrage qui agrègent les membres d'un groupe à une appartenance collective.

3.5 PROBLÉMATIQUE THÉORIQUE DE L'IDENTITÉ ETHNIQUE DANS LA CONJONCTURE MOUVANTE DES PHÉNOMÈNES MIGRATOIRES, DES CHOCS ET DES RAPPORTS INTERCULTURELS

Le concept d'identité ethnique, tel que consacré par l'usage scientifique, revêt un des statuts théoriques les plus centraux dans la

littérature sociologique, ethnologique ou anthropologique. En tant qu'un des objets d'étude majeurs, l'identité ethnique y suscite toujours de nouvelles réflexions et définitions qui, dans leur nécessité et leur variété, se justifient essentiellement par l'évolution tendancielle des phénomènes migratoires et la mouvance sociologique des rencontres et chocs de cultures avec comme résultat le décroissement progressif des structures identitaires en contact. Mais de même que ce foisonnement de réflexions, de définitions, bref, ce renouvellement théorique peut s'expliquer par un tel contexte de transformations sociologiques, de même leur analyse permet d'objectiver leur pertinence et d'en comprendre les véritables enjeux.

C'est dans cette perspective qu'il convient, ici, de réfléchir sur une des conceptions usuelles de l'identité ethnique qui distingue implicitement dans son énoncé les notions de « frontière » et de « chose culturelle ». Une telle conception, dans sa problématique générale, présente, en somme, l'identité ethnique comme une allégeance à un groupe – dominant ou dominé du point de vue social – avec lequel l'individu a des liens ancestraux. Au cours des générations, il ne semble pas nécessaire que les mêmes modèles sociaux et culturels se répètent, mais il est impérieux que le groupe retienne une notion de frontière. La communauté de certaines caractéristiques objectives (langue, religion, etc.) ou les apports subjectifs créant un sens d'appartenance collective ou une combinaison des deux peuvent soutenir ce sentiment d'allégeance. Ces amarrages symboliques ou subjectifs sont rattachés à un passé historique, si lointain qu'il soit. Un autre aspect de la question, c'est l'attribution exogène de l'identité ethnique par une tierce personne.

À la lumière de cette problématique, notre propos est de dégager les différentes facettes et configurations de l'identité collective, en tenant particulièrement compte de l'importance respective :

- des notions de frontières et de maintien ethnique ;
- des tensions résultant de l'influence fragmentaire de la notion d'ethnie dans la société moderne ;
- des illustrations relatives à de récentes manifestations violentes de nationalisme ethnique ;
- des failles possibles d'une telle conception de l'ethnicité.

3.5.1 L'identité ethnique et les notions de maintien des « frontières ethniques »

Cette conception, telle que reflétant l'articulation de deux notions essentielles, celles d'identité et d'ethnie, situe fort bien leur importance réelle dans la structuration des rapports existant entre l'individu et son groupe de référence auquel il s'identifie quel qu'en soit le statut social parmi d'autres groupes d'ethnies différentes. En outre, elle pose à travers la dimension des liens ancestraux et intergénérationnels le problème des modèles sociaux et culturels qui, face au caractère impérial de la notion de frontière, peuvent perdre leur nécessité. Au-delà des caractéristiques objectives que sont le partage de la langue, le partage de la religion, etc., elle souligne aussi le rôle décisif des adhésions subjectives et symboliques à un ancrage historique réel. Tous ces facteurs confèrent une singularité culturelle si caractéristique à l'ethnie, à l'individu-membre que dans certains contextes de rapports d'altérité ou de chocs de cultures, ce dernier peut se voir attribuer de l'extérieur une « identité ethnique » toute différente de celle qu'il vit et dont il se réclame très souvent par un processus continu de différenciation spécifique d'avec les autres.

Une brève histoire de l'« ethnie » en ce qu'elle est couramment perçue comme une entité linguistique, culturelle et territoriale constitutive du sentiment d'appartenance et d'identité individuelle et collective de ses sujets membres, permet, outre de comprendre la vision substantiviste qui sous-tend la multiplicité de ses usages, de mieux rendre compte des mécanismes de cette différenciation qui s'induisent de ce contexte par les jeux de « frontières et de maintien ethnique ». En revanche, les groupes ou individus en question peuvent en définitive les mettre en valeur à travers une distance culturelle dont les formes d'expression peuvent parfois revêtir un caractère politiquement revendicatif. En effet, entre le XVI^e et le XVII^e siècle, la notion d'« ethnie » était de l'unique apanage du clergé pour dénoter par opposition aux chrétiens, l'identité des peuples païens plus tard appelés « nations » ou « peuples » dans le langage séculier. À partir du XIX^e siècle, elle fut simplement assimilée à la « race » et à la « tribu » pour davantage postuler une typologie des traits physiques distinctifs des groupes. Ce qui permit au XX^e siècle de réserver « nation » et « peuple » aux États civilisés qui par leurs traditions de conquête coloniale se voyaient seuls porteurs d'un destin historique.

Ces différents déplacements sémantiques relatifs à l'ethnie confirment largement le fait que « son émergence répond aux exigences d'encadrement administratif et intellectuel de la colonisation : la nouvelle terminologie qui s'élabore permet de « mettre à leur place » les populations conquises, de les fractionner et de les enfermer dans des définitions territoriales et culturelles univoques. Cette vision substantiviste va longtemps dominer l'anthropologie. Ce sont les travaux de Fernand Barth (1985) qui en ont permis une révision critique fondamentale en révélant dans une approche dynamique et interactionnelle déjà inspirée par Mühlmann (1964) l'existence d'un phénomène de frontière et de son rôle essentiel de maintien de l'identité dans l'ethnie. Il démontre en fait que l'ethnie est avant tout une catégorie d'ascription dont la continuité dépend du maintien d'une frontière et donc d'une codification constamment renouvelée des différences culturelles entre groupes voisins. Ainsi, de cette critique de l'ethnie comme substance, l'accent est désormais transféré à partir des processus « d'auto-définition et d'ethnogenèse vers les mécanismes d'ethnification ».

Barth et ses disciples, dont les études ont porté sur plusieurs cas témoins, ont identifié plusieurs caractéristiques qu'ils considèrent comme des traits objectifs participant de la dynamique des phénomènes de frontières et de maintien ethnique. Ils en soulignent entre autres essentiellement les habitudes langagières, les styles vestimentaires et comportementaux, les rites religieux, les interactions, les formes d'organisation sociale et d'échanges économiques, la tendance privilégiée au regroupement homogène dans les zones d'habitation qui sont autant de facteurs réels qui entretiennent intrinsèquement les processus respectifs d'appartenance à l'ethnie. Ce qui implique donc une différenciation culturelle par rapport au reste de la société globale dont elle se réclame pourtant comme partie intégrante mais redoute à la fois les préjugés et les dangers réels ou fictifs de l'émiettement du groupe.

Ces auteurs soutiennent aussi que, contrairement à ce qui est généralement admis en anthropologie, la construction des identités ethniques dans un contexte pluriel ne dépend pas de la diversité culturelle, mais plutôt de l'adhésion aux sens sociaux particuliers d'un nombre déterminé de domaines d'actions et d'investissements culturels similaires ou équivalents aux modèles originels respectifs des groupes. D'où l'importance du rôle qu'exercent également les modèles dans la codification des mécanismes de frontière et de maintien ethnique et que nous examinerons plus loin.

3.5.1.1 *L'ethnisation dans les sociétés modernes : tendances à la ghettoïsation, tensions et risques conflictuels de morcellement ou de fragmentation sociétale*

Par ailleurs, dans le contexte particulier de l'immigration et des rencontres de cultures et groupes ethniques différents dans une société d'accueil donnée, l'exacerbation des mécanismes de frontières et de maintien ethnique s'exprime de façon paradoxale sous l'effet aussi bien des réflexes d'attribution de l'« identité ethnique » par les membres de cette société en question que d'adaptation proprement dite des immigrants. L'émergence d'une distance culturelle de plus en plus grande entre les deux communautés résultant de ce paradoxe aboutit à la marginalisation et à l'« ethnisation » effective des immigrants, provoquant à son tour un état de morcellement sociétal sujet à des inquiétudes tant individuelles que collectives. Comme le note Jacques Barou (1993) :

Les tendances au maintien d'une densité relationnelle extrêmement forte ou au regroupement résidentiel s'inscrivent parfois dans le tissu des villes d'accueil par la constitution de quartiers ethniques. Mais ceci exprime beaucoup plus un réflexe d'adaptation à un environnement nouveau qu'une volonté manifeste de s'organiser une existence autonome et indépendante de celle de la société d'immigration avec des normes et des valeurs différentes de celle-ci [...]. Son existence évite la « désintégration » brutale du lien social préexistant et protège les individus du risque de marginalisation que peut leur faire courir une absence momentanée de références normatives. (p. 174)

Malgré tout, cette stratégie d'intégration n'arrive pas toujours à surmonter les écueils de la marginalisation dont Doutreloux et Guilbert (1992) confirment le caractère effectif tout en y ciblant comme principal facteur les attitudes d'attribution de l'identité ethnique :

En fait, la marginalisation est effective à plusieurs égards. Les « communautés culturelles » sont fondées sur le principe de l'identité ethnique et reconnues officiellement par les deux « peuples fondateurs », français et anglais. La reconnaissance officielle, extrêmement positive, démocratique, couve paradoxalement un germe de violence idéologique et politique (De Certeau, 1980, p. 49-80) qui radicalise la séparation entre nous et eux, lançant un double message que les immigrants ne tardent pas à déchiffrer : nous vous accueillons au Québec, nous reconnaissons votre différence, donc vous êtes « ethniques », vous ne serez jamais de véritables Québécois. En même temps, on leur signifie qu'ils doivent à tout prix devenir des Québécois et qu'on s'attend, qu'avec le temps, à la deuxième génération par exemple, à ce qu'ils pensent et se comportent comme des Québécois... mais tout en demeurant ethniques. (p. 987)

Là se révèlent les liens dialectiques qui unissent les phénomènes de frontière ou de maintien ethnique, d'attribution d'identité ethnique et de son influence morcelante dans les sociétés modernes. À mesure que l'attribution identitaire s'exerce, les frontières ethniques se raffermissent dans leur codification culturelle, la marginalisation s'accroît et le morcellement ethnique de la société prolifère. Les inquiétudes relatives à ce dernier phénomène sont multiples. Elles expriment variablement, entre autres, les risques d'une plus ample « ghettoïsation » ethnique, la perte de l'identité culturelle et linguistique des membres de la société d'accueil, les rivalités et haines raciales dont les tensions conduisent à de violentes explosions sociales. À cela, peuvent s'ajouter aussi, outre la récupération politique du discours ethniciste, les formes multiples de « corporatisation » ethnique se traduisant par l'émergence de groupes de pression divers, la formation de micronationalismes ethniques et radicaux de part et d'autre, de sous-cultures et contre-cultures susceptibles d'hypothéquer l'intégrité culturelle et la diversité ethnique de toute société.

3.5.1.2 *Les génocides comme conséquences : brèves illustrations des cas récents de la Bosnie et du Rwanda*

Dans un tel contexte de divergences et de tensions où l'absence d'intégration réelle par la communication interculturelle fait que la société se réduit au seul prisme culturel des aspirations de chaque ethnie, les risques d'une dérive violente des manifestations de nationalisme ethnique sont toujours probants. Quelques-unes des expériences historiques les plus marquantes de toute l'ère contemporaine des nationalismes ethniques que nous retenons ici à titre d'exemples sont illustrées par la Bosnie-Herzégovine et le Rwanda.

De toute l'ex-Yougoslavie, la Bosnie était la seule nation dont le degré d'hétérogénéité ethnique était le plus élevé. En 1992, la guerre qui y opposa les Musulmans et les Croates aux Serbes et, dans une certaine mesure les deux premiers, ressort essentiellement de l'apannage des Serbes qui aspiraient à la création d'une « grande Serbie ». Pour ce faire, le nettoyage ethnique politiquement et militairement planifié était la seule garantie de l'homogénéisation nationale et territoriale. Alors même que ces groupes ne sont que les résultats de la diversification de la même souche ethnique slave, on peut noter à quel point l'attribution de l'identité ethnique par une tierce personne peut complexifier et dramatiser les relations interethniques. Comme ce fut

le cas de Tito qui, dans la constitution de 1963, conféra la nationalité de Musulman (avec M majuscule) au-delà de la religion, au groupe désigné, dans le seul but de contrer la poussée nationaliste des Serbes.

Le bilan provisoire de cette guerre fratricide est estimé à plus d'un million de morts et deux millions de réfugiés. À cette expérience, s'ajoute celle du Rwanda où la guerre opposant les ethnies Bahutus et Bathutsis, pourtant unies par la même langue et le même territoire, a engendré un phénomène de purification ethnique qui a fait plus de 800 000 victimes. Ces exemples parmi tant d'autres révèlent bien les dangers que potentialisent les nationalismes ethniques, surtout lorsque leurs aspirations à l'homogénéité se trouvent idéologiquement codifiées et planifiées par les mêmes principes que le nazisme.

3.5.1.3 Les limites et failles des conceptions exclusivistes de l'identité ethnique

Les principales limites et failles implicites qu'il nous semble entrevoir dans cette conception de l'identité ethnique ont trait à plusieurs aspects.

L'appartenance d'un individu à une identité ethnique quelconque n'a pas, selon nous, pour critère absolu la médiation des liens ancestraux. Ces derniers fournissent certes à l'ethnie des bases généalogiques de son système aussi bien de parenté et d'alliance que d'identification à un passé réel. Mais l'identité d'un individu, du point de vue de son appartenance ethnique et culturelle, n'a pas que des déterminations biologiques exclusives. Elle peut être, par-delà les croisements socioculturels, le résultat de certains événements historiques, les guerres de conquête par exemple, où les individus, surtout les femmes et les enfants, sont «cooptés», resocialisés et assimilés de façon à en faire des acteurs de la culture dominante qui s'en enrichit ainsi démographiquement et ethniquement.

Par ailleurs, même si la définition établit *a priori* une nuance, «il ne semble pas que les mêmes modèles sociaux et culturels se répètent», il s'avère pour nous plus vraisemblable que c'est à la condition de leur nécessaire répétition en tenant compte des contextes propres à chaque génération que de nouveaux modèles pertinents et évolutifs peuvent être engendrés. C'est également cette répétition contextualisée des mêmes modèles sociaux et culturels spécifiques qui participe de la codification constante des phénomènes de frontière et de maintien ethnique, où le sens du groupe intègre à la fois le

sentiment d'appartenance et de différenciation par rapport aux générations antérieurs du même groupe, aux ethnies voisines. Car toute rupture brutale des modèles sociaux et culturels remet inévitablement en cause l'existence même de l'ethnie.

À la lumière des différents thèmes abordés à partir de la définition telle que suggérée du concept d'identité ethnique, plusieurs dimensions sont ressorties. Un bref aperçu de la notion d'ethnie a permis non seulement de mettre en évidence la vision substantiviste dont elle a presque toujours été l'objet, mais aussi de situer l'importance du rôle qu'exercent les phénomènes de frontière et de maintien qui, par opposition à cette vision, lui permettent de renouveler constamment son identité par le processus de la différenciation. En outre, la distance culturelle pouvant survenir entre différents groupes ethniques, notamment en situation d'immigration, reflète les liens dynamiques que cette vision substantiviste consistant en l'attribution de l'identité ethnique entretient avec les réactions de raffermissement des frontières et du maintien ethnique, d'une part, et avec le processus de leur marginalisation croissante, de leur morcellement social, culturel et géographique qui en découle, d'autre part. Cette situation est susceptible de générer des dangers de violence politique et idéologique dont la formation insidieuse de micronationalismes ethniques est souvent porteuse et qui se sont avérés par des exemples historiques.

En fait de lacunes possibles de cette définition, elles ont trait, d'une part, au caractère exclusif du critère des liens ancestraux dans la détermination de l'appartenance à une identité ethnique et, d'autre part, à l'affirmation selon laquelle la répétition des mêmes modèles sociaux et culturels n'est pas nécessaire. Enfin, il faut noter que tant et aussi longtemps, dans le contexte d'immigration multiethnique d'une société d'accueil, que la distance qui prévaut est aggravée par les jeux d'attribution identitaire ethnique et en conséquence de frontière et de maintien ethnique, on est loin de la rencontre culturelle au sens ethnologique du terme. Car la problématique de l'interculturalité part du principe qu'une culture est vivante et que la condition minimale de son maintien réside dans son adaptabilité : elle doit pouvoir accueillir progressivement de nouveaux. Sans cette force de dynamisme qui agit de concert avec une force de stabilité, une culture se fossilise et s'étirole. De plus, les interactions de plus en plus nombreuses entre personnes d'origines ethniques différentes rendent plus sensibles les modèles de comportements préconisés par des systèmes culturels

distincts. Les individus ont alors tendance à se reconnaître selon le facteur ethnique et à revendiquer l'unicité de leur groupe, qui débouche sur des actions politiques mais n'ouvre pas nécessairement sur une rencontre interculturelle. L'interculturalité est plus que la coexistence de cultures. Elle est un processus de communication entre personnes de cultures différentes au cours duquel les deux individus ou groupes en présence, conscients de leur altérité, découvrent des équivalences dans leurs comportements et leur manière de voir le monde. Ils construisent progressivement un rapport de réciprocité par le jeu des échanges, des comparaisons et des équivalences puisés dans les systèmes culturels en présence.

L'altérité entre décisivement en jeu dans les rapports interculturels, les fractures ou chocs identitaires et surtout le travail de deuil. Outre la plus grande pertinence de son outillage théorique et méthodologique à la problématique de l'identité ethnique et culturelle, en général, mais en particulier de l'altérité, elle est surtout celle qui, parmi les approches présentées, sous ce rapport, a le plus investi et documenté le champ de l'immigration et notamment de l'exil dans le contexte de l'interculturalité.

3.5.2 L'approche ethnoanthropologique du concept d'altérité

De ce point de vue, cette approche, de par la nature et la fonction paradigmatique de son objet «la culture», constitue un primat par rapport à toutes les autres approches. Car, les réflexions philosophique, psychologique, psychanalytique ou sociologique sur ce sujet tirent leur essence de ce que la culture fournit comme identité à l'individu ou au groupe qui constituent l'objet d'étude de ces disciplines.

C'est ainsi que, traitant des divers domaines d'étude que couvre l'approche ethnoanthropologique, Lucille Guilbert précise en effet que :

Les fondements identitaires des personnes, des groupes et des collectivités sont demeurés au cœur des recherches des folkloristes et des ethnologues. Les démarches ont emprunté des directions souvent différentes et parfois difficiles à concilier. Le folkloriste étudiait l'«identité ethnique» de sa propre ethnie avec l'intention de l'inventorier, de la conserver et de la protéger. L'anthropologue étudiait l'identité ethnique des autres afin de la rendre compréhensible aux gens de sa culture. Pourtant, l'étude des migrants, de leur culture et de leur insertion dans un nouvel espace à la fois territorial, social et culturel oblige, sans échappatoire possible, à jeter les ponts entre les deux pratiques. Des concepts comme ceux de folklore ethnique et de folklore de l'ethnicité ont ouvert des pistes intéressantes.

C'est toutefois la problématique ethnologique de l'interculturalité qui offre les plus belles promesses d'avenir. L'intégration des perspectives de recherche tournées vers l'étude de soi ou celle des autres, rencontre cependant des résistances telles que les risques d'éclatement cohabitent avec la possibilité de débats féconds. S'opposent finalement des conceptions de disciplines et des idéologies politiques : d'une part, la position de l'UNESCO, d'autre part, des perspectives allemandes et américaines. (1990, 16, t. 1, p. 13)

À la lumière de cette réflexion de Lucille Guilbert sur les différents paliers folklorique, ethnologique et anthropologique de l'étude de l'identité ethnique régis par la double dimension constitutive de l'altérité en tant que rapport d'une identité à une autre dans la culture, on peut donc parler de deux types d'altérité :

- L'altérité de type endotique comme « regard » folklorique ou ethnologique porté sur la diversité et les différences identitaires intrinsèques de sa propre culture mais qui s'intriquent dans le même paradigme d'appartenance ethnique.
- L'altérité de type exotique qui consiste, quant à elle, à partir de sa propre culture, au « regard » d'autres cultures différentes les unes des autres, et qui en révèle « comparativement » les spécificités respectives pour les rendre compréhensibles à sa propre culture.

Entre ces deux dimensions, réside le point de fusion de l'ethnologie et de l'anthropologie notamment sociale et culturelle.

Par ailleurs, comme l'identité ou la culture, l'altérité connaît plusieurs définitions, la plupart du temps essentiellement centrées sur le rapport d'extériorité des autres cultures. Entre autres, celle de Mondher Kilani indique tout le potentiel subjectif qui structure ce regard porté sur la différence de l'autre et qui implique la sienne propre. Il précise dans ce sens que :

[...] l'altérité ne représente pas une essence, une qualité intrinsèque que certaines populations ou certaines cultures porteraient inscrites en elles. L'altérité doit être considérée comme une notion relative et conjoncturelle : on n'est « Autre » que dans le regard de quelqu'un. L'« Indien », le « Sauvage », l'« Oriental », le « Paysan » ou le « Marginal » ne constituent pas des substances immuables. Ils n'apparaissent tels que par la mise en relation qu'effectue le regard porté par l'Europe ou la société moderne sur ces groupes à un certain moment de leur histoire. Bref, la catégorie de l'« Autre » ne relève pas d'une définition substantielle. Elle ne correspond pas à une entité autonome et repérable positivement, elle est au contraire toujours prise dans une relation généralement de domination-subordination... Certes, cette dialectique de soi à l'autre n'est ni simple ni évidente. Bien des facteurs interviennent pour rendre sa pratique périlleuse et sa réalisation difficile.

Tout d'abord, invoquer sa nécessité, c'est déjà en souligner d'emblée la dimension aléatoire : connaît-on vraiment jamais les autres ? Dans la découverte de l'autre, connaît-on autre chose que soi ? En allant à sa rencontre, n'est-ce pas toujours quelque chose de soi que l'on recherche en lui ? (1989, p. 27-28)

C'est à propos de cette image de soi en l'autre que Montaigne disait : « Je ne dis les autres sinon pour d'autant plus me dire » (Todorov, 1986, p. 22).

En dépit de sa nécessité indispensable au rapport d'observation de l'ethnoanthropologue, cette dialectique de l'extériorité-identification ne consiste point dans le but de devenir l'autre. Comme le souligne si bien Castoriadis : « L'ethnologue qui a tellement bien assimilé la vue du monde des Bororos qu'il ne peut plus les voir qu'à leur façon, n'est plus un ethnologue, c'est un Bororo – et les Bororos ne sont pas des ethnologues » (1975, p. 228). Alors, ce

[...] rapport d'extériorité-identification a ainsi pour effet qu'à mon retour de chez l'« autre », je ne suis plus tout à fait le « même » : non seulement ma compréhension de ses configurations particulières n'aura pas été complètement étrangère à quelque chose que je découvre et comprends de ma propre culture, mais j'aurai appris à chercher des voies communes à ces diverses expressions, à former un discours qui ne soit pas uniquement un discours qui parle des autres mais un discours qui parle aux autres. (Todorov, 1986, p. 21-22)

3.5.2.1 L'altérité, facteur de chocs culturels et de fractures identitaires intrinsèques et extrinsèques

L'altérité est donc, en général, cet espace subjectif interidentitaire qui structure l'interprétation qu'un individu ou un groupe porteur d'une culture s'élabore d'une autre culture. En tant que telle, elle peut provoquer des chocs culturels dont l'intensité et les formes sont variables en fonction de l'échelle de proximité ou de distance, de similitude ou de différence de la nature psychologique et symbolique, des systèmes culturels en jeu dans une situation de rencontre interidentitaire. Et les dérives prévisibles pouvant émaner de ces chocs sont souvent cristallisées par une bipolarité à la fois paradigmatique et syntagmatique se traduisant, dans le jeu de l'unité des contraires, par des phénomènes d'opposition et de liaison, de familiarité et d'étrangeté, d'ethnocentrisme et d'exotisme, « de tension et d'équilibre, de similitude et d'altérité, d'unité et de diversité, de continuité et de différenciation », etc.

Lorsque l'homogénéité intrinsèque du groupe est menacée, il élimine alors son altérité endotique par une vision hétérophobique qu'il

déploie de l'exacerbation négative de l'altérité exotique, et qui, par le truchement de l'idéologie, en arrive finalement à la justification « viscérale » de l'exclusion, de la domination ou même de l'extermination de l'autre au nom de sa supériorité raciale ou culturelle.

Là où les discontinuités deviennent rigides et prévalentes, le social éclate dans le schisme et l'explosion des luttes fratricides ; quand la fusion fond les différences, il s'effondre dans l'homogène et l'implosion du nivellement uniformisant. Les deux mouvements ne sont pas sans se rejoindre. On a pu montrer que l'individualisme atomistique ouvre souvent la voie au totalitarisme et l'uniformité d'un groupe social s'accompagne habituellement de phénomènes de clivages, de coupure et d'agression à l'égard de l'« out-group »... C'est ainsi, par exemple, que la paranoïa individuelle et collective peut entrer en résonance comme l'a tragiquement illustré le phénomène du nazisme. Ces oppositions sont souvent génératrices de pôles de tensions et de courants qui permettent les conflits et les échanges ; si les oppositions se radicalisent, des cassures s'instaurent dans le groupe qui tendent à couper la communication ; si elles sont entièrement déniées, les courants d'échange s'épuisent et le groupe éprouve son unité dans le silence et la récitation d'un credo idéologique. (Lipiansky, 1989, p. 130-131)

Une telle lecture idéologique de l'altérité relève souvent d'une volonté politique consciente, entretenue par l'érudition, aussi bien scientifique que mass-médiatique, dans le but de planifier une vision hétérophobique uniformisante des différences raciales et culturelles. Car, ce n'est point parce qu'il existe des races qu'il y a des racistes, mais c'est bien plutôt parce qu'il existe des racistes qu'il y a des races.

En effet, ce sont tous ces phénomènes qui participent du paradoxe de l'altérité. Et ils interfèrent également de façon très prégnante dans le contexte expérientiel de l'exil dont encore Gómez Mango s'est attaché à en décrire la multiplicité des « visages » de l'altérité. Ceux-ci y sont toujours objet de péjoration et de chocs identitaires à la fois intrinsèques et extrinsèques.

L'« étranger », dit-il, est l'espace inconnu, le territoire à traverser, la confrontation qui peut devenir rencontre, avec la différence et avec l'autre. La découverte de l'altérité est un aspect fondamental de l'expérience d'exil. Les visages de l'altérité sont multiples : c'est l'étrangeté d'une ville dans laquelle on doit apprendre à s'orienter ; c'est la nouvelle langue, la langue étrangère qu'il faut maintenant habiter, ce sont les paysages, les mœurs, les habitudes, les codes de communication des autres, des autochtones, des gens du pays d'accueil. Mais il y a encore une autre manifestation de l'altérité qui est peut-être plus inquiétante parce que moins attendue : c'est l'altérité qui nous habite nous-mêmes, c'est l'autre, les autres que nous portons en nous et que nous découvrons péniblement dans le regard d'autrui. C'est là peut-être que se situe, c'est là où peut surgir ce sentiment d'inquiétante étrangeté de l'exil. L'étranger, l'exilé devient étrange d'abord pour

lui-même. Le mal d'identité est inévitable. Le natal, c'est aussi la reconnaissance immanente qui surgissait de l'histoire, des lieux, de la langue, du familial. L'étranger, c'est une chute dans la méconnaissance : il faut refaire les papiers d'identité... mais c'est aussi comme si on prenait conscience de la fragilité de notre identité... de toute identité. C'est dans la quête de la reconnaissance, c'est quand le visage de l'étranger cherche à se reconnaître dans le visage de l'autre qui ne peut que l'ignorer qu'il découvre l'étrangeté de son propre visage ; il désire trouver dans les yeux de l'autre le signe d'une affirmation reconnaissante, et il ne peut recevoir que le reflet de l'énigme de sa propre interrogation. (1988, p. 6-7)

C'est ainsi que le deuil s'érige dans l'exil en l'épreuve la plus douloureuse, mais la plus vraie de la connaissance de soi et de la reconstruction identitaire qui en résulte alternativement.

Cette réflexion introduit bien la problématique du deuil culturel dans l'exil et s'inscrit en droite ligne dans l'esprit de Mango pour qui l'exil comme toute expérience existentielle est d'abord porteur de risque et de danger. Il est le labyrinthe identificatoire du parcours étranger, une source d'égarement, de perte, d'altération, d'aliénation, de dépossession de soi, ou dans l'effacement anonyme de la mélancolie où le visage de quelqu'un ne devient celui de personne, ou bien, dans la crispation exagérée, souffrante, exaltée, persécutoire et persécutrice des traits identitaires exacerbés de lui qui, voulant, dans son désespoir, rester le même, ne devient que le spectacle permanent de sa propre énigme. Tout ceci révèle la profondeur de la crise d'identité de l'exilé, tiraillé entre le vécu obsessionnel d'un passé caduque et l'incircouvable exigence adaptative d'un présent réel et envahissant. Et comme toute crise, celle de l'identité sévit lorsque l'ancien se meurt et que le nouveau ne naît guère. C'est là que se reflète toute la métaphore du travail de deuil à accomplir dans le moment ouvert d'une catharsis profonde qui est la condition nécessaire et suffisante d'une délivrance, d'une renaissance et d'une croissance nouvelle au-delà de l'expérience de la perte.

Chapitre 4

Deuil culturel dans l'exil

C'est s'inscrire d'emblée, par le biais de l'ethnologie, essentiellement dans une problématique centrale de l'anthropologie fondamentale, que d'envisager la culture comme « objet » possible du deuil. En effet, il peut paraître paradoxal, à la lumière des définitions précédentes de ces concepts et de la discussion qui en est faite, de soumettre la première au principe applicatif du second.

4.1 RAPPORTS DIALECTIQUES ENTRE DEUIL ET EXIL

À moins de les chosifier, en les réduisant à la plus simple expression de leur signification objectale, la culture et le deuil, en tant que réalités vitales et inhérentes à l'universalité du genre humain entretiennent nécessairement une dialectique indissoluble dont le principe de l'un s'applique à l'autre et vice versa. C'est ainsi, autrement dit, qu'on peut parler de la culture du deuil et du deuil de la culture. L'expérience de l'exil, par la force d'arrachement, de perte de la patrie et de la société d'origine, par la vivacité des traumatismes vécus et la puissante exigence du sentiment de renoncement qu'elle implique d'un sujet porteur d'une culture donnée, s'avère très révélatrice de la trame transitionnelle par laquelle le deuil s'opère pour marquer ainsi le passage d'un état de régression fixative à un état de progression créatrice et qui fait de l'exilé un acteur, un démiurge culturel. La portée anthropologique d'une telle expérience existentielle reste vraiment significative de toute la précarité de l'équilibre humain, notamment

du point de vue de ce qu'elle comporte comme risque d'une rupture ou d'un péril psychologique.

4.2 PERSPECTIVE ANTHROPOLOGIQUE DE LA CULTURE D'APRÈS ILLICH COMME CADRE D'ANALYSE DES ENJEUX DE VIE ET DE MORT, DE SANTÉ ET DE MALADIE À TRAVERS L'ÉPREUVE DU DEUIL CULTUREL DANS L'EXIL

Dans cette perspective, cette portée anthropologique couvre donc toute la problématique de la santé en général dans le contexte de l'exil, mais en particulier celle qui, en outre, y a trait à toute l'empreinte psychopathologique de l'intrusion d'un événement traumatique. Par ailleurs, les dimensions fondamentales, constitutives du complexe imaginaire et symbolique de la culture, qui sont impliquées dans le procès douloureux du deuil, sont l'identité et l'altérité, et où la première est toujours ébranlée et remise en cause par la découverte de la seconde.

Et la souffrance psychologique qui en est vécue n'est point parcelaire. Elle totalise toutes les sphères psychique et somatique du sujet dans l'élaboration du deuil. C'est pourquoi Illich suggère donc un tout autre définition de la culture qui sied le plus pertinemment possible à cette problématique de la santé telle que rapportée et avérée par l'expérience de l'exil. Car, s'il demeure sans conteste que la culture a pour fonction ontologique première la production de l'homme dans sa totalité sociale, à travers tout le système symbolique et imaginaire qu'elle lui confère dans la fondation de son identité, de son sens et de son appartenance à la fois spécifique et universelle, elle constitue de ce fait tout un programme de vie. Et toute perturbation survenant à ce niveau à partir d'une crise profonde de la structure identitaire de l'individu peut hypothéquer, à plus ou moins grande échelle, son intégrité psychique ou physique. C'est donc précisément dans cette perspective anthropologique fondamentale de la culture, que s'incorporent adéquatement les notions de vie, de santé, de maladie et de mort et dont la signification existentielle est toujours élaborée et déterminée par la culture elle-même. Dans cette optique, la définition que Ivan Illich donne de la culture en l'assimilant à la condition *sine qua non* de la santé et de la vie de l'homme, s'avère toute représentative de cette fragilité existentielle des trajectoires de vie organisées par l'expérience de l'exil, de son vécu traumatique et où les entités intimes de l'image et du sens de soi, telles que définies par l'identité culturelle

originelle, se trouvent radicalement empruntées par la douloureuse étreinte du deuil. Illich dit à ce sujet :

L'humanité est la seule espèce vivante dont les membres ont conscience d'être fragiles, partiellement infirmes, sujets à la douleur et voués à la cessation radicale, c'est-à-dire la mort... La capacité d'être conscient de la douleur fait partie de l'adaptation autocritique au milieu qu'on appelle la santé de l'homme. C'est la viabilité de l'animal dépourvu d'instinct, viabilité qui doit être médiatisée par la société. Cette santé suppose la faculté d'assumer une responsabilité personnelle devant la douleur, l'infériorité, l'angoisse et finalement devant la mort. La santé a toujours un type d'existence socialement définie. Globalement, elle s'identifie à la « culture » dont traite l'anthropologue, et qui n'est pas autre chose que le programme de vie qui confère aux membres d'un groupe la capacité de faire face à leur fragilité et d'affronter, toujours dans le provisoire, un environnement de choses et de mots plus ou moins stable.

Dans cette perspective anthropologique médicale, la définition de la santé comme produit de la culture est pertinente aux expériences humaines de génocide, de fractures identitaires et d'exil. Ces expériences d'extermination de masse, de destruction de l'identité et de la culture constituent, bien au-delà de la maladie, des facteurs extrêmes de déstructuration radicale et tragique de toute l'intégrité psychique et physique des victimes et qui sont d'une grande portée pathogène et anxiogène pour les survivants. L'auteur ajoute :

En identifiant la « culture » à un programme de santé, il faut éviter les pièges d'une anthropologie pour qui toutes les cultures sont au service d'une essence humaine immuable, tout autant que les pièges de celle pour qui toute culture donne une définition arbitraire de l'homme... Elle est le mode de production de l'animal humain ; elle détermine la façon dont la vie doit être organisée, les catégories disponibles pour donner forme aux émotions. En se soumettant à la régulation d'un programme médiatisé sur le mode symbolique, l'être humain achève sa destinée biologique. En orientant le comportement, la culture détermine la santé, et c'est seulement en bâtissant une culture que l'homme trouve sa santé. Toute culture élabore et définit une façon particulière d'être humain et sain, de jouir, de souffrir et de mourir. Tout code social est cohérent avec une constitution génétique, une histoire, une géographie données et avec la nécessité de se confronter avec les cultures avoisinantes.

Enfin, par-delà le rôle déterminant de la culture, en tant de vie et de santé dans l'achèvement de l'évolution biologique de l'homme, Ivan Illich situe l'importance décisive du code social et culturel comme matrice de base de l'équilibre individuel et collectif de l'homme :

Le code se transforme en fonction de ces facteurs, et avec lui se transforme la « santé ». Mais à chaque instant le code sert de matrice à l'équilibre externe et interne de chaque personne ; il engendre le cadre dans lequel s'articule la rencontre de l'homme avec la

terre et avec ses voisins et également le sens que l'homme donne à la souffrance, à l'infirmité et à la mort. C'est le rôle essentiel de toute culture viable de fournir les clefs pour une interprétation de ces trois menaces, les plus intimes, les plus fondamentales qui soient. Plus cette interprétation renforce la vitalité de chaque individu et plus elle rend la pitié envers l'autre réaliste, plus on peut parler d'une culture saine. (1975, p. 131-133)

Cette intense réflexion sur la culture a le mérite particulier de constituer en soi une synthèse certes implicite mais très appropriée aux différentes perspectives théoriques d'ordre ethnopsychiatrique, thanatologique ou psychanalytique qui ont diversement envisagé la problématique du deuil. L'intérêt qu'en suggère la littérature est très varié selon les thèmes qui s'y rapportent. Ces disciplines, toutes confondues, aboutissent en toute finalité à une lecture et à une interprétation anthropologique du phénomène du deuil suivant différentes sociétés et cultures. Même si dans la littérature en question, la plus grande part des tendances théoriques s'est davantage attachée à l'exploration plus accrue des thèmes relatifs à ce que nous appelions tantôt « culture du deuil », il n'en demeure pas moins que leur potentiel explicatif permet une mise en perspective pertinente du problème du « deuil de la culture » dans l'exil. Car, comme nous l'avons précédemment montré, le principe du deuil, en tant que phénomène inhérent à l'épreuve de la perte intime, s'applique nécessairement à toute l'expérience de déracinement culturel et territorial de l'exilé.

4.3 CONCEPTION ETHNOPSYSCHIATRIQUE DU DEUIL

L'approche ethnopsychiatrique envisage le deuil dans une optique multidisciplinaire pour objectiver l'ensemble de ses manifestations différentes à travers toute la diversité de sens que les cultures confèrent à sa nécessaire ritualisation. Dans cet esprit, les auteurs de la *Nouvelle Revue d'Ethnopsychiatrie* (1988) intitulée *Rituels de deuil, travail du deuil* (n° 10), inscrivent respectivement leurs analyses théoriques, en partant d'horizons aussi variés que l'ethnologie, la psychiatrie, la psychanalyse, l'histoire des religions, les études grecques, la mythologie, l'éthologie, l'anthropologie, etc.

C'est ainsi que pour situer le deuil dans le temps en tant qu'objet d'étude, Tobie Nathan en justifie également la portée inter et multidisciplinaire :

Les processus psychiques, dit-il, qui se déclenchent spontanément chez le sujet en deuil, intéressent à plus d'un titre l'ethnopsychanalyste. Après leur première description par Freud, ils ont constitué l'aune à laquelle sont venus par la suite se

mesurer les travaux concernant le deuil tant en psychopathologie qu'en anthropologie. Là aussi, mais plus encore que les autres découvertes psychanalytiques, les données cliniques sont situées en contrepoint des observations anthropologiques, constituant ainsi une mosaïque de faits à facettes multiples, contraignant la pensée à adopter des regards pluriels sur les mêmes faits. (1988, 10, p. 7-10)

Dans le cheminement de ces regards conduits par la découverte altéritique de la variabilité croissante des espaces et configurations culturels du deuil et de ses rituels, l'unité d'analyse de la psychanalyse se rompt pour privilégier, par le biais de l'anthropologie et d'autres disciplines connexes, la force de sens, de savoirs et de représentations que les membres d'un groupe culturel déterminé attribuent à leurs pratiques symboliques dans leurs propres logiques endogènes. D'où le propos de Louis Vincent Thomas dont la démarche d'ethno-anthropologue vise avant tout à rappeler la signification du deuil, en Afrique noire, à réfléchir sur la finalité des rites funéraires et leur tonalité affective. Il décrit les rites de deuil et de levée de deuil pour enfin discuter le sens de ces rites et les leçons qu'on peut en tirer. Partant d'une analyse sémantique de cette notion surdéterminée qu'est le deuil (être en deuil, faire son deuil, porter le deuil), il en explicite la variété de sens.

Dans l'expression «être en deuil», il s'agit de la situation du statut de quelqu'un qui vient de perdre un être cher. Dans «faire son deuil», la formule désigne l'ensemble des états affectifs que vit l'endeuillé; c'est ce que les psychanalystes nomment le «travail du deuil» au cours duquel le sujet finit par dépasser progressivement la dépression qui l'accable pour retrouver le goût de vivre. Enfin, «porter le deuil», c'est signaler son état par des marques extérieures socialement imposées et reconnues. (p. 10)

4.3.1 Les formes de deuil

Louis Vincent Thomas dégage aussi deux formes essentielles de deuil :

- **Le deuil social** qui, selon lui, renvoie à l'ensemble des attitudes et des comportements strictement imposés par la collectivité à tous ceux qui par leur origine, leurs alliances ou leur statut sont concernés par le disparu quel que soit le lien affectif qu'ils ont entretenu avec lui.
- **Le deuil psychologique**, quant à lui, qualifie le vécu pénible et douloureux consécutif à tout ce qui fait offense à notre élan vital – perte de soi-même tout d'abord avec le vieillissement : disparition de ses cheveux, de ses capacités physiques et génésiques, de sa

mémoire et de sa lucidité dont il faut bien faire le deuil. Plus encore, perte de l'être aimé qui crée en nous un profond désarroi, une meurtrissure qui équivaut le plus souvent à une mutilation de soi.

Et la conjugaison de ces deux formes de deuil y est toujours médiatisée par l'interférence spectaculaire du rite funéraire dont la double finalité pour le défunt et pour les survivants (le groupe) exprime toute la profondeur philosophique de la conception africaine de l'homme, de sa vie et de sa mort.

Mais ce qu'il faut avant tout retenir de l'exemple africain est le fait qu'un système culturel réussisse parfaitement à maîtriser la mort et à assurer dans les meilleures conditions le travail du trépas et le travail du deuil. Les défunts étant à leur place, ils ne viennent pas, comme chez nous qui les rejetons, perturber l'équilibre psychique des survivants d'où le petit nombre de psychoses qu'offre le monde noir. La conception d'une riche symbolique liturgique au double plan des représentations et des rites, la place importante accordée aux corps (danses, contacts humains fréquents), la prise en charge collective du mourir et des funérailles grâce à un processus d'intense socialisation, le souci d'assurer la continuité du groupe en refusant la coupure vie-mort certes mais aussi vivants-défunts... telles sont les stratégies qui confèrent aux rites funéraires d'Afrique noire, leur étonnante efficacité thérapeutique. L'objet rituel funéraire est précisément de régler la mise à l'écart de la mort en tant qu'épiphénomène et d'exalter la fonction essentielle qu'elle remplit dans le maintien de la vie. Le rite de levée du deuil en est l'aboutissement et en manifeste l'efficacité avec la renaissance des deuilés, la mort est désormais du côté de la vie. Ce qui confirme le rite d'installation du défunt parmi les ancêtres. (Thomas, 1988, p. 41)

Cette fonction du deuil et de ses manifestations rituelles, malgré leur différence d'expressions ethnoculturelles, a pour finalité essentielle d'exorciser, à partir de l'événement de la perte et de sa souffrance intérieure chez le sujet et le groupe, l'absurdité de la mort. Celle-ci se rompt finalement dans sa ritualisation collective dont le but est de resocialiser la permanence de la continuité vitale et intergénérationnelle qui lie la mémoire ancestrale des morts à celle des vivants.

4.3.2 La recherche éthologique et historique sur le deuil

L'intérêt théorique et scientifique du deuil est d'autant plus varié et multidimensionnel qu'il a inspiré des approches originales en éthologie. C'est en l'occurrence Bertrand L. Deputte (1988, n° 10) qui, partant des données d'observation élaborées sur « la réaction des primates à la perte de leurs congénères particulièrement des réactions de deuil des mères à la mort de leurs bébés », a tenté d'en saisir les états

dépressifs dont les manifestations sont comparables à celles des êtres humains. Sur le plan historique, d'autres auteurs se sont évertués, quant à eux, à appréhender les mécanismes du deuil à travers deux grands systèmes religieux : celui de la Grèce ancienne et celui du christianisme (Bernard Sergent, 1988, Willy-Paul Romain, 1988, 10).

4.4 CONCEPTION THANATOLOGIQUE DU DEUIL

L'approche thanatologique, par ailleurs, réclame aussi le deuil non pas comme objet secondaire, mais comme partie intégrante et centrale de sa préoccupation disciplinaire dont il constitue un « passage obligé », tant sur le plan théorique que pratique. Et l'une des plus grandes figures anthropologiques qui a fécondé cette perspective fut G. Gorer (1965). À la lumière des transformations sociologiques de l'Occident où la technicisation et l'institutionnalisation de la mort participent de ce que les historiens, sociologues et anthropologues ont plus tard perçu comme une tabouisation, un refoulement, une négation de celle-ci, il a révélé comment les « mourants se font voler leur mort et leurs proches, leur deuil » (Jean-Marc Larouche, 1990).

Mais au-delà du strict événement de la mort, la signification substantielle du deuil qui constitue en même temps le dénominateur commun et le point de rencontre, de fusion avec l'expérience de l'exil où se manifeste aussi le phénomène de la ritualisation, n'est autre que celle de la perte, de la séparation irréversible. La capacité d'assumer cette séparation fait du deuil une promesse de vie.

Toute séparation, tout deuil implique la notion même de vie. C'est l'absence de deuil, la fixation d'une perte qui nous entraîne avec l'objet perdu dans le trépas, dans le déni, dans le clivage que l'on nomme aussi « être ailleurs ». Le deuil est ce temps, qui pointant le manque existentiel, affirme l'opportunité de la dynamique et du changement, de l'évolution de soi-même avec les autres. Il est synonyme de vie. (Tisseron, 1986, p. 120)

4.4.1 Le deuil dans l'exil et l'exil dans le deuil

C'est cette perte-séparation qui provoque et explique les mêmes processus psychiques critiques qui caractérisent l'état d'endeuilement aussi bien d'un individu ou d'un groupe en situation post-mortem d'un être cher, que de l'exilé en perte de patrie et de culture d'origine. Car de même que dans l'exil, le deuil de la culture et de la patrie est vécu avec la profonde sensation douloureuse de sa propre perte, de sa propre mort, de même la mort d'un proche apparaît également à ses survivants comme la

révélation brutale et inattendue de leur véritable état d'exilés. Dans ce sens, le deuil, de par la désorganisation des repères et des certitudes qu'il induit, renferme en soi et exprime un état d'exil similaire à l'exil territorial et culturel où il se manifeste analogiquement en termes ultimes d'épreuve exigeante du renoncement, du laisser partir.

Pour réaffirmer l'état d'exil qui subsiste toujours dans le deuil, Lise Monette précise que :

Tout deuil nous rappelle que nous sommes des exilés de nous-mêmes et des autres à des degrés divers. Le rituel funéraire peut ainsi se comprendre comme rassemblement d'exilés lorsqu'il est public et défense contre cet exil lorsqu'il est privé. Il ne s'agit dans un cas comme dans l'autre, que des manières différentes de composer avec la nostalgie que provoque toute perte. Cérémonial de la mémoire, le rituel funéraire privé ou collectif initie la séparation ou lutte contre. L'enjeu fondamental demeure le même : comment surmonter sa souffrance intime, sans ajouter à la perte réelle celle tôt ou tard issue de la désillusion nécessaire à la désidéation, au désinvestissement de ce qui est devenu caduc pour ouvrir un espace intérieur qui permettra à nouveau de se projeter dans le futur. (1991, p. 21)

4.5 DEUIL CULTUREL DANS L'EXIL COMME DÉPASSEMENT TRAUMATIQUE ET RENAISSANCE GLOBALE

Cette analyse montre bien en quoi le phénomène de l'exil est partie intégrante du deuil en général, mais en particulier dans sa forme dite publique ; elle laisse aussi entrevoir la tendance inverse où tout acte d'exil implique nécessairement un deuil. Mais cette forme du deuil de l'exilé, son deuil culturel est plus total et durable, plus multidimensionnel et éprouvant, plus abstrait et historique que celui de la perte mortuaire ponctuelle de l'être cher. Non seulement, il comprend cette dernière forme, mais la dépasse par l'importance du potentiel traumatique des événements vécus (massacres, viols, expulsions de la famille) qu'il met en gestation douloureuse et qui fait de l'exilé, du réfugié de guerre une catégorie fondamentalement et qualitativement différente de toute autre. Car le postulat premier qui sous-tend et structure sa condition, sa contrainte existentielle d'exilé, est avant tout prôné par l'irrationalité, l'incompréhension, l'absurdité de la violence, de la guerre. Mais c'est aussi dans la guerre, dans son idée et son idéologie que résident les prémisses essentielles du projet de destruction d'une culture par une autre. Car, sans aucune forme de réduction culturaliste, on peut affirmer que toute guerre part, en effet, d'abord de la contestation d'une culture par une autre, qu'elle soit politique, économique, territoriale, ethnique ou religieuse. Pour reprendre l'exemple

du peuple juif dans les termes propres de Gómez Mango (1988, p. 8):

c'est encore la guerre qui a sévi «là où l'horreur nazie, avec le meurtre inouï de la «Shoah», de l'extermination, avait voulu perpétuer cette monstrueuse «originalité», celle d'assassiner une origine – donc une culture –; «là de ce non-langage qui semblait être la mort de toute parole, des camps de concentration, de là a surgi à nouveau, la Mémoire de l'écriture juive, qui a bouleversé notre modernité.

Mais le deuil de la culture ne signifie point sa mise à mort symbolique ou sa proscription dans l'oubli. Dans l'exil, il est cette condition mémoriale du dépassement-conservation: dépassement de la fixation traumatique du passé culturel d'origine et conservation créatrice de son patrimoine ascendant et intergénérationnel grâce à la fonction catalytique de son mythe fondateur. Tel fut le parcours fécondé d'exils et de déplacements du peuple juif dont Jacques Hassoun une fois encore décrit à la fois l'envergure du deuil et la capacité de création culturelle originale.

Si le terme d'«Hébreu», dit-il, signifie «passage», il est certain que le Juif n'a cessé dès les premiers temps mythiques, celui d'Abraham, de passer des lignes imaginaires. D'être aussi le passeur de civilisations du Nord au Sud, du Sud au Nord, d'Est à l'Ouest et d'Ouest en Est. C'est ainsi et ainsi seulement qu'il a pu fonder une culture originale, c'est-à-dire par le truchement de l'hétérogène et par le travail de deuil de ses enracinements successifs tous métaphorés par le deuil de Sion la colline désolée... Ces différents éléments permettent-ils de rendre compte de cette difficulté à accomplir du deuil? Certes, si nous voulons bien considérer que dès lors qu'il se trouve en présence physique de ce qui relève généralement du phantasme ou du roman familial, il subit l'événement douloureux comme l'irruption d'un «réel» traumatique. (1988, 10, p. 110-111)

4.5.1 La typologie du stress dans le contexte de l'exil

Les diverses manifestations du stress dans la vie des réfugiés en contexte d'adaptation dans les pays d'accueil, ont été étudiées par plusieurs chercheurs. Diane Bernier (1993) rappelle quelques théories sur l'expérience des réfugiés indochinois concernant le stress associé à d'importants facteurs conjoncturels.

4.5.1.1 *Le stress du changement*

Le stress du changement est relatif aux efforts d'adaptation à des événements porteurs de changement pendant et après la migration des réfugiés à l'instar de ceux du camp de Panet Nikhom en Thaïlande (Holmes et Rahe, 1967).

4.5.1.2 *Le stress de l'acculturation*

Le stress de l'acculturation résulte du processus d'accommodation et d'adaptation de la part des membres d'une minorité ethnique aux valeurs culturelles dominantes de la culture majoritaire (Bhagat, 1985). Ce processus d'acculturation est générateur de symptômes psychosomatiques, de sentiments d'aliénation, de marginalité et de confusion identitaire chez les réfugiés en question (Hopkins-Kavanagh, 1981). Par ailleurs, ce type précis de stress correspond à la typologie élaborée par Camilleri et Cohen-Emerique (1989, p. 383) sur les réactions aux menaces contre l'image de soi et qui sont tributaires de ce processus d'acculturation des réfugiés. À la lumière des analyses effectuées par d'autres auteurs, ces réactions procèdent par trois catégories essentielles de la prescription culturelle :

- La déréalisation: elle consiste en l'ensemble des efforts de négation du phénomène de dépréciation que l'exilé, le réfugié subit comme atteinte raciste par la culture dominante.
- La négativisation : elle reflète, quant à elle, chez l'exilé le degré d'intériorisation du discours du dominant qui l'amène à se justifier de l'identité négative que ce dernier lui a prescrite ; alors « le sujet évacue la dépréciation en s'assimilant au dominant et en déplaçant l'injonction dévalorisante de celle-ci sur les autres membres de l'ethnie dont il se sépare ou voudrait se séparer ».
- La sur-affirmation, enfin, vise à survaloriser le soi déprécié par le « retournement du stigmaté ». C'est une réaction identitaire face à un système de péjoration et de « marquage » ou stigmatisation culturelle.

4.5.1.3 *Le stress du deuil*

Henry et Meehan (1981), pour en déterminer les causes profondes, ont envisagé le stress du deuil dans une perspective purement biopathologique comme une cause de détresse associée à la réaction neuro-hormonale de l'axe hypophyse-surrénalien. Dans cette perspective, le deuil, l'impuissance et la perte de contrôle prédisposent à la maladie physique et mentale et se distinguent de l'effort associé à la production d'adrénaline. Et d'après Diane Bernier :

selon le pays d'origine des réfugiés, des pertes sont déjà vécues pendant la période pré-migratoire : déplacements internes, appauvrissement dû à la famine et à la guerre, perte de liberté dans les cas de persécution et de travaux forcés. En ce qui

concerne les réfugiés indochinois qui ont séjourné dans les camps, la période de migration est également marquée de pertes substantielles. (1993, p. 86)

Ces pertes sont d'autant plus nombreuses que le deuil à en faire est grand.

4.5.1.4 *Le stress post-traumatique*

Le stress post-traumatique a fait l'objet de plusieurs études sur la santé mentale des réfugiés laotiens (Nicasso *et al.*, 1986), cambodgiens (Kinzie, 1988) et vietnamiens (Tung, 1986). Elles y ont mis à jour des problèmes d'anxiété, de dépression, de psychose, de conversion – sa consécration comme syndrome dans le tableau nosographique du DSM III R (Révisé) a accrédité les recherches épidémiologiques dont il fut l'objet dans les situations de crise où les exilés sont le principal groupe cible. Et le deuil non accompli aggrave chez eux les symptômes du stress post-traumatique qui, selon D. Bernier, « sont marqués par des phénomènes mentaux “intensifs” : cauchemars répétitifs, comportement d'évitement, agressivité explosive soudaine, phénomènes de dissociation » (1993, p. 89).

4.5.2 **Le deuil culturel dans l'exil comme condition de renaissance culturelle**

L'auteur qui a systématisé et opérationnalisé un modèle de résolution du deuil plus pertinent à notre objet d'étude, est le psychanalyste Jean Monbourquette (1984). Au-delà de sa dimension interpersonnelle de la perte mortuaire d'un être cher, l'application théorique que Lucille Guilbert (1996) fait de ses différentes étapes de résolution à la problématique du choc culturel en général, mais en particulier de la perte de la patrie, confirme largement l'accomplissement du deuil culturel comme condition *sine qua non* d'une véritable renaissance culturelle ainsi que nous nous sommes efforcé, à travers plusieurs exemples à l'appui, de le montrer tout au long de ce texte.

4.5.2.1 *Les étapes du travail de deuil chez les gens d'exil*

La résistance au changement : elle s'exprime par une double négation chez l'exilé, une négation de type intellectuel traduisant le comportement transposé du pays d'origine. C'est le renfermement sur sa seule langue, sur ses seules relations intra-ethniques. On vit l'illusion d'une adaptation « sans problèmes » en évitant de penser à son

pays d'origine comme si l'on était né dans le pays d'accueil dont on brûle les étapes dans l'adoption des habitudes et modes de vie.

La négation de type émotif : elle est consécutive à la première et se manifeste par le blocage d'expression des véritables émotions vécues dans le contexte de la rupture brutale d'avec sa culture et son pays d'origine.

L'expression des sentiments : c'est « l'impression d'être incompris, l'incommunicabilité des expériences vécues à ceux qui n'ont pas vécu les mêmes événements, les émotions contradictoires : aimer et haïr la mère-patrie ; l'attachement au pays d'origine et le mépris ou la critique acerbe de ce nouveau pays (la comparaison négative) » (p. 4).

Les choses non finies : elles varient des promesses jamais accomplies aux adieux non effectués, les rituels funéraires non accomplis pour les parents morts, les amis, les enfants, les biens abandonnés dans le désarroi à la merci de la perte et de la désolation.

Le sens de la perte : c'est l'enjeu fondamental du deuil culturel de l'exilé où le conflit fratricide d'une même ethnie avec la perte de vies qu'il a entraînée, de biens saccagés, de perte de la patrie, de la famille, a du mal à se justifier dans l'esprit du rescapé dont l'exil est la condition possible de survie. Le nouveau sens à conférer à l'absurdité de toutes ces pertes consiste à la réinvention de l'avenir par la « quête de la vie sauve, une quête de liberté, un avenir meilleur pour les enfants ».

Le pardon : il se justifie par l'ampleur du sentiment le plus douloureux de l'exil : la culpabilité qui se révèle au sujet comme la punition de sa lâcheté, de sa fuite et où la mémoire des morts pèse ardemment sur sa vie. « Se pardonner d'être parti, d'avoir fui alors que les autres sont morts ou en danger », se pardonner d'être vivant, pardonner à ceux qui ont détruit l'ancrage culturel originel par la guerre et qu'il faut désormais sanctifier par le rite de l'anniversaire mémorial.

Le laisser-partir : c'est la conscience du nécessaire abandon des objets de sa propre fixation morbide. C'est laisser partir les choses sans soi. C'est l'acceptation des pertes et traumatismes subis. « Laisser partir le pays en soi et évoluer soi-même selon sa propre cohérence dans le nouvel environnement. »

L'héritage : il consiste dans la capitalisation de la quintessence existentielle et culturelle de toute l'expérience de la perte et de la

reconquête dans l'exil à travers toutes les étapes précédentes du deuil. C'est, selon Lucille Guilbert, « la récupération des projections sur le pays d'origine, la métaphore du pays, de la mère-patrie comme l'amour de la bien-aimée, la mère nourricière, aimante et protectrice. Se réapproprier les valeurs qu'on a en soi et qu'on attribuait au pays d'origine. » C'est le résultat différentiel du processus de dépassement-conservation. C'est le patrimoine qui reste après tout ce qui est perdu et qui constitue la semence d'une nouvelle formation culturelle.

4.5.2.2 *Les étapes du travail de deuil chez les gens de la société d'accueil*

Mais cette dernière n'est possible et réalisable qu'à la condition de l'accomplissement réciproque du travail de deuil dû au choc culturel par les membres de la société d'accueil. Car, de même qu'on ne peut applaudir d'une seule main, de même on ne peut supposer une rencontre interculturelle sans dynamique de réciprocité. Ainsi donc, les membres de la société d'accueil sont aussi confrontés à une expérience de choc culturel dans le processus duquel ils sont appelés à accomplir leur nécessaire travail de deuil dans la logique de la même démarche précédente dont les étapes sont les suivantes :

L'identification de la perte : c'est l'ensemble des menaces identitaires qui résultent de ce choc et qui suscitent dans la société d'accueil la crainte collective liée, selon Lucille Guilbert, « à la perte de la langue, du maintien d'une culture distincte, des valeurs fondamentales de la culture québécoise (égalité homme-femme, démocratie, autonomie de l'individu, le sens de la responsabilité, le respect de l'intégrité de la personne de l'enfant) » (1996, p. 6).

La résistance à la souffrance du choc culturel : comme précédemment, elle procède par la même double négation. Celle de type intellectuel : tendance au maintien du *statu quo* en raison de la confiance investie dans le caractère « imperturbable » des traditions pacifiques. Celle de type émotif : consiste aussi à nier les émotions provoquées par le choc. Tout tend à la banalisation de la dérive raciste qui est justifiée, légitimée au nom de la liberté démocratique.

L'expression des sentiments : c'est

[...] la capacité et le sentiment d'avoir le droit d'exprimer ses attentes, ses peurs, ses réticences face aux immigrants ; la capacité de reconnaître le sentiment de peur et de honte d'être considéré raciste et les ressentiments ; l'impression d'être incompris par les immigrants, qu'ils ne partagent pas le projet de société, qu'ils

ne veulent pas apprendre le français. L'expression des émotions contradictoires : le besoin des immigrants pour maintenir le poids démographique et politique au sein du Canada vs la peur que les immigrants grossissent le versant anglophone ; le désir d'aide humanitaire vs le désir de protéger ses intérêts économiques et culturels... ». (*Idem*)

C'est autant d'enjeux sociétaux dont l'expression appropriée permet de saisir la mesure des processus normatifs d'intégration.

Les choses non finies : elles ont trait aux aspirations culturelles dont la réalisation reste inachevée, interrompue par les nouveaux tournants historiques du développement économique, technologique dont l'impact des transformations sociales interroge essentiellement le sens de la famille, de l'individu, de la religion, des traditions et leur perpétuation, les conflits de générations, etc.

Le sens de la perte : au-delà des valeurs irréversiblement perdues, il subsiste un sens nouveau que suggère la réalité présente des changements :

- ◆ l'ouverture sur le monde et à l'autre ;
- ◆ la redéfinition de l'identité ethnique et culturelle ;
- ◆ l'acceptation d'une réalité culturelle qui englobe plusieurs origines ;
- ◆ l'intégration de valeurs trop rapidement laissées pour compte
- ◆ une modernité assumée. (*Idem*)

Le pardon : il doit s'appliquer d'abord à la société d'accueil même pour les jugements négatifs qu'elle s'attribue et aux autres pour le poids des menaces identitaires exercées.

Le laisser-partir : c'est l'abandon du purisme racial, de l'homogénéité culturelle radicale, c'est l'acceptation de la différence plurielle raciale et culturelle comme condition d'une unité sociétale plus riche et diverse.

L'héritage : il consiste en la « récupération de l'héritage, la réappropriation des valeurs que l'on projetait dans un âge d'or de la société québécoise mais que l'on porte en soi et que l'on peut réactualiser dans le contexte actuel : l'accueil, la générosité, l'ouverture, la liberté, le risque, l'indiscipline, la langue, les valeurs démocratiques, etc. » (*Idem*).

Chapitre 5

Carrefour interculturel : société d'accueil, enjeux identitaires et stratégies d'intégration et d'adaptation

Comme nous venons de l'affirmer précédemment, c'est donc à la seule condition réciproque de l'accomplissement effectif du travail de deuil par les réfugiés et par les membres de la société d'accueil que la définition collective et harmonieuse d'un espace de rencontre interculturelle d'intégration et d'adaptation mutuelle devient réellement possible.

Pour Ina Maria Greverius, l'adaptation est « une intégration active ou passive dans un nouvel environnement socioculturel dans le but de trouver son identité » (1973, p. 205). Selon Guilbert, les barrières sont dépendantes des prédispositions socioculturelles, économiques et éducationnelles des immigrants de même que les normes de la société d'accueil. C'est ainsi qu'en liant le concept de conflit social à celui d'identité, elle démontre que l'intégration et l'adaptation sont vues en fonction de l'identité.

Toujours selon Lucille Guilbert, la notion de patrie tout comme celle d'identité ne devient importante qu'au moment où elle est perdue. Parmi des expatriés et des réfugiés, elle est donc une conception essentielle. La perte commune de la patrie est souvent ressentie comme un facteur liant parmi les réfugiés. Les réflexions sur la patrie se situent à deux niveaux : l'étranger comme infraction dans un

territoire et l'expérience d'être étranger dans un autre territoire (1990, p. 11).

En fait, le degré d'étrangeté du migrant ou de l'exilé dans un territoire donné apparaît comme un facteur déterminant de son processus d'intégration et d'adaptation qui, du reste, est souvent essentiellement fonction non seulement de l'historicité des traditions d'accueil, mais surtout du caractère plus ou moins pluraliste des origines fondatrices de la culture multiethnique qui est en vigueur.

5.1 LES ÉLÉMENTS DE PERSPECTIVES DE FORMATION, DE RECHERCHE ET D'INTERVENTION POUR UNE MÉTHODOLOGIE SOCIALE ET INSTITUTIONNELLE D'APPROCHE SPÉCIFIQUE DES PROBLÈMES DES RÉFUGIÉS

Il apparaît nécessaire à la lumière de tout ce qui précède, de concevoir une méthodologie sociale et institutionnelle spécifique des problèmes des réfugiés qu'on ne peut uniment diluer dans la généralité des problèmes des communautés culturelles. Jusqu'à maintenant, des organismes communautaires tentent de combler ce vide par la création en perspective de centres de traitement aptes à résoudre les besoins de cette clientèle spécifique.

La rencontre faite par Diane Bernier (1993) des réfugiés des camps de Thaïlande a permis de mettre en évidence le poids aliénant des traumatismes vécus sur leur processus migratoire. Les diverses formes de stress établies et étudiées par plusieurs auteurs (Holmes et Rahe, 1967) sont susceptibles de compromettre tous les efforts d'intégration et d'adaptation des réfugiés dans la société d'accueil. Il s'agit :

- du stress du changement ;
- du stress d'acculturation ;
- du stress de deuil ;
- du stress post-traumatique.

La mise en perspective du concept de stress dans l'analyse de la problématique des besoins des réfugiés en matière d'intervention sociale permet d'en dégager les implications nécessaires de la recherche et de la formation pour une pratique plus adéquate.

Nicole Boucher (1993) note pour sa part que ce besoin était ressenti en service social depuis 1989 et qui s'était traduit par la mise sur

ped, à partir de la corporation professionnelle des travailleurs sociaux du Québec, d'un groupe de travail sur l'approche interculturelle. Après un rappel historique qui situe les grandes tendances de l'intervention sociale en contexte interculturel comme une adaptation professionnelle à réaliser, elle remarque enfin qu'en somme :

Globalement, en Service social, on juge que la compétence spécifique requise en interculturel porte sur le processus migratoire, ses conséquences personnelles, familiales et collectives de même que sur le processus d'intégration. Fondamentalement, les outils, les principes d'intervention ne changent pas. Les problèmes sont globalement les mêmes et ils peuvent être analysés grâce à nos habitudes, en y ajoutant de nouvelles connaissances. Si l'intervenant est professionnel et authentique et s'il porte une grande attention à la situation unique et au « choc culturel » de l'autre, il saura intervenir correctement en adaptant sa méthodologie de base. (p. 6-7)

5.2 L'INTÉGRATION, L'ADAPTATION ET LE TRAVAIL DE DEUIL DES EXILÉS DANS LE CONTEXTE INTERCULTUREL DE LA SOCIÉTÉ D'ACCUEIL

C'est alors seulement, à partir de ce carrefour vécu comme lieu de fermentation de la spontanéité des influences interidentitaires d'intégration, d'adaptation sociale, culturelle, institutionnelle et économique de groupes ethniques différents que la fonction démiurgique de l'expérience de l'exil prend son essor dans la renaissance culturelle.

Car l'interculturalité n'est point un phénomène réductible à la simple expression de la rencontre mécanique de deux cultures différentes. Bien plus, Lucille Guilbert la définit :

comme le processus de communication qui s'instaure entre personnes de groupes culturels différents. Elle est cette recherche de communication avec l'autre, soutenu par des moyens, conscients ou inconscients, de codage et de décodage continus. Chaque personne a appris un système de penser, de dire et de faire qui est au groupe culturel dont elle origine. Lorsque cette personne est placée dans une situation dans laquelle elle doit interagir avec d'autres personnes qui appartiennent à une autre, elle intervient selon les codes que lui fournit sa propre culture. Un bruitage risque de compromettre le bon déroulement de la communication, à moins que les acteurs concernés rétablissent la bonne circulation du message, en acquérant une certaine compétence de la culture de l'interlocuteur afin d'assurer un terrain d'échange. (1990, p. 18)

Cette dynamique d'interactions et de décodages interculturels en tant que lieu privilégié de l'accomplissement respectif du travail de deuil, implique donc toujours, selon l'auteure, le passage constant

d'une identité à une altérité par un processus de réciprocité. Cette altérité est génératrice d'une rupture, donc d'une distance culturelle qu'il importe de comprendre dans l'individu tant en termes d'approfondissement, de relativisme et de perception des différences. Ce n'est qu'au prix de cette rupture que l'individu peut devenir médiateur de culture. C'est aussi dans cette optique de l'interculturalité que Bausinger (1987, p. 322), s'opposant au « déficit culturel attribué aux immigrés du fait de la perte des éléments de leur culture d'origine et de la non-acquisition du niveau de la culture d'accueil, réaffirme au contraire leur performance culturelle réelle dans leur effort de synchronisation et d'intégration d'attitudes divergentes » (Guilbert, 1990, p. 16-17). La production de ces performances est la caractéristique majeure de la fonction créatrice du deuil culturel dans l'exil. Enfin, Gómez Mango en souligne une fois de plus la portée :

Le travail de deuil qu'accompagne inévitablement l'exil peut aboutir s'il est véritablement accompli à une nouvelle disponibilité d'amour et de création [...] La violence de l'exil, ce qu'elle comporte d'arrachement d'un espace et de bouleversement d'une temporalité, peut se transformer en lieu d'une expérience. Et d'abord, un lieu de mémoire et d'écriture. Tout se passe comme si, ayant perdu toutes les places dans la traversée d'un déplacement incessant, l'exilé pourrait se donner un lieu propre, où il pourrait trouver partage et appartenance... Jamais la « présence » de l'Espagne, de sa culture, de ses traditions, n'a été plus vivante dans le monde et surtout dans nos pays d'Amérique latine, du Mexique, en Argentine et au Chili, que quand elle « agonisait » sous le terrible cri du « viva la muerte » du franquisme. C'était l'Espagne « perigrina », celle de l'exil, c'était dans sa langue et dans sa poésie, qu'étaient venues se recueillir pour se sauvegarder et poursuivre sa lutte, la mémoire et la culture de son peuple. On peut, je crois, concevoir l'exil pas seulement comme une figure du malheur, de la nostalgie, du déracinement désespéré, et sans espoir mais aussi comme une condition propice au dépassement, à la constructivité, et à l'élaboration de nouvelles formes de la vie de l'esprit. C'est dans le mouvement d'une même quête, celle de l'identité culturelle et sociale propre et non aliénée que se forment en même temps les nouvelles formes culturelles. (1988, p. 8-12)

Tel fut l'exemple précédemment évoqué du peuple juif qui consigna dans l'écriture, la mémoire historique des traumatismes indélébiles de ses multiples périodes d'exil. Tel fut aussi le rôle de la diaspora issue de la traite des esclaves noirs dans la production inédite et originale d'une littérature musicale (jazz, blues, etc.) d'entre-deux cultures. Il en est de même de l'émergence d'aires ethno-linguistiques toutes nouvelles dans l'espace d'entre-deux langues, d'entre-deux cultures et peuples, qui est le foyer cathartique du réveil des héritages longtemps endormis par la douleur de l'exil. Cette force démiurgique

réside dans la notion du retour, retour au galop, sous de nouvelles formes, des patrimoines hérités des expériences de perte. C'est le sens ultime de ce renversement paradoxal de la logique des valeurs dans leur inversion totale qui, au-delà de la souffrance nostalgique, par analogie à l'effet redoutable du boomerang, confère à l'expérience de l'exil et de son épreuve de deuil toute sa force de création culturelle.

La discussion détaillée de la structure théorique et conceptuelle de cette recherche a permis de mieux positionner et cerner les principales approches multidisciplinaires des notions d'identité, de travail de deuil, d'intégration et d'adaptation sous le rapport de l'exil et de la culture. Dans cette optique, l'analyse des interprétations plurielles qui animent la littérature sur les événements conflictuels de Bosnie-Herzégovine, fournit une meilleure illustration du pourquoi des « fractures d'identité » et du nécessaire « travail de deuil » à accomplir au-delà des pertes vécues comme l'unique condition d'une intégration et d'une adaptation possible à la nouvelle société d'accueil.

Ces interprétations des événements de Bosnie-Herzégovine sont d'autant plus variées que la diversité et l'enchevêtrement ethniques y demeurent les caractéristiques fondamentales de sa population trinationale. De part et d'autre des camps serbe, croate et musulman, ces interprétations font état du violent arrachement collectif d'un peuple vivant sous l'emprise de l'exil ou de la mort et dont le motif radical de son éclatement est uniquement consacré par la guerre, la purification ethnique et territoriale, au nom d'une sacro-sainte homogénéité. D'où la notion de fracture identitaire individuelle ou collective émerge dans toute son envergure comme la traduction d'une cassure et d'un éclatement induits par l'intrusion d'un événement traumatique, d'un profond mouvement de rupture et de séparation survenant aussi bien dans la structure organique et psychologique de l'intégrité ethnique et culturelle des victimes du conflit que dans celle même de leur identité personnelle.

Chapitre 6

Interprétations plurielles des événements conflictuels de Bosnie-Herzégovine : les différentes perspectives

La typologie approximative que nous présentons de cette littérature n'a pas pour objectif de classer, encore moins d'étiqueter des auteurs. Elle veut illustrer la pluralité des interprétations des mêmes événements. Elle vise à faire comprendre que l'enchaînement des événements, leurs suites et leurs conséquences, tant sur la scène mondiale que dans chaque pays d'accueil où sont installés les réfugiés de Bosnie-Herzégovine, reposent non pas sur une hypothétique vérité pure, mais bien au contraire sur la compréhension que s'en donnent tous les acteurs concernés. C'est donc avec beaucoup de nuances, en cherchant à saisir des orientations, des tendances interprétatives et non des positions absolues qu'il faut lire les récits articulés autour de trois axes de positionnement différents que nous avons appelés : la perspective serbe, la perspective croate, et la perspective bosnomusulmane. Soulignons également que cet essai de saisie d'une pluralité d'interprétations n'est pas exhaustif et concerne des événements relatés dans des écrits publiés entre 1992 et 1994. Cela demeure donc un exercice à compléter ultérieurement.

Dans l'épisode presque d'une décade, une double crise, à la fois d'ordre historique et géopolitique, secoue toujours l'ex-Yougoslavie. Elle sévit principalement, d'une part, dans les fondements politiques

et territoriaux de sa structure de type fédéraliste et, d'autre part, dans l'envergure des enjeux culturels et ethniques relatifs à la poussée dynamique et croissante des convictions nationalistes qui remettent en cause toute la légitimité de son centralisme étatique. Cette crise a finalement achevé de transformer ce pays en l'un des foyers conflictuels les plus tragiques de l'histoire contemporaine de l'Europe en général, mais en particulier des régions balkaniques. Et la tendance majeure qui y caractérise encore cette période précaire dite de l'« après-titisme » reste la remontée violente et généralisée de la question nationale dont les racines historiques viennent cependant de très loin. Son mode d'expression particulier demeure actuellement la réaffirmation collective et multisegmentaire de revendications identitaires de différents peuples et groupes nationaux qui, au-delà de la grande proximité de leur souche historique d'origine slave, demeurent surtout caractérisés par leur extraordinaire enchevêtrement ethnique et territorial.

Cependant, les facteurs déterminants les plus en question, dans ce contexte précis, et auxquels tiennent les attributs essentiels de la recrudescence de ce phénomène nationaliste, ne résident ailleurs que dans la genèse même du principe fédérateur de l'ex-Yougoslavie. Car, en réalité, l'une des motivations premières de l'instauration politico-étatique du fédéralisme en Yougoslavie ne consistait, quant au fond, qu'à conjurer la dérive prévisible des mouvements nationalistes d'origine serbe et croate qui lui préexistaient et dont l'un des moments les plus marquants, entre autres, de leur évolution politique et historique remonte par exemple à l'insurrection serbe des Karageorgevic de 1806 contre l'occupation ottomane.

Ainsi donc, un tel système fédéral a été érigé sur cette toile de fond des divers nationalismes serbe, croate, bosniaque-musulman, slovène, etc., qui le sous-tendaient. Mais le monolithisme totalitaire qui voulait forcer l'unification politique, l'homogénéisation ethnique et sociologique de ses différentes composantes nationales, dans l'abstraction systématique de leurs particularités culturelles et territoriales respectives, étouffées pendant plus de trois quarts de siècle, n'a paradoxalement contribué qu'à réactiver leur résurgence actuelle.

Plusieurs éléments d'ordre politique, culturel et territorial participent de l'extrême diversité de l'ex-fédération yougoslave, mais aussi de la complexité multiforme du drame actuel que vit sa population de 23 millions d'habitants, répartie sur une superficie de 256 000 km². Outre ses deux alphabets (latin et cyrillique), ses trois religions (Église

grecque orthodoxe, Église catholique, Islam), ses quatre langues (serbe, croate, slovène et macédonienne) et ses six nations (les Serbes, les Croates, les Slovènes, les Macédoniens, les Monténégrins et les Musulmans), elle comptait également six républiques correspondant à ses six nations respectives. Il s'agit de la Serbie (avec deux provinces autonomes : le Kosovo et la Voïvodine), la Croatie, la Slovénie, la Macédoine, le Monténégro et la Bosnie-Herzégovine.

Mais l'enchevêtrement ethnique qui prévaut dans la structure démographique de ces différentes républiques est d'autant plus généralisé et réciproque qu'il laisse subsister d'énormes points de controverse et de disjonction concernant le statut de certaines nations. En effet, selon Mihailo Crnobrnja :

[...] l'affirmation selon laquelle il y aurait cinq nations yougoslaves peut, elle aussi, être contestée. Les Serbes, les Croates, les Macédoniens et les Slovènes sont généralement considérés comme constituant autant d'authentiques nations, mais il existe des théories selon lesquelles les Croates seraient des Serbes catholiques, les Serbes des Croates orthodoxes, les Slovènes des « Serbes alpins ». La vraie contestation se situe pour la cinquième nation, celle des Monténégrins. Certains Monténégrins se considèrent comme des Serbes habitant une autre république, d'autres s'estiment ressortissants d'une nation à part entière. Un autre sujet de controverse tient au statut des Musulmans yougoslaves. Pour un Français le terme « musulman » s'applique à une religion ou à un groupe religieux sans aucun lien avec la nationalité. Rien de tel en Yougoslavie. Le concept de « nation musulmane » est introduit par la Constitution de 1963 pour éviter des affrontements interethniques en Bosnie-Herzégovine à majorité musulmane. Il devient dès lors possible de revendiquer la nationalité musulmane ainsi que la religion musulmane. (1992, p. 22)

Mais de toutes ces républiques, celle dont le degré d'hétérogénéité ethnique et culturelle s'avère le plus représentatif de la diversité de l'ex-Yougoslavie est, sans nul doute, la Bosnie-Herzégovine. Dans l'actuelle guerre qui prévaut, depuis les premiers incidents interethniques de mars 1992 en Bosnie, et qui oppose principalement les Musulmans et les Croates aux Serbes et dans une certaine mesure les deux premiers groupes, il importe de relever le rôle historique décisif de la Serbie. Étant la plus grande des républiques de l'ex-Yougoslavie tant par sa superficie que par son poids démographique, elle demeure la seule à posséder deux provinces autonomes : le Kosovo et la Voïvodine comprenant respectivement les deux plus grandes minorités nationales (les Albanais et les Hongrois). Sur 9,8 millions d'habitants, elle comptait 65,8 % de Serbes, 17,2 % d'Albanais, 3,5 % de Hongrois, 3,2 % de Yougoslaves, 2,4 % de Musulmans, 1,4 % de Monténégrins et 1,1 % de Croates.

Comme le souligne encore Mihaïlo Crnobrnja :

l'un des principaux problèmes posés lors de la construction de la Yougoslavie – comme lors de sa destruction – tient au grand nombre de Serbes vivant en dehors de la Serbie. Sur un total de 8,5 millions de personnes se réclamant de la nationalité serbe, 6,4 millions habitaient la Serbie, 1,4 million la Bosnie-Herzégovine, 580 000 la Croatie, 57 000 le Monténégro et 44 000 la Macédoine. (1992, p. 32)

Par l'impact omniprésent de sa pesanteur démographique et le monopole des institutions politiques, économiques et militaires fédérales que ses dirigeants communistes et nationalistes ont hérité du régime titiste, la Serbie a développé depuis longtemps une forte propension à la réunification forcée qui, par le biais de l'action politique et militaire, consiste à réaliser le dessein d'une « Grande Serbie » lui subordonnant de fait toutes les nationalités et républiques où vivent encore des Serbes. La Bosnie-Herzégovine qui constitue, ici, le sujet central de ce rapport, comptait 4,4 millions d'habitants dont 44 % de Musulmans, 31,5 % de Serbes et 17 % de Croates.

Par la complexité de ses mélanges interethniques, elle s'avère très illustrative de cette tendance à la « serbisation », en tant que principal théâtre d'opérations et ultime réceptacle de toute la tragédie yougoslave, où d'après les différentes sources, à la conquête de plus de 70 % des territoires par les Serbes s'entremêlent des pratiques multiformes du phénomène de « purification ethnique » à travers massacres, viols, exils forcés et camps de concentration dont la population musulmane reste la principale victime génocidaire.

L'évolution de cette guerre interethnique en Bosnie a inspiré une littérature très abondante, documentée par différentes approches multidisciplinaires d'ordre à la fois politique, économique, historique, géostratégique, ethnologique, démographique, mass-médiatique, etc. L'intérêt que revêt une telle littérature sur la situation en Bosnie est précisément lié à l'intégration et à l'adaptation de la communauté bosniaque musulmane vivant au Québec comme pays d'accueil.

Dans cette optique, l'objectif principal consiste en une synthèse critique qui dégage les différentes perspectives et positions de principe découlant de l'analyse de la question bosniaque d'après les différents auteurs des ouvrages recensés sur ce sujet précis. Enfin, il s'agit donc, par cette démarche, de fournir un meilleur éclairage théorique à l'élaboration pratique de stratégies appropriées de médiation interculturelle d'une part entre les Bosniaques musulmans, les Serbes et les

Croates et d'autre part entre ces différentes communautés ethniques et les Québécois de souche.

6.1 LA PERSPECTIVE SERBE

Plusieurs tenants de la littérature qui documentent la situation en Bosnie se sont précisément inscrits dans cette perspective. Des auteurs de la revue *Hérodote* (1992, 67) consacrent en effet une analyse géopolitique de la question serbe à travers diverses démarches, à la fois convergentes et divergentes les unes des autres. Partant de leur comparaison de la question serbe à la question allemande, de leur approche du phénomène de la « purification ethnique », de l'identification de deux types de représentations géopolitiques (serbe et croate) en Bosnie, jusqu'à la proposition d'une solution « équitable » pour tous les protagonistes en conflit dans cette république, ils situent presque unanimement le rôle central et incontournable de la question territoriale dans la complexification des rapports de force actuels au sein de cette guerre et également dans leur éventuel dénouement.

Parmi ces auteurs, l'historien Bosko I. Bojovic, dans son article intitulé « Deux représentations géopolitiques », fait l'historique de la guerre en Bosnie en partant d'abord de la création, le 1^{er} décembre 1918, du royaume des Serbes, Croates et Slovènes, de la naissance de la première Yougoslavie (1918-1941) jusqu'à la période de 1945-1991 de la Yougoslavie fédérale socialiste à celle communiste. À travers toutes ces étapes d'évolution décisives, l'auteur souligne en fait que « toute l'histoire de ce pays a été marquée par l'hypothèque de ce que l'on pourrait appeler un malentendu fondamental entre ses deux plus grands peuples constitutifs, les Croates et les Serbes » (1992, p. 81).

L'origine de ce malentendu, selon lui, procéderait essentiellement des représentations fondamentalement différentes de ces deux nations à l'égard d'un État commun.

Ainsi, à travers son analyse de cette différence de représentations géopolitiques, Bojovic met particulièrement en relief l'historicité et la primauté des traditions politiques et étatiques des Serbes comparativement à celles des Croates, des Musulmans et des Slovènes relativement à la problématique de la Grande Serbie. « Si, pour les Serbes, dit-il, la Yougoslavie était une fin en soi, en revanche, pour les Croates, l'État commun n'était qu'un moyen pour accéder à un but final qui est pour l'idéologie nationale du “droit d'État” la création d'un État national croate, la

réalisation d'un rêve millénaire». La Serbie avait été un État national, un État-nation, avant la création de la Yougoslavie, mais les Serbes hors Serbie – environ un Serbe sur trois – étaient mélangés avec les Croates et les Musulmans. En créant la Yougoslavie avec les Croates, les Slovènes et les Serbes qui avaient dépendu de l'ancienne Autriche-Hongrie, la Serbie a renoncé au projet de la Serbie élargie regroupant la Bosnie-Herzégovine, la Voïvodine, une partie de la Dalmatie et de la Krajina. (*Idem*)

Mais même si l'auteur affirme que le renoncement des Serbes à un tel projet tiendrait essentiellement de leur souci de préserver « un principe de consensus et de pluralisme ethnique, culturel et confessionnel de concert avec les autres peuples auxquels ils sont mélangés », il n'en demeure pas moins qu'une telle attitude des Serbes est perçue par leurs adversaires ou d'autres auteurs comme une stratégie politique de l'hégémonie d'une « Grande Serbie » dont la justification apparente ou immédiate réside dans son facteur démographique.

C'est toujours dans cette même logique pro-serbe que Bojovic tente d'établir la responsabilité principale des Croates dans le génocide en cours. Après avoir décrit le « dépeçage » de la Yougoslavie en 1941 par les puissances de l'Axe, il note que « seule la Croatie Oustachie fut agrandie notamment par l'adjonction de la Bosnie-Herzégovine ». Enfin, à toute son argumentation, il ajoute encore en conclusion que :

cependant, seul l'État indépendant croate pratiqua l'extermination planifiée et systématique des Juifs, des Tziganes et des Serbes sur tout son territoire. Ce « nettoyage ethnique » perpétré dans des camps de concentration [...], dans les villages et dans les villes, [...] tout cela donne la mesure d'un Holocauste sur ces territoires et du caractère génocidaire de cet État indépendant croate. (1992, p. 82).

Par ailleurs, la « Note aux parlementaires britanniques sur la Bosnie-Herzégovine » du Balkan Research Center basé à Londres, dont le prince Vladimir de Yougoslavie est le directeur, s'inscrit dans ce même ordre d'idées.

Cette « note » suggère une démarche qui serait diplomatiquement conforme à la position des Serbes en Bosnie face aux Croates et aux Musulmans. Dans leur analyse des différents arrière-plans liés aux questions nationale et constitutionnelle et à la reconnaissance internationale de la Bosnie-Herzégovine, les auteurs abordent différents enjeux politiques et démographiques qui structurent les rapports de force dans la guerre qui oppose les Serbes aux Croates et aux Musulmans. Selon eux, la Bosnie-Herzégovine dans la Yougoslavie de Tito était constituée de trois nations égales : les Serbes, les Croates et les

Musulmans. Les Musulmans, étant des Slaves parlant le serbo-croate, n'étaient pas traités en nationalité séparée avant 1969. Leur seul facteur de distinction par rapport aux Serbes et aux Croates qui sont chrétiens est leur identification culturelle et religieuse à l'Islam (sunnite), héritage turc ayant fourni la base constitutive d'une nation. Le terme « bosniaque », synonyme de musulman, n'exclut donc ni les Serbes, ni les Croates en Bosnie-Herzégovine où, pour eux, aucun de ces groupes ne constitue une majorité absolue en dépit du plus grand nombre de Musulmans (44 %) par rapport aux Serbes (35 %) et aux Croates (17 %).

Dans leur remise en cause de tout le processus référendaire en Bosnie, les auteurs considèrent le vote des Musulmans et des Croates en faveur de l'indépendance comme une violation du principe du consensus tri-national. Ils en récusent la légitimité interne faite en faveur de celle de la reconnaissance internationale de l'indépendance de la Bosnie car, d'après eux, contrairement aux recommandations de la Commission d'arbitrage de la Communauté économique européenne (CEE), tous les citoyens de la Bosnie-Herzégovine n'avaient pas pris part au vote. Dans ce contexte de tension, c'est le meurtre d'un Serbe par un Musulman, lors d'un mariage serbe, qui fut l'étincelle du conflit. En outre, l'alliance des Croates et des Musulmans contre les Serbes leur apparaît très controversée et vouée à l'échec en raison surtout du caractère contradictoire des considérations d'intérêt tactique et stratégique qui opposent ces deux premiers groupes. Pour eux, les Croates, malgré leur conflit avec les Serbes, sont comme ces derniers, contre les dangers de la création d'un État musulman fondamentaliste en Bosnie-Herzégovine. Leur lecture de la stratégie des Musulmans est qu'en dépit du caractère transitoire de leur alliance avec les Croates, il faut défendre le statut internationalement reconnu de la Bosnie-Herzégovine depuis le 7 avril 1992, attirer la sympathie internationale pour une intervention militaire étrangère en leur faveur, permettant la neutralisation du danger serbo-croate et enfin l'instauration d'un État islamique *de facto*. Les auteurs soutiennent que les Serbes ont donc rejeté l'indépendance de la Bosnie-Herzégovine à cause de leurs incertitudes de rester en dehors de la Yougoslavie et d'être une minorité toujours battue d'avance en tout vote dans la Bosnie-Herzégovine.

Ils invalident en effet l'argument souvent utilisé contre les Serbes à savoir qu'« ils ne sont que 34 % de la population et réclament 70 %

des territoires de la Bosnie-Herzégovine». Ils justifient que cela se comprend par l'arrière-plan de la structure de la propriété foncière, car selon eux, les Serbes, habitants traditionnels des campagnes, sont les propriétaires légaux de 64 % des terres. Les Musulmans, habitants traditionnels des villes, s'opposent à la cantonisation parce qu'ils possèdent peu de terres. Une contrepartie compensatoire offerte par les dirigeants serbes n'a jamais été examinée.

Enfin, dans leur compréhension de la position des Serbes face aux Croates et aux Musulmans, les auteurs affirment que :

[...] les dirigeants serbes ne sont ni des alliés idéologiques de Milosevic (ils sont anticommunistes ; certains sont monarchistes) ; ils ne se voient pas non plus engagés dans la création d'une « Grande Serbie ». Ils ne font rien de plus que les deux autres groupes : ils défendent ce qu'ils regardent comme leur intérêt national. Pendant la Seconde Guerre mondiale, les Serbes ont fourni, et de loin, le plus grand nombre de victimes dans cette région : des milliers d'entre eux ont été massacrés par l'État croate nazi d'Ante Pavelic, aidé par bon nombre de Musulmans. Historiquement, les Serbes voient dans les Croates et les Musulmans leurs anciens ennemis et bourreaux, qui, dans la situation existante, doivent être empêchés de s'imposer un autre jour. Ils voient dans la canonisation une protection suffisante de leurs droits nationaux, tout en permettant à la Bosnie d'être un État indépendant et souverain conservant l'intégrité de son territoire. (1992, p. 68-69)

Yves Lacoste, dans « La question serbe et la question allemande », se livre à une comparaison systématique des différents processus géopolitiques qui ont, jusque-là, caractérisé l'évolution historique et politique de l'Allemagne et de la Serbie à travers leurs différents enjeux territoriaux et leur question nationale respective. L'objet théorique d'un tel rapprochement, de la part de l'auteur, gravite essentiellement autour de sa mise en perspective de la notion de « purification ethnique » telle qu'elle est particulièrement exercée en Bosnie, à la lumière des différentes représentations géopolitiques des forces en jeu.

Ainsi, dit-il, dans la question allemande comme dans la question serbe, il s'agit plus ou moins ouvertement de problèmes de frontière et de droits historiques que proclame une nation sur des territoires, en opposition aux droits qu'invoquent d'autres nations... Pour se rendre compte qu'il ne s'agit pas seulement d'un rapprochement théorique et qu'il y a effectivement des rapports complexes entre la question allemande et la question serbe, il faut d'abord souligner que, depuis les tout débuts de l'actuelle crise Yougoslave, la presse allemande et plus encore autrichienne, accuse les Serbes de façon beaucoup plus virulente que les médias occidentaux. Les Serbes, quant à eux, considèrent, depuis le début de la crise, que l'éclatement de la Yougoslavie est l'effet de nouvelles machinations germaniques comme celle que les Allemands et les Autrichiens mènent contre la Serbie depuis un siècle. Ensuite, il y a eu en Croatie, les combats entre Serbes et Croates, la

prise de Vukovar par l'armée fédérale en novembre 1991 ; puis depuis avril 1992, le siège de Sarajevo par des troupes serbes. Tout cela a donné beau jeu à la presse allemande et autrichienne de dénoncer l'« agresseur serbe » qui a très vite fait l'objet d'une diabolisation. (1992, p. 5)

Mais la thèse fondamentale qui se situe à l'arrière-plan de l'argument d'ensemble de l'auteur consiste, à travers le parallélisme établi entre la question allemande (qui sous-entend la question nazie) et la question serbe (rapprochée de la question nazie), à démontrer essentiellement que la seconde serait en quelque sorte l'émanation de la première. C'est dans ce sens qu'il s'attache à justifier l'historicité de la question nationale serbe, même dans ses tendances actuelles en Bosnie comme n'étant qu'une résultante ou une réaction épiphénoménale normale face à l'expansionnisme nazi.

C'est dans cette zone, affirme-t-il, où s'opposent et s'enchevêtrent non seulement catholiques et orthodoxes, mais aussi des Slaves musulmans, qu'ont été perpétrés les massacres systématiques des Serbes orthodoxes par les Oustachis catholiques. Mais en Croatie et en Bosnie-Herzégovine, ces tueries, loin d'être comme on le croit souvent, la répétition et l'aggravation de luttes séculaires, furent en vérité tout à fait nouvelles et sont surtout le contrecoup d'atrocités qui ont été inaugurées sous l'influence des thèses raciales du nazisme. (p. 34)

Ainsi, l'auteur attribue presque exclusivement ou unilatéralement aux Croates, par l'entremise du nazisme allemand, toute la responsabilité historique du phénomène de « purification ethnique ».

L'idée essentielle qui ressort de la critique de la politique allemande par l'auteur, à travers son analyse du conflit serbo-croate, reflète les formes d'alliance actuelles qui divisent la France pro-serbe et l'Allemagne pro-croate sur la situation en Bosnie. L'auteur reconnaît cependant que « telle qu'elle semble s'esquisser actuellement, une entente entre les dirigeants serbes et croates pour le partage de la Bosnie-Herzégovine, sans tenir compte des droits des Musulmans serait une solution très dangereuse pour l'avenir » (p. 45).

6.2 LA PERSPECTIVE CROATE

Dans *Vie et mort de la Yougoslavie*, Paul Garde (1992) à l'instar d'autres auteurs s'inscrit principalement dans une optique explicative de la position croate très critique par rapport à la Serbie et, de façon subséquente, rejoint dans une certaine mesure une position pro-musulmane.

Il établit d'abord le portrait historique de l'ex-Yougoslavie depuis le Moyen Âge jusqu'aux années 1980 et celles de l'après-titisme. Il y

décrit ensuite la configuration panoramique des nationalités, langues, religions, républiques et provinces différentes.

Dans sa genèse de la tragédie yougoslave en général, mais en particulier bosniaque, il relève plusieurs facteurs participant de la divergence, de l'éclatement, des différents acteurs du conflit, des médiateurs internationaux et enfin des alternatives du dénouement à envisager soit par la force ou par le droit. Contrairement aux auteurs précédents investis dans la perspective serbe (Yves Lacoste *et al.*), Garde fait une rigoureuse critique des rapports d'alliance franco-serbe, des préjugés et de l'aversion dont les Croates font justement l'objet à l'égard de la France qui les rapproche arbitrairement en bloc de la question nazie. Cette alliance remonte, selon lui, de « la fraternité d'armes franco-serbe », car c'est pour défendre la Serbie attaquée par l'Autriche, que la France est entrée en guerre en 1914. Cette complicité de la France a été poussée à un point tel que pour elle « Yougoslavie = Serbie ».

Il serait dangereux, souligne l'auteur, que l'amitié pour un peuple s'accompagne de l'aversion pour un autre. De ce point de vue, les Croates en France n'ont pas de chance. D'abord leur nom, même en français, est inharmonieux, il a quelque chose de croassant. « Les Croates ? Hou, ceux-là, ils doivent être méchants ». Je garantis l'authenticité de cette anecdote. À un niveau à peine plus élevé d'information, j'ai entendu, en 1991, cette fois : « Les Croates ? C'est bien ceux qui étaient avec les Allemands pendant la guerre ? » [...] Il faudrait probablement détailler ces faits, même à un homme féru d'histoire comme François Mitterrand qui a dit lui aussi dans l'interview déjà citée à la *Frankfurter Allgemeine Zeitung* (29 novembre 1991) : « La Croatie appartenait au bloc nazi, pas la Serbie ». Pourquoi d'ailleurs la Croatie, faible et menacée, est-elle le seul pays du monde qu'on prétende juger aujourd'hui sur les choix faits par ses dirigeants il y a cinquante ans ?... Pour la même raison, l'identification de tout Croate à un Oustachi, si caractéristique de la propagande serbe, se rencontre quelquefois aussi dans notre pays et avec elle, l'imputation collective à la Croatie en tant que telle des crimes commis par les Oustachis. (1992, p. 384-385)

C'est en ces termes que l'auteur dénonce toute la politique contemporaine de la France et de sa propagande médiatique en faveur des Serbes, non seulement dans l'ex-Yougoslavie et en Bosnie surtout, mais aussi dans tous les Balkans, ceci, à travers les instances internationales européennes de médiation du conflit telles que la CEE. Il montre d'abord que la diplomatie et la presse françaises, ne sachant pas toujours distinguer l'agresseur et l'agressé, se retrouvent piégées par la désinformation médiatique serbe qui se plaint des « sanctions de la CEE », si bien que l'opinion publique française se rive à l'évidence

que c'est la Serbie qui est toujours et encore lésée. Garde relève deux préjugés fondamentaux qui auraient effectivement aliéné et provoqué un repli d'une partie des médias sur la position globalement raciste, anti-balkanique et anti-slave : « Tous des sauvages capables seulement de s'entre-tuer. » On parle même de « guerre tribale ». Il y a d'abord un « préjugé centraliste » dans la politique française qui, selon Garde, consistait jusqu'en juillet 1991 à défendre contre vents et marées l'« intégrité de la Yougoslavie » dans les conditions où, depuis déjà quelque temps, la fédération est devenue une fiction. Dans les instances européennes, la France s'oppose à la reconnaissance immédiate des indépendances dont celle de la Bosnie. Or, cette apologie de l'« intégrité du fédéralisme yougoslave », en toute finalité, ne peut profiter qu'au renforcement serbe sur les plans politico-administratif, militaire et ethnique, aussi bien en Bosnie que partout ailleurs dans les autres républiques à présence serbe.

Le second préjugé est pro-serbe. Le but inavoué de la politique française au niveau international est de ralentir toutes les initiatives de la communauté européenne. À son instigation, elle est parvenue à travers la CEE à remettre en cause l'intangibilité des frontières, qualifiées d'« administratives ». Ce qui rejoint la thèse serbe. Il s'agit en définitive de « gagner du temps », temps nécessaire pour que l'armée serbe grignote encore un peu de territoires croates et bosniaques et qu'il y ait encore un peu plus de morts et de réfugiés.

L'analyse que fait Garde de la situation spécifique en Bosnie s'attache particulièrement à démontrer l'ampleur de la responsabilité serbe dans la tragédie en cours. Après avoir décrit et critiqué le processus par lequel les Serbes, en vertu de leur omniprésence démographique, ont acquis les pouvoirs fédéraux (politique, administratif, territorial et militaire), il montre dans quelle mesure la Bosnie, étant le fief de tout le complexe militaro-industriel de l'ex-Yougoslavie, ne pouvait échapper

Au principe posé par le gouvernement de Milosevic : réunion de tous les Serbes dans un seul État. Les 32 % de Serbes de Bosnie n'étaient pas plus prêts à accepter de « minorité que les 11 % des Serbes de Croatie. Aussi, comme en Croatie, les Serbes commencèrent dès le printemps 1991 à s'organiser en « régions autonomes serbes » (R.A.S.) [...] Ainsi, les Serbes répliquaient à la fragmentation de la Yougoslavie par celle de la Bosnie. Celle-ci n'est-elle pas une Yougoslavie en miniature ? Toujours le jeu des frontières : il suffirait de les tracer de telle façon que nulle part les Serbes ne fussent en minorité.

L'auteur révèle un paradoxe supplémentaire de la politique serbe telle qu'elle est envisagée en Bosnie.

En effet, l'autonomie proclamée n'empêchait pas les députés serbes de ces régions de continuer à siéger au parlement de Sarajevo. Parfois même, ils prétendaient parler seuls au nom de toute la Bosnie. Quand, le 12 août 1991, Milosevic convoqua à Belgrade une réunion tendant à l'organisation de la petite fédération, on annonça d'abord que trois républiques y étaient représentées : la Serbie, le Monténégro et la Bosnie. En fait, le représentant de cette dernière était un Serbe, le président du parlement Momcilo Krajisnik, qui n'avait pas été mandaté par le gouvernement de sa république.

Dans ce climat, poursuit l'auteur, des conflits ethniques ponctuels pouvaient surgir à tout moment. Ils opposaient les Serbes aux deux autres ethnies, Musulmans et Croates, qui se sentaient toutes deux menacées par les Serbes et qui retrouvaient entre elles une solidarité plus ou moins traditionnelle, mais le plus souvent les Musulmans étaient en cause parce qu'ils sont les plus nombreux et voisinent avec les Serbes dans toutes les parties de la Bosnie. (p. 367-368)

Enfin, quant à la forme du dénouement du conflit en Bosnie, l'auteur recommande une solution d'équité entre les différentes nations sous l'égide des institutions internationales telles que l'ONU ou celles de l'Europe (CEE et CSCE). La Bosnie devait donc rester un État multinational avec une large autonomie au niveau local et la garantie des droits des trois peuples. Cette solution pourrait être appliquée suivant un double plan :

- d'une part, politico-économique consistant à l'application de pressions sélectives contre les républiques ou nations qui enfreindraient les principes posés ;
- d'autre part, militaire servant à s'interposer entre les belligérants et à protéger les civils.

Ces mesures ne pourraient être efficaces, selon l'auteur, qu'avec le respect mutuel des résolutions pacifistes conformes à l'expression des aspirations et des ententes consensuelles des différents belligérants avec l'assistance de la communauté internationale.

Dans son ouvrage *Yougoslavie : origines d'un conflit* (1993), Bernard Féron se livre, lui aussi, à une analyse historique du conflit qui a présidé à l'explosion de l'ex-Yougoslavie. Il situe d'abord l'existence d'une séparation millénaire qui aurait marqué depuis le VI^e siècle toute l'histoire des peuples slaves du sud jusqu'à la formation du royaume des Croates en 925, intervenue bien avant celle des Serbes.

C'est aussi aux Croates, à l'époque des provinces illyriennes, qu'il reconnaît la paternité de l'« idée yougoslave » entretenue et développée par d'éminents Croates tels que M^{gr} Strossmayer.

L'auteur aborde plusieurs aspects relatifs à l'héritage titiste, aux trois religions existantes sous l'égide d'un régime athée, à la montée des nationalismes et du phénomène du « nettoyage ethnique » et enfin aux conséquences multiples de la guerre. À travers tous ces processus du conflit, Féron met bien en évidence la responsabilité centrale du camp serbe et de ses dirigeants qui, en dépit de sa critique du comportement politico-militaire des Oustachis-Croates, reste le facteur déterminant de l'exacerbation actuelle du drame en cours. « Aucun observateur sérieux, dit-il, ne conteste que M. Milosevic et ceux qui le suivent, y compris les chefs de l'armée fédérale portent la responsabilité principale du drame actuel » (1993, p. 121). S'agissant du « nettoyage ethnique » en Bosnie, l'auteur évoque les observations de M. Tadeuz Mazowiecki, premier chef du gouvernement de la Pologne postcommuniste devenu rapporteur de la Commission des droits de l'homme à l'ONU.

Selon ce dernier, la « purification ethnique » apparaît non pas comme la conséquence de la guerre (en Bosnie-Herzégovine), mais plutôt comme son objectif. Et de la part de Milosevic, il s'agit de tout recomposer ethniquement, autrement dit de « serbiser » par des vagues de terreur et de « purges ethniques » assurées par des miliciens serbes dans le nord-ouest de la Bosnie afin d'en chasser quelque 200 000 Musulmans. Mais ce phénomène de « purification ethnique » dans sa conception globale et historique apparaît comme l'apanage d'une idéologie raciale dont les racines profondes relèvent d'une des plus grandes nomenclatures de l'intelligentsia serbe. Florence Hartman, reprise par l'auteur, révèle comment les chefs oustachis ont mis en pratique cette doctrine dont elle reconnaît cependant, à l'instar des historiens Antun Miletic et Vladimir Dedjer, que sa systématisation théorique et pratique la plus paroxystique fut assurée par les dirigeants serbes. En effet, le 30 juin 1941, un projet lancé par Stevan Moljevic, connu sous le nom de « Serbie homogène », préconisait déjà « l'expulsion et la permutation des populations principalement croates des territoires serbes et des Serbes des territoires croates ».

Le développement de ce projet fut accompli en deux principales étapes stratégiques : l'une militaire, l'autre politique et idéologique :

1. En septembre 1941, le programme du mouvement serbe des Tchetniks, sous la direction de Draza Mihailovic, préconisait de marquer *de facto* les frontières du territoire serbe et de n'y laisser que la population serbe. Il s'agit, sur le plan militaire, de la création d'une Grande Serbie ethniquement pure dans les frontières englobant la Serbie, le Monténégro, la Bosnie-Herzégovine, etc., de purger le territoire de l'État de toutes les minorités nationales et de tous les éléments non serbes et de procéder à la purge des populations musulmanes et croates de la Bosnie.
2. En 1986, sous la principale instigation de l'écrivain nationaliste serbe, Dobrica Cosic, 16 membres de l'Académie des sciences et des arts de Belgrade ont conçu le fameux Mémorandum, dont le but est d'exalter le nationalisme du peuple serbe en exacerbant toutes ses frustrations historiques, pour enfin justifier les conquêtes militaires et territoriales par le procédé du nettoyage ethnique.

L'auteur souligne en bref que cette aspiration implique *de facto* le déplacement de populations, plus précisément la modification de la structure ethnique lorsque les territoires revendiqués ne comportent plus de majorité serbe. De là, la nécessité se justifie de nettoyer les terres serbes aussi bien en Bosnie qu'en Croatie et en Voïvodine. Ces principes du nettoyage ethnique tels que pratiqués par les Serbes en Bosnie ont eu pour résultat l'expansion d'une terreur qui fait fuir, d'après l'auteur, des populations musulmanes et des populations croates et dont l'enjeu territorial et ethnique, en cas de règlement du conflit par la canonisation, ne serait favorable qu'à leur hégémonie propre. C'est pourquoi les Croates qui sont les principaux adversaires les plus aptes politiquement et militairement à s'opposer aux Serbes plutôt que les Bosniaques musulmans, constituent leur cible stratégique première. Les Musulmans étant presque désarmés et passifs ne seraient, selon l'auteur, que la pâture des avancées militaires serbes.

6.3 LA PERSPECTIVE BOSNO-MUSULMANE

Dans le *Drame yougoslave*, Mihaïlo Crnobrnja (1992), d'emblée à l'avant-propos de son ouvrage, exprime sa position de principe. Il se réclame d'une neutralité objective de citoyen « Yougoslave » qui, malgré ses origines serbes, semble être justifiée par son propre cheminement politique aussi bien en tant qu'ancien ministre serbe de la planification

que dernier ambassadeur de la Yougoslavie auprès de la CEE (Communauté économique européenne). C'est à ce titre qu'il déclare : « Je me suis toujours considéré Yougoslave, autant par citoyenneté que par conviction. Aujourd'hui que la Yougoslavie n'est plus, je vis le drame personnel de la perte d'un pays, de son identité. M'être toujours senti Yougoslave présente un avantage : celui de l'impartialité, du refus de faire reposer les responsabilités "sur l'autre" » (p. 14).

À un premier niveau, il aborde la succession des événements pour expliquer la complexité de l'histoire des peuples slaves du sud jusqu'à la création de la Yougoslavie et l'émergence de ses premières failles.

Ensuite, il décrit les différents acteurs du conflit, en l'occurrence les dirigeants serbes et croates qui, après la mort de Tito, « par impuissance, médiocrité ou ambition », sont paradoxalement parvenus à réduire la Yougoslavie en poudre.

Son analyse des opportunités et enjeux politiques d'une véritable transition vers la démocratie y révèle comme principale entrave et hypothèque, le glissement de ce pays du communisme au nationalisme.

Son approche générale de la situation particulière de la Bosnie-Herzégovine montre à quel point l'enchevêtrement et l'hétérogénéité démographiques y sont si complexes qu'ils ne peuvent être démêlés suivant une logique uniquement territorialiste basée sur l'ethnicité. En effet, sur 4,4 millions d'habitants, les 44 % de Musulmans, les 31,5 % de Serbes, les 17 % de Croates et les 5,5 % de « Yougoslaves », contrairement à l'opinion courante, ne vivent pas respectivement dans un territoire exclusif propre à chacun de ces groupes. La Bosnie-Herzégovine compte 99 arrondissements dont 37 à majorité musulmane, 32 à majorité serbe et les 30 autres regroupent à la fois des Musulmans, des Serbes et des Croates. En outre, le découpage territorial en vigueur situe la majorité des arrondissements serbes à l'ouest de la Bosnie-Herzégovine, alors que la frontière de la Serbie se trouve à l'est.

Une autre caractéristique très illustrative de la particularité démographique et interethnique de la Bosnie concerne le degré plus élevé des mariages mixtes entre ces trois groupes (16 % des enfants bosniaques) que partout ailleurs dans l'ex-Yougoslavie. Ce sont là, d'après l'auteur, autant de raisons qui rendent absurdes la partition de la Bosnie et son annexion par la Serbie. État souverain depuis le Moyen Âge, la Bosnie-Herzégovine a connu à différentes époques de son histoire plusieurs

dominations étrangères dont, entre autres, celles de l'Empire ottoman, de l'Empire austro-hongrois, de l'Allemagne et de l'Italie.

En fait de responsabilités, l'auteur identifie en effet les principaux acteurs du drame yougoslave. Dans ce sens, la réflexion qu'il livre sur la guerre en Bosnie-Herzégovine, relativement à sa perspective globale de la désintégration de la Yougoslavie, fait apparaître les différentes prétentions et offensives politiques, militaires et territoriales des Croates et des Serbes sur cette république. La conviction et la croyance nationaliste qui persisteraient jusqu'à nos jours chez les dirigeants croates consistent, au fond, dans la réalité de la permanence et de la continuité historique de l'État croate y compris même son épopée oustachie pendant la Seconde Guerre mondiale où la Bosnie-Herzégovine, devenue satellite de l'Allemagne nazie et de l'Italie fasciste, fut assimilée à l'« État indépendant de Croatie ». Une telle conviction des dirigeants croates se vérifierait encore dans les propos mêmes de Tudjman tels que rapportés par l'auteur (p. 134), en juillet, lors de son interview au *Times* de Londres s'agissant de la guerre en Bosnie-Herzégovine : « La meilleure solution consiste à diviser la Bosnie-Herzégovine selon des critères ethniques. » Ainsi, à la lumière d'une telle déclaration et de l'existence de républiques autoproclamées de part et d'autre des Croates et des Serbes en Bosnie, l'alliance croato-musulmane ne revêtirait qu'une simple apparence de portée tactique sans autre finalité que l'expansion territoriale respective (serbe et croate) avec tout son corollaire de nettoyage ethnique contre les Musulmans.

Mais parallèlement à cette stratégie des dirigeants croates, celle des Serbes, en l'occurrence Milosevic, consiste à accaparer l'ensemble de la Bosnie-Herzégovine pour relier la Serbie aux Serbes de Croatie. Pour ce faire, ils organisent des offensives de grande envergure dans les régions bosniaques pour en chasser les Musulmans qui y sont majoritaires. Les Serbes, non seulement les plus agressifs, mais aussi les mieux armés, contrôleraient aujourd'hui plus de 70 % des territoires bosniaques. Toujours selon l'auteur, les Musulmans, bien qu'étant plus victimes de la férocité serbe et aussi des Croates, se refusent de saisir toute occasion de paix, telle la Conférence de paix de la CEE dans l'espoir d'une intervention internationale en leur faveur. Pendant ce temps, les stratégies serbe et croate connaissent des percées significatives. Il s'agit pour les Serbes de relier la Serbie à la Bosnie occidentale, d'y ouvrir un corridor Est-Ouest et d'assurer le

nettoyage ethnique des Musulmans. Tandis que les Croates s'attachent, quant à eux, à créer un couloir Nord-Sud pour unifier les populations croates de Bosnie-Herzégovine et la Croatie dans le but d'isoler les Serbes de Bosnie et la Serbie. Aujourd'hui, il y a plus de 10 000 morts, plus de 20 000 disparus, plus de 50 000 blessés et deux millions de réfugiés qui constituent le bilan provisoire de ce génocide par les armes et le nettoyage ethnique en Bosnie-Herzégovine et au sujet duquel, à une plus large échelle, comme le précise l'auteur :

Le nationalisme serbe porte la plus grande responsabilité dans la tragédie yougoslave... Reste que la Yougoslavie est détruite, que la « Grande Serbie » ne verra pas le jour et que la Serbie elle-même est aujourd'hui menacée de l'intérieur comme de l'extérieur. Les Serbes mènent un combat désespéré au terme duquel ils sont donnés perdants... Dès à présent, la Serbie a tout perdu de ce qu'elle pensait obtenir par la force. Pourquoi alors cette fuite en avant ? (p. 157)

Pourtant en Bosnie, cette « Yougoslavie en miniature » où Serbes, Croates, Musulmans vivaient en toute coexistence pacifique et harmonieuse et où d'ailleurs le gouvernement d'union nationale issu des premières élections libres, dès l'automne 1991, était dirigé également par un Musulman à la présidence, un Serbe au parlement, un Croate au conseil exécutif, toutes les conditions politiques et interethniques étaient réunies pour éviter un conflit. En outre, la constitution bosniaque était enracinée dans le respect du consensus trinational relatif à l'organisation interne des relations interethniques de la république. Dans cette optique, selon l'auteur, le sort de la Bosnie-Herzégovine dépend en effet étroitement de la stabilité yougoslave.

Enfin, la solution proposée par l'auteur, à la lumière de toute son analyse, tant en général du problème yougoslave qu'en particulier de la Bosnie, s'inscrit rigoureusement dans une perspective néofédéraliste consistant en la réinvention d'une « troisième Yougoslavie », mais reflète fondamentalement aussi une préoccupation pro-bosniaque, le tout, sous l'égide de la CEE, des États-Unis et des Nations unies. Car face à l'implication discrète des pays islamiques dans la recherche d'une solution en Bosnie, l'auteur plaide en faveur d'une victoire diplomatique de l'Occident, notamment l'Europe. Et les principaux axes en sont les suivants :

- bannissement des exigences extrêmes des Serbes et des Croates ;
- abandon par la Serbie des prétentions territoriales sur les territoires de Bosnie-Herzégovine habités par les Serbes ;

- acceptation, par la Croatie, d'un statut d'autonomie pour ses minorités serbes ;
- recherche en Bosnie-Herzégovine d'une solution fédérale ou cantonale ;
- construction progressive d'une association souple entre les nouveaux États yougoslaves.

S'agissant de la Bosnie-Herzégovine, l'auteur récuse précédemment toute idée de partition favorable à son annexion par la Serbie. Mais il n'en définit pas les critères de principe d'une solution fédérale ou cantonale.

Dans son article intitulé « À propos de purification ethnique en Bosnie-Herzégovine », Michel Roux (1992, *Hérodote*, 67, p. 47-60) se livre à une analyse de l'histoire de ce concept dans sa double dimension théorique et pratique en Bosnie-Herzégovine.

L'objet central de son propos consiste à réfléchir sur la réalité et la portée de la doctrine que désigne cette expression dans le contexte yougoslave en général et bosniaque en particulier et sur la nature des pratiques observées et dénoncées par les observateurs de la CEE, des Nations unies et des organisations humanitaires.

Les divergences contextuelles intervenues en Bosnie-Herzégovine où la majorité démographique des Musulmans (41 % de la population) et des Croates (17 %) ont opté pour l'indépendance, tandis que les Serbes (37 %) veulent rester en Yougoslavie fédérale, constituent les facteurs décisifs du conflit actuel.

Après la reconnaissance de l'indépendance de la Bosnie-Herzégovine par la CEE et les États-Unis, le 6 avril 1992, la riposte serbe, procédant par la proclamation de l'indépendance de la République serbe de Bosnie avec ses régions autonomes, s'est aliénée l'alliance des unités de l'armée fédérale acquises à sa cause pour opérer des offensives visant un contrôle du maximum de territoires.

En conséquence, deux tiers des territoires de la Bosnie-Herzégovine sont ainsi conquis par les Serbes et dont plus d'un million d'habitants musulmans sont devenus des réfugiés dans leur république d'origine, dans l'ex-Yougoslavie ou dans le monde, expulsés par les vainqueurs. C'est à l'été 1992, selon l'auteur, qu'apparaissent dans les médias les termes de « purification », « épuration » ou « nettoyage ethnique » à travers la résolution 771 du Conseil de sécurité de l'ONU (13 août 1992).

La chasse aux Musulmans principalement et ensuite aux Croates de leurs foyers, villes et villages par les Serbes, les massacres de Musulmans dans des mosquées, tel le cas de la ville de Bijeljina (avril 1992), tous ces événements sanglants ont culminé dans une troisième phase où la purification a été systématisée par l'administration serbe à l'indifférence des grandes puissances.

Dans sa genèse de ce phénomène, l'auteur apporte une contribution originale qui remet radicalement en cause toutes les certitudes théoriques jusqu'à présent acquises à ce sujet par des historiens et journalistes quant à ses racines profondes.

En effet, il se réfère à Florence Hartmann dans son article « La genèse du nettoyage ethnique » (*Le Monde*, 30-31 août 1992, p. 1 et 3). « Celle-ci examine l'étymologie de ce concept. Mais en parlant en français, de purification, d'épuration ou de nettoyage ethnique, elle rattache ce dernier terme à la traduction littéraire de l'expression serbe (ou croate) "Etnicko A_cenje" qui signifie à la fois purification ou épuration (sens dérivé) et nettoyage (sens premier). »

Par analogie à son sens russe, Michel Roux révèle que :

C'est cette palette de sens que l'on retrouve dans la célèbre affiche bolchevique où l'on voit Lénine au sourire sardonique balayer du globe terrestre rois, prêtres et capitalistes... « est ast », en serbe comme en russe, ce qui est propre, pur, net, clair. Pur, dans ce cas, signifie sans mélange. Il faudrait ajouter que le qualificatif « ethnique » est ici mal venu. Les habitants de la Bosnie-Herzégovine, comme les Slaves du sud en général sont issus du même fond ethnique. L'exclusivisme n'est pas ethnique, mais national, associé au développement du nationalisme moderne. Ce dont il s'agit, c'est d'une politique d'homogénéisation nationale forcée d'un territoire par expulsion (et accessoirement massacre) des éléments indésirables. (p. 51)

Ainsi, malgré l'intérêt de l'analyse de Florence Hartmann de la notion de nettoyage ethnique, largement inspirée des thèses de l'historien belge Andrej Mitrovic, Michel Roux soutient qu'elle est cependant fondamentalement tronquée. Elle tend à attribuer la paternité de ce phénomène, surtout au régime pro-nazi de Franco Jelic et d'Ante Pavelic et dont la tentation serbe, par vengeance, serait en dernière instance, justifiable des exactions subies de ce régime entre 1941 et 1945. Alors que bien avant cette période, d'« innombrables textes où l'on projette une Grande Serbie, etc., fourmillent de justifications d'ordre historique, démographique, culturel, géopolitique et autres, mais bien peu s'abaissent à considérer dans le détail les basses besognes que suppose la réalisation de leurs rêves ». En effet, dans sa réfutation des thèses dominantes en la matière,

l'auteur réaffirme que le concept de nettoyage ethnique ne découle pas du régime pro-nazi d'Ante Pavelic. La Serbie, constituée en État dès le XIX^e siècle, avait déjà pratiqué et théorisé le nettoyage ethnique comme option normale pour rétablir la structure ethnique surtout contre les Musulmans, après les diverses invasions turques. Et l'une des figures idéologiques les plus en vue dans la systématisation théorique de ce phénomène fut, sans conteste, Vasa Čubrilović (1987), auteur du fameux programme serbe organisant le déménagement des Albanais musulmans du Kosovo, en rupture de tout lien possible avec leurs confrères de la Bosnie-Herzégovine. Un programme dont le Mémorandum des académiciens serbes de 1986 n'est que le lointain avatar.

Enfin, l'auteur dénonce particulièrement la réutilisation de cette pratique sinistre par les Croates aussi bien contre les Musulmans que les Serbes.

Cependant, les enjeux territoriaux des Serbes en Bosnie-Herzégovine situent actuellement plus de 800 000 Musulmans et 200 000 Croates passibles de purification ethnique. Mais comme le souligne l'auteur : « Quant au nettoyage ethnique de la Bosnie-Herzégovine, il ne saurait se justifier de la sorte et s'il s'agissait de rétablir quelque ancienne structure ethnique, ce serait peut-être au bénéfice des Croates, dont une partie d'ailleurs, ne manque pas d'évoquer cet argument » (p. 55).

Ainsi, la purification ethnique serbe en Bosnie-Herzégovine ne consiste qu'à l'irréversibilité des conquêtes serbes dans le but, en cas de négociations pour la confédéralisation de cette république, de conserver le maximum de territoires et d'espace. Dans cette perspective, les Musulmans, plus que les Croates, seront comme ils le sont déjà, les victimes les plus lésées.

La littérature ainsi recensée n'est guère exhaustive. Car il existe encore plusieurs autres auteurs, dont les ouvrages sur la situation en ex-Yougoslavie en général et la Bosnie-Herzégovine en particulier présentent un intérêt évident, quant à leur positionnement respectif suivant les différentes perspectives précédemment énoncées. C'est ainsi que certains, Mirko Grmek, Marc Gjidara et Neven Simac (1933), à l'instar de Michel Roux (1992, *Hérodote*, 67, p. 49-60), se sont particulièrement attachés à établir la genèse de la question serbe et surtout de son idéologie du nettoyage ethnique. Leur analyse d'une compilation de documents historiques sur cette idéologie serbe, bien que s'inscrivant dans une perspective pro-croate, tente de réhabiliter

la réalité historique de cette pratique dans ses vraies racines contrairement à d'autres auteurs qui l'imputent exclusivement à l'époque ous-tachie croate.

S'agissant de la perspective bosno-musulmane, outre les auteurs précédemment mentionnés à ce sujet, certains comme Xavier Bougarel, Étienne Copeaux et Stéphane Yerasimos (1992, *Hérodote*, 67, p. 34-147; 151-159), dans la même optique que Roy Gutman (1993), se livrent aussi à l'analyse du génocide qui sévit en Bosnie-Herzégovine contre les Musulmans, perpétré par les Serbes. Ces derniers, sous prétexte de la menace que constituerait la naissance d'un État islamique, procèdent par leur épuration ethnique dont le dessein inavoué consiste, quant au fond, à la réalisation du rêve de « Grande Serbie » homogène, sur la base de leur monopole des appareils politiques et militaires qu'ils ont hérités de l'après-titisme et qui est souvent implicitement justifié par des auteurs précédemment présentés (Yves Lacoste; Bosko I. Bojovic; Balkan Research Center; Dusan T. Batakovic; *Hérodote*, 67, 1992).

Cette synthèse critique est effectuée suivant une démarche trilogique ne permettant que d'ordonner les écrits d'auteurs recensés en fonction des différentes perspectives retenues dans ce sens. Aussi présente-t-elle l'avantage de comprendre de façon plus explicite les tendances majeures qui se dégagent de cette littérature en question. En outre, le nombre d'auteurs retenus suivant chacune des tendances de positionnement, ne revêt ici, en fait, aucune valeur statistiquement significative d'une loi de majorité d'opinion. C'est principalement à titre indicatif que les différentes orientations théoriques mises en exergue ici, au-delà de toute importance numérique de leurs auteurs, peuvent être utiles à l'éclairage compréhensif, tant du point de vue des événements en cours en Bosnie-Herzégovine et des différentes interprétations entretenues à ce sujet par l'érudition écrite, que de leur impact global et respectif sur les relations interethniques précaires entre Serbes, Croates et Musulmans en contexte d'exil. Car l'absence de littérature pertinente, étant manifeste sur ce thème précis de la situation des Bosniaques (Serbes, Croates, Musulmans) en exil, dans le monde en général et au Canada ou au Québec en particulier, justifie la nécessité de sa documentation par de nouvelles recherches à promouvoir sur ce plan.

Chapitre 7

Enjeux épistémologiques de l'approche des fractures d'identité, du deuil culturel et des processus d'intégration

Le problème ethnologique majeur qui demeure au centre de cette étude, comme cela a déjà été dit, n'est autre que celui des rapports qu'entretiennent l'exil et la culture.

Dans le contexte des événements ethnocidaires de Bosnie-Herzégovine, ce problème est révélateur de toute l'envergure d'une expérience humaine faite à la fois de conflagrations et de déflagrations, de ruptures et de séparations, de déracinement et de dislocation d'une culture, laissant ainsi apparaître tout le drame des traumatismes qui affectent et affligent ses entités les plus intimes. C'est, entre autres, la partition radicale du substrat et des supports physiques ou symboliques de l'identité individuelle et collective d'un peuple trinationnal, telle que politiquement et militairement consacrée par le tiraillement et surtout la fragmentation territoriale extrême (autrement appelée cantonisation), des lieux d'appartenance, c'est-à-dire de la patrie. C'est aussi, par la déportation, les camps de concentration, les viols, les massacres, la destruction de monuments historiques, culturels et de tout autre patrimoine ethnographique du passé que la dérive paroxystique des aspirations d'homogénéité, à travers la purification ethnique, religieuse et linguistique, y sanctionne, l'anéantissement

systématiquement planifié d'une mémoire collective par une autre et au profit d'une autre.

En effet, tout ce qui ressort de l'analyse de la question bosniaque configure, dans sa genèse même, l'essence culturelle des enjeux ethniques fondamentaux qui sous-tendent et structurent ces conflits, même si dans leur extrême poussée nationaliste, ils y revêtent parfois différentes autres formes d'expression politique, économique, territoriale ou militaire qui n'en sont au fond que les épiphénomènes immédiats.

Le rôle décisif de l'acte d'attribution d'une identité ambiguë à une ethnie donnée par le régime titiste a instauré de fait une confusion dangereusement réductrice d'une appartenance religieuse à une question nationale, et vice versa, et dont l'unique but était de réaliser un idéal unitaire dans l'abstraction totale des sensibilités culturelles en jeu.

L'enjeu du maintien d'une identité nationale dite « yougoslave », en dépit de sa caducité actuelle, outre de traduire la peur et l'intimidation collective dans la réclamation politique d'une appartenance à une quelconque autre nation ou ethnie protagoniste du conflit, consiste en une formule idéologique et stratégique qui, à travers le jeu du *statu quo*, ne peut favoriser que l'hégémonie et l'expansion de l'une sur les autres. Après la dislocation complète de l'ex-fédération et l'accès à la souveraineté de la plupart de ses anciennes nations fondatrices, à quel groupe ethnique peut-il encore profiter d'être « yougoslave » ?

Aux yeux de beaucoup d'observateurs et d'analystes, rester encore « yougoslave », c'est au fond être serbe ou être pour la « Grande Serbie ».

L'ensemble des retentissements humains (psychologiques, affectifs, sociaux, familiaux et relationnels) de tous ces événements dramatiques réunissent à eux seuls, déjà, les conditions objectives et subjectives d'une déconstruction réelle, par morcellement, des identités en jeu et qui se déploie sur le double plan, tant de la conjoncture événementielle des conflits que du sens incertain que ses victimes donnent à leur propre appartenance ethnique, territoriale, religieuse, culturelle et même politique.

Mais au-delà de ce premier niveau de schisme, lorsqu'en outre de tels événements, déjà tragiques, se trouvent exacerbés et couronnés par l'expérience d'arrachement soudain de l'exil vers une destination, un nouveau pays d'accueil aux impératifs d'intégration et

d'adaptation sociale et culturelle inconnus, ils concrétisent pleinement alors, dans son expression la plus achevée, la notion de « fractures d'identité ». Dans un tel contexte, on peut dire d'une identité qu'elle est fracturée, lorsque ses repères de structuration et d'ancrage originels sont bouleversés, fragmentés par des événements violents de l'ordre et de l'envergure, entre autres, de l'ethnocide, du déracinement brutal dont la contrainte et la poussée expulsives vers l'exil, inscrivent irrévérablement, à travers l'impact traumatique de la perte et de la séparation, une division et une dualité profondes de la personnalité individuelle et collective. Celles-ci hypothèquent et subdivisent, par contrecoup, toute l'unité et la cohérence initiale du système fondamental d'appartenance culturelle (familiale, sociale, ethnique, nationale) de cette personnalité et de ses représentations significatives du monde.

Il s'agit donc d'un effondrement des certitudes identitaires, consécutif à la scission de leurs modèles référentiels d'origine et qui participe de l'ensemble des pertes subies dont l'acceptation et le renoncement sont à la base de toute reconstruction possible. Dans sa finalité d'élaboration de nouveaux paradigmes de référence identitaire et culturelle, ce processus pavé de pertes et de séparations par le truchement de l'exil, renferme en soi toute l'intégrité dialectique des liens unissant « fractures d'identité » et « travail de deuil ». C'est tout l'intérêt de leur objectivation scientifique dans la perspective interculturelle de l'ethnologie qui justifie ici la présente étude. Son objet s'inscrit particulièrement dans l'analyse de la portée et de l'influence que revêt l'expérience du déracinement telle qu'impliquée par les conflits ethniques et par l'exil, sur l'émergence de nouvelles problématiques identitaires et interculturelles.

Son but principal est de connaître les conséquences des fractures d'identité et du travail de deuil sur l'intégration et l'adaptation des réfugiés de conflits ethniques de la Bosnie-Herzégovine et des représentations qu'ils se font de leurs rapports avec les membres de leur société d'accueil qu'est le Québec.

C'est pourquoi dans l'éclairage des concepts d'identité et de ses corollaires (mythes, altérité, chocs culturels, etc.), de deuil et de stress dans leurs différentes formes et variantes typologiques respectives, tel qu'opéré sous le rapport de l'exil, de la culture et des problématiques interculturelles d'intégration et d'adaptation des réfugiés de conflits ethniques, notre démarche théorique privilégie fondamentalement la

jonction de l'ethnologie de l'interculturel et de l'ethnopsychiatrie comme cadre pluridisciplinaire d'orientation scientifique de cette étude.

La valeur opératoire des visées et questionnements épistémologiques de ces deux disciplines et notamment la pertinence des réponses scientifiques qu'elles permettent de générer dans cette étude, résident, pour l'essentiel, dans leur capacité respective de problématisation et de conceptualisation, tant théorique que méthodologique, des principales notions en jeu. Il s'agit des « fractures d'identité » telles qu'avérées par les conflits de clivages ethniques, culturels ou nationaux ; du travail de deuil qu'implique l'expérience de perte et de séparation de l'exil ; et enfin des processus interculturels d'intégration et d'adaptation réciproque des réfugiés et des membres de leur société d'accueil. Dans la mesure où tous ces conflits et leurs conséquences humaines ne sont que l'expression extrême de volonté d'affirmation identitaire d'ethnies différentes, ils constituent donc des objets particuliers légitimes de l'ethnologie.

Pour Claude Claret :

L'ethnologie s'attache à l'étude des comportements socioculturels de l'homme tels qu'ils se manifestent dans différents groupements à fondement ethnique, et, par extension à des groupements correspondant à des cultures différentes. La synthèse ethnologique s'efforce donc de rendre compte de la cohérence d'un système socioculturel, ou, plus modestement, de sous-ensembles de ce système, de leurs interrelations et de leur intégration dans un système complexe. (1990, p. 196)

Dans la dimension interculturelle d'un tel rapport de connaissance, l'approche ethnologique des questions d'intégration et d'adaptation des immigrants et notamment des réfugiés en tant que sujets porteurs de culture, revêt une double finalité épistémologique. C'est la connaissance d'une culture par une autre dont la démarche d'exploration ethnographique partant de la saisie des données immédiates de ses structures conscientes, tente au fur et à mesure de mettre en évidence les fondements inconscients des comportements culturels. La culture de l'autre est donc toujours révélatrice de la science propre. C'est ainsi que Claude Lévi-Strauss affirme à ce propos que :

L'ethnologue marche en avant cherchant à atteindre à travers un conscient qu'il n'ignore jamais, toujours plus d'inconscient vers quoi il se dirige. L'autre culture joue donc le rôle de révélateur par rapport à la science propre, ce qui a fait qu'on ne peut bien connaître sa culture que si l'on en connaît au moins une autre. (1961, p. 32)

Cependant, ces forces inconscientes ne sont pas l'émanation de la seule culture « objectivée » par la recherche ethnologique. Leurs manifestations dans le regard de l'ethnologue peuvent souvent se traduire par le vice épistémologique qui encadre le prisme déformant des mauvaises lectures de l'inconnu, de l'étranger de sa culture, tendant ainsi à promouvoir des jugements de valeur idéologique de sa propre appartenance culturelle au détriment de la connaissance réelle de celle de l'autre. Ces données inconscientes régissent donc non seulement toute la dialectique du rapport observateur-observé, mais aussi toute l'attitude et le positionnement épistémologique du chercheur dans la problématique controversée de l'objectivité et de la neutralité. En fait, l'ethnologie ne consiste pas exclusivement dans la stricte connaissance de sa culture par le biais d'une autre. Pierre Erny dit qu'elle est en outre « la discipline qui étudie systématiquement de quelle façon les porteurs d'une culture donnée perçoivent celle-ci et s'expriment à son sujet, comment un peuple pense l'univers dans lequel il se meut et se situe par rapport à lui consciemment ou non » (1981, p. 27).

Elle permet donc aussi aux membres mêmes de la culture étudiée de se la réapproprier collectivement d'une façon plus consciemment enracinée dans les diverses formes d'érudition symbolique, orale ou écrite de sa transmission intergénérationnelle.

7.1 DÉCENTRATION ET DÉPLACEMENT SYMBOLIQUE

Pour parvenir, par une certaine transparence scientifique, à restituer les cultures envisagées, non pas selon le même statut d'objet que dans les sciences de la nature, mais plutôt comme sujets humains et donc acteurs, la double attitude de décentration et de déplacement symbolique s'avère indispensable à la démarche nécessairement pluridisciplinaire de l'ethnologie.

En fait de décentration, « l'ethnologie met-elle à distance les “objets” culturels ; “objets” d'une autre culture qu'elle nous amène à situer dans l'ensemble d'un système, mais aussi objets de sa propre culture qu'elle nous oblige, au miroir de l'autre, à voir sous un nouveau jour. Des comportements, des situations... considérés comme “naturels” et allant de soi, en viennent à s'imposer comme relatifs et culturels » (Clanet, 1990, p. 196-197).

Le déplacement symbolique quant à lui consiste « en une ouverture à un autre code culturel puis, dans un deuxième temps, en une mise en relation du code culturel nouveau et du code culturel du chercheur. On

pourrait parler aussi de déplacements successifs d'un code culturel à l'autre afin de parvenir à des mises en relation, pour finalement aboutir à une intégration d'un système par l'autre, lors du compte rendu de la recherche» (*idem*, p. 200).

Décentration et déplacement symbolique constituent donc les attitudes épistémologiques maîtresses aptes à juguler les présupposés psychologiques et idéologiques d'un ethnocentrisme disciplinaire qui, dans le champ scientifique, n'est autre que « la réplique de l'ethnocentrisme culturel ». C'est par cette capacité d'appréhension, de distinction et de délimitation critique des variables d'influence existentielle, psychologique, affective, culturelle ou idéologique en profonde interaction dans la recherche que l'ethnologie, grâce à sa démarche complémentariste, apparaît encore dans les termes de Clanet comme « une discipline privilégiée susceptible de rompre l'enfermement du chercheur. Mais comme pour l'histoire, dans les situations interculturelles, il va s'agir de mettre en œuvre une double approche ethnologique : celle de la culture autre – immigrée, minoritaire, etc. – et celle du chercheur – d'accueil, dominante, etc. Tenter de sortir d'un ethnocentrisme idéologique et ontologique implique que l'objet complexe que constituent les relations interculturelles soit abordé sous différents angles, dans différents champs disciplinaires. Sans doute faut-il insister sur la nécessaire complémentarité d'une part des disciplines globalisantes telles l'histoire, l'ethnologie, la sociologie, etc., qui couvrent des ensembles étendus du champ interculturel, et d'autre part des disciplines particularisantes telles la psychologie, la psychanalyse, les sciences du langage, etc., qui s'intéressent à des sous-ensembles de champ. Mais cette complémentarité concerne tous les champs disciplinaires qui doivent être mis en relation, dans une tentative de convergence vers quelque « foyer imaginaire » plus ou moins mythique, « de l'autre côté du miroir » (*idem*, p. 200).

Cette démarche complémentariste s'avère assez représentative de la portée et de l'orientation scientifique de notre recherche qui, dans cette même perspective, tente de mettre en valeur la jonction pluridisciplinaire de l'ethnologie de l'interculturel et de l'ethnopsychiatrie dans l'éclairage de son objet d'étude.

7.2 ETHNOLOGIE ET ETHNOPSYCHIATRIE

D'un point de vue diachronique, le potentiel explicatif de l'ethnologie est ici pertinent quant à la genèse théorique et empirique des

variables impliquées dans l'évolution et la configuration historique des relations entre différentes ethnies, de leurs enjeux identitaires, leurs conflits, la dislocation et la dispersion culturelle par l'exil et l'intégration dans différentes sociétés d'accueil.

D'un point de vue synchronique, la traduction ontologique extrême, intimement subjective de la violence de ces événements, de leurs expressions psychiques, somatiques, socioaffectives et relationnelles dans le travail de deuil et les comportements adaptatifs variables selon différentes cultures, s'insèrent bien dans le registre scientifique de l'ethnopsychiatrie. En somme, cette synchronicité a pour effet de révéler tout le retentissement des événements vécus dans l'histoire ethnopsychosociale du sujet.

Deluz définit l'ethnopsychiatrie comme :

l'étude anthropologique de la maladie mentale en tant que cette dernière relève d'un éclairage propre à une culture déterminée. Dans ce sens, l'ethnopsychiatrie doit être considérée comme une branche de l'anthropologie de la maladie et/ou de l'anthropologie médicale ou encore de l'ethnomédecine : elle est alors proche de la psychiatrie transculturelle, de la psychopathologie transculturelle, de la psychiatrie interculturelle, ou même de la sociologie des maladies mentales et de la psychiatrie sociale, quand elle ne se confond pas avec l'une ou l'autre de ces disciplines. (1991)

Il importe cependant de signaler que les maladies mentales n'en sont pas l'objet principal. Elle couvre aussi les variations culturelles des traumatismes identitaires dus entre autres à la guerre et à l'exil de même que leurs différentes conceptions du deuil lié à l'expérience de perte et de séparation.

En Bosnie-Herzégovine, ces traumatismes ont été exacerbés jusqu'aux limites paroxystiques de la violence préméditée où, à la dégénérescence d'un totalitarisme politique uniformisant, se substitue paradoxalement l'émergence d'une idéologie nationaliste de purification ethnique très particularisante. Ces événements similaires sous certains aspects à ceux de l'Holocauste par l'application commune et systématique de techniques spécialisées de destruction de la personnalité et de la mémoire collective d'un passé culturel et identitaire, fondent toute la conception todorovienne de leur « sens extrême » (Todorov, 1991, p. 303). Ces derniers, depuis la Seconde Guerre mondiale, à travers les témoignages vécus par des auteurs comme Bruno Bettelheim (1972), Primo Levi (1966), Karl Jaspers (1948) et autres, ont inspiré une abondante littérature scientifique sur la portée

ethnopsychiatrique du sinistre humain dans les pratiques de purification ethnique ou raciale et leur univers concentrationnaire.

Comme l'écrit Todorov lui-même,

[...] les régimes totalitaires du XX^e siècle ont révélé l'existence d'un danger insoupçonné auparavant : celui de l'effacement de la mémoire. Ce n'est pas que l'ignorance ne soit de tout temps, ni même la destruction systématique des documents et des monuments... Ayant compris que la conquête des terres et des hommes passait par celle de l'information et de la communication, les tyrannies du XX^e siècle ont systématisé leur mainmise sur la mémoire et ont voulu la contrôler jusque dans ses recoins les plus secrets. Ces tentatives ont été parfois mises en échec, mais il est certain que dans d'autres cas (que nous sommes par définition incapables de recenser), les traces du passé ont été éliminées avec succès – des exemples d'une mainmise moins parfaite sur la mémoire sont incontournables et bien connus. L'histoire entière du « Reich millénaire » peut être relue comme une guerre contre la mémoire, on déterre les cadavres dans les camps de concentration pour les brûler et disperser ensuite les cendres, on manipule savamment les photographies, censées dire vrai, pour écarter des souvenirs gênants ; on réécrit l'Histoire à chaque changement d'équipe dirigeante... On fusille, dit-on, les mouettes aux îles Solovki pour qu'elles ne puissent emporter les messages des détenus. On comprend aisément dès lors pourquoi tout acte de réminiscence, fut-il le plus humble, a pu être assimilé à la résistance anti-totalitaire : la reconstitution du passé était déjà perçue comme un acte d'opposition au pouvoir. La culture, au sens que les ethnologues donnent à ce mot, est essentiellement une affaire de mémoire : c'est la connaissance d'un certain nombre de codes du comportement et la capacité de s'en servir. Cela ne veut pas dire que l'individu peut se rendre entièrement indépendant de son passé et en user à sa guise en toute liberté. Il le peut d'autant moins que son identité présente et personnelle est faite entre autres, des images qu'il a de ce passé. Le soi présent est une scène sur laquelle interviennent comme personnages actifs un soi archaïque à peine conscient, formé dans la petite enfance, et un soi réfléchi, image de l'image que les autres ont de nous – ou plutôt de celle que nous nous imaginons présente dans leur esprit. La vie affective de l'individu nous offre un parallèle éclairant. Comme on le sait bien, la psychanalyse accorde une place centrale à la mémoire. La névrose, en effet, est censée reposer sur ce trouble particulier du rapport au passé qu'est le refoulement. La mémoire est responsable non seulement de nos convictions mais aussi de nos sentiments. Recevoir une révélation brutale sur son passé, être obligé de réinterpréter radicalement l'image qu'on se faisait de ses proches et de soi est une situation dangereuse qui peut se révéler insupportable et qu'on refusera avec véhémence. Une autre forme de marginalisation des souvenirs s'opère dans le deuil : dans un premier temps nous nous refusons d'admettre la réalité de la perte que nous venons de subir mais progressivement, nous modifions le statut des images qui lui sont attachées, et un certain éloignement vient tempérer la douleur. (1995, p. 9-25)

Cette profonde réflexion anthropologique fait apparaître la répression de la mémoire comme caractéristique fondamentale des systèmes

totalitaristes érigés sur les principes idéologiques de la purification et de l'homogénéisation ethnique, raciale, culturelle ou sociale. Elle révèle, entre autres, la double portée scientifique de ces faits. Le point de vue ethnologique se rapporte ici à l'ethnogenèse de la culture elle-même et de l'identité personnelle en tant que « construits » de la mémoire dont le « passé » reste toujours le substrat vital. Tandis que le point de vue ethnopsychiatrique envisage, quant à lui, la psychogenèse d'événements socioculturels particuliers intervenant dans l'aliénation pathologique brutale ou progressive de cette mémoire dont le moindre acte de souvenance d'un passé émouvant, dévoile, dans les instances mêmes de la névrose traumatique ou post-traumatique, tous les tableaux symptomatiques, culturellement variables du refoulement, à travers le douloureux processus du deuil. Ce sont donc les dimensions culturelles particulières et les retentissements psychologiques du vécu traumatique de ces événements dans la conscience ou la personnalité individuelle et collective des réfugiés bosniaques qui justifient ici l'intérêt et la pertinence des convergences entre la perspective interculturelle de l'ethnologie et l'ethnopsychiatrie dont la parenté de leurs approches complémentaristes respectives a depuis longtemps été prouvée. Celle-ci a été d'ailleurs très tôt soulignée par le fondateur même de l'ethnopsychiatrie, Georges Devereux, pour qui « la véritable ethnopsychanalyse n'est pas interdisciplinaire, mais pluridisciplinaire puisqu'elle effectue une double analyse de certains faits, dans le cadre de l'ethnologie d'une part, dans le cadre de la psychanalyse d'autre part et énonce ainsi la nature du rapport (de complémentarité) de ces deux systèmes d'explication » (1972, p. 10). Enfin, Clanet dans la réaffirmation de ce rapport indique que :

[...] chez Devereux, le complémentarisme méthodologique n'est que la traduction d'un complémentarisme ethnopsychologique : les comportements culturels observés par les ethnologues coïncident point par point avec les désirs, pulsions, fantasmes obtenus par le psychanalyste et réciproquement, ainsi que d'un complémentarisme interculturel : un item qui, dans une société donnée existe à découvert et se trouve même actualisé (rite), est souvent refoulé dans une autre et réciproquement. L'approche complémentariste s'avère donc heuristique dans la mesure où elle établit des correspondances entre le psychologique et le culturel, ainsi qu'entre des cultures différentes, chacun des champs permettant d'inférer les contenus latents de l'autre. (1990, p. 203-204)

La qualité scientifique de cette visée en plus de justifier le cadre d'orientation de cette recherche, suggère le propos même de l'analyse conceptuelle des dimensions majeures à formuler de manière inductive. En effet, la démarche théorique de cette étude s'intègre dans une

perspective ouvertement multidisciplinaire permettant de mieux envisager la notion de « fractures d'identité » comme unité et synthèse dialectique d'un traumatisme identitaire et de son dépassement reconstitutif par le travail de deuil.

Au regard de la question intellectuelle de cette étude telle qu'elle est posée dans la problématique et documentée dans le cadre théorique, les principaux concepts de fractures d'identité et de travail de deuil y apparaissent implicitement déjà comme les dimensions et catégories fondamentales de cette étude. Ce sont elles qui structurent aussi la démarche à envisager dans une perspective d'analyse qualitative des relations d'influence réciproque qu'elles entretiennent avec les processus d'intégration et d'adaptation des réfugiés de conflits ethniques. Cette analyse, à son tour, prend nécessairement en compte la dimension globale des représentations identitaires qui entrent en jeu dans le processus d'accueil en situation d'altérité, surtout sous le rapport des attitudes, perceptions et réactions individuelles ou collectives éprouvées ou vécues en fonction de l'ensemble des arrière-plans traumatiques de la trajectoire globale de ce type précis de réfugiés. La dynamique d'ensemble de cette subjectivité collective est décisive à plus d'un titre, notamment du point de vue des expressions générales et particulières qu'elle peut revêtir dans les instances mêmes des systèmes de relations interpersonnelles, institutionnelles, sociales et culturelles de l'intégration et de l'adaptation.

D'une part, ces représentations peuvent se traduire par des positions de dénégation, de rejet ou d'exclusion parfois racistes dictées par une diversité de sentiments qui varient de l'impression d'un envahissement généralisé, perçu comme principal facteur d'insécurité et d'instabilité économique et culturelle, à l'état d'impuissance ou de crainte face à la complexité psychologique de la détresse humaine des réfugiés et surtout aux risques potentiels ou réels de transposition possible des conflits du pays d'origine à celui d'accueil.

D'autre part, ces attitudes peuvent, à l'inverse, s'inscrire dans la tendance individuelle ou collective d'une constante réaffirmation des valeurs d'ouverture, d'acceptation et d'hospitalité, qui, d'ailleurs, furent les principes fondateurs de la pluralité originelle de la société québécoise. L'évolution historique et culturelle de celle-ci qui s'est essentiellement opérée sous l'effet, entre autres, du phénomène de l'immigration, a permis d'engendrer au-delà même de sa portée économique, l'envergure multiethnique de sa diversité démographique actuelle.

Ainsi, selon que ces attitudes sont exprimées dans un sens ou un autre, du rejet ou de l'acceptation, elles peuvent durablement hypothéquer ou effectivement faciliter la reconstruction identitaire et l'intégration des réfugiés de conflits ethniques, par une meilleure élaboration du deuil culturel nécessaire à la résolution de leur identité fracturée et de l'ensemble des pertes et séparations dues à l'expérience de l'exil. Mais ce deuil culturel n'est pas de l'unique ressort des réfugiés de conflits ethniques. Les membres de la société d'accueil s'y trouvent également interpellés par de multiples et profondes transformations sociologiques dont, entre autres, le métissage biologique et la diversification ethnique croissante qui impliquent nécessairement, outre l'abandon de l'homogénéité « raciale », la perte des caractéristiques originelles de l'identité ethnique première.

L'ensemble de ces pertes et le sens nouveau à leur conférer fondent donc l'exigence d'une adaptation globale qui s'impose tant sur les plans culturel, socioéconomique, politique qu'institutionnel.

Chapitre 8

Cadre conceptuel et dimensions à l'étude

Les enjeux d'intégration en rapport avec la problématique des fractures d'identité et du deuil culturel chez les réfugiés victimes du génocide ethnique dont la complexification par des chocs culturels secondaires qui s'ajoutent à l'expérience chaotique de l'exil, réactualisent l'importance de la nécessité d'une solidarité et d'une prise en charge renouvelée à la lumière des constats empiriques suivants :

- Les fractures d'identité des réfugiés de conflits ethniques, face aux attitudes d'incompréhension des membres de la société d'accueil, constituent un obstacle majeur à la résolution de leurs traumatismes, à leur intégration et à leur adaptation.
- Le travail de deuil des réfugiés de conflits ethniques et des membres de la société d'accueil favorise respectivement la reconstruction identitaire, l'intégration et l'adaptation.

8.1 DIMENSIONS À L'ÉTUDE DES FRACTURES D'IDENTITÉ

Les dimensions désignent ici l'ensemble des catégories spécifiques de la réalité que couvrent les concepts fondamentaux de cette recherche. Il convient donc, à travers une démarche d'analyse de contenu à la fois thématique, catégorielle et sémantique, d'induire à partir des définitions précédentes de ces concepts, les dimensions pertinentes se rapportant à l'exploration de notre objet d'étude. Il s'agit, en somme, d'identifier l'influence qu'elles exercent sur les processus d'intégration et d'adaptation des réfugiés de conflits ethniques, en

rapport avec celle émanant des attitudes des membres de la société d'accueil.

D'après la littérature ethnologique qui s'y rapporte, le concept d'identité couvre en soi une multitude de dimensions. Il réfère selon plusieurs auteurs à l'identité personnelle, ethnique, culturelle ou nationale (Lipiansky, 1989 ; Guilbert et Labrie, 1990 ; Todorov, 1989 ; etc.). Dans le contexte des événements de génocide ethnique en Bosnie-Herzégovine, la notion de « fractures » qui est rapportée à ces différentes dimensions de l'identité, traduit l'impact certain de l'ensemble des traumatismes de guerre, d'expériences concentrationnaires, de tortures et d'exils vécus tant sur le plan individuel que collectif.

Nous nous sommes proposé, par cette recherche, d'observer et de recueillir les représentations et l'imaginaire collectif de la culture que les réfugiés bosniaques ont de leur propre identité à la lumière des événements tragiques vécus dans le pays d'origine d'une part, et d'autre part leurs perceptions de l'expérience de déracinement par l'exil et des différentes formes de stress, d'altérité, de chocs vécus relativement à leurs itinéraires d'intégration au Québec comme nouveau pays d'accueil. Il s'agit d'explorer, outre l'existence d'un décalage possible entre les attentes formulées au départ et la découverte d'une tout autre réalité d'accueil, l'influence que comporte tout ce vécu de stress et de traumatismes sur leurs perceptions des attitudes des membres de la société d'accueil et leur façon d'envisager leurs relations d'intégration interpersonnelle, socioprofessionnelle, institutionnelle, sociofamiliale et culturelle.

Au sens collectif ou individuel, ces attitudes, telles que précédemment discutées, sont comprises ici comme des « dispositions qui poussent à réagir communément et à assumer des rôles sociaux particuliers ». Ce sont donc « des configurations sociales qui expliquent une mentalité, des actes de préférence et de répugnance, des prédispositions à des conduites et à des réactions... » (Paquet, 1990, p. 54-55). Nous tenterons ainsi d'identifier et de comprendre des réfugiés bosniaques les attitudes et réactions diverses qui s'expriment dans un sens ou l'autre, d'acceptation ou de rejet, dans leurs relations et processus d'intégration avec les Québécois.

Nous discuterons, à proprement parler, des attitudes ou réactions des Québécois impliqués dans la relation d'accueil et d'aide à l'intégration des réfugiés bosniaques. L'intérêt d'une recherche éventuelle

serait d'une grande complémentarité scientifique à cette thèse dans l'exploration des pistes pertinentes d'étude qui sont les suivantes :

- les perceptions qu'ont aussi les réfugiés de leur propre identité, suivant les dimensions précédemment décrites ;
- les réseaux de relations à caractère homogène ou hétérogène ;
- les réactions et sentiments éprouvés face aux retentissements des traumatismes et du stress des réfugiés bosniaques ;
- les opinions face à l'afflux des immigrants en général, mais en particulier des réfugiés de conflits ethniques ;
- les impressions de gain ou de perte d'identité ressenties face aux changements culturels à caractère multiethnique de la société, au niveau des réseaux primaire, secondaire ou tertiaire des sujets.

8.2 DIMENSIONS À L'ÉTUDE DU TRAVAIL DE DEUIL EN CONTEXTE D'INTÉGRATION

En tant qu'expérience douloureuse faite d'affliction et de dépassement reconstitutif, le travail de deuil est consécutif à tout événement de perte et de séparation. Au-delà de la perte d'un être ou d'un objet cher, il s'applique ici, suivant la perspective ethnologique et ethnopsychiatrique même de cette recherche, à toute la problématique de la culture, de l'identité et de ses dimensions constitutives. C'est, autrement dit, le deuil culturel des réfugiés de conflits ethniques au regard des traumatismes de guerre, des pertes et séparations dues au déracinement provoqué par l'expérience de l'exil. Le deuil est le lieu de synthèse expressive, de retentissement et de résolution possible non seulement des traumatismes et stress précédemment énoncés, mais aussi de la perte des repères fondamentaux de structuration identitaire et culturelle d'origine. Outre Louis-Vincent Thomas (1988, p. 11) et Jean Moubourquette (1984, p. 7-11) qui ont respectivement établi une typologie et un modèle relatant les différentes formes et étapes du deuil, d'autres auteurs comme Tobie Nathan (1988, p. 7-10), Gómez Mango (1988, p. 8-12) et Lise Monette (1991, p. 21) ont aussi diversement souligné la précarité de ses processus psychiques, relativement à toute expérience de perte ou de séparation impliquant entre autres, dans le contexte de l'exil, une rupture brutale des référents identitaires d'origine. Plusieurs études ont effectivement confirmé, d'un point de vue ethnopsychiatrique, l'envergure psychopathologique de ces états

critiques chez les réfugiés de conflits ethniques et leur variabilité symptomatique selon les personnalités culturelles et sociales des sujets individuels.

S'agissant des membres de la société d'accueil, dans la littérature aussi bien ethnologique qu'ethnopsychiatrique, il a été rarement fait état de la nécessité d'un deuil culturel relatif à la dilution croissante de leurs caractéristiques biologiques, sociales et culturelles d'origine, sous l'effet des multiples vagues d'immigration multiethnique et « multiraciale ». Si les attitudes d'acceptation et d'ouverture peuvent être conçues comme le résultat conscient ou inconscient d'un deuil accompli sur la base d'une compréhension claire et positive des différences culturelles, par contre celles de rejet, variant de l'exclusion xénophobe au racisme radical, traduisent non seulement une fixation sur un désir ou un objet caduc mais surtout la nécessité d'un deuil à entreprendre dans ce domaine. Cependant, l'intensité et les formes culturelles du travail de deuil vont qualitativement varier selon qu'il s'agisse des réfugiés de conflits ou des membres de la société d'accueil.

Le modèle de Jean Moubourquette tel qu'appliqué par Lucille Guilbert (1996) tant aux réfugiés de conflits ethniques qu'aux membres de la société d'accueil, notamment aux intervenants de première ligne dans le domaine, offre des pistes intéressantes d'exploration empirique des dimensions pertinentes du travail de deuil qui influent sur les modalités individuelles ou collectives d'intégration et d'adaptation multiforme. Il nous importe de saisir entre autres dans cette optique :

- l'état conscient ou non du vécu du deuil ou de sa nécessité chez les sujets bosniaques ;
- les modes de verbalisation des traumatismes ;
- les normes et prescriptions culturelles du travail de deuil chez les réfugiés ;
- les manifestations des types de stress et des formes du travail de deuil chez ces réfugiés de conflits ethniques ;
- la nature et le vécu des pertes et séparations chez ces derniers :
 - ♦ perte de la patrie, de la culture et de la langue d'origine comme principale langue de communication et des biens personnels ;

- ◆ perte et séparations d'avec la famille et des réseaux socio-affectifs et ethniques d'origine ;
- ◆ culpabilité d'être parti, d'avoir survécu ;
- ◆ perte ou changements du statut personnel, familial, social, professionnel et ethnique des réfugiés ;
- ◆ incertitudes et menaces de l'identité personnelle, familiale, professionnelle, sociale et culturelle ressenties par ces réfugiés ;
- ◆ formes de fixation au passé (l'esprit ailleurs) ;
- les pertes ou les changements des coutumes et traditions de vie, du type originel de la famille (élargie ou nucléaire), des valeurs individuelles ou collectives (isolement ou grégarisme) entamées par l'état des conflits ethniques et l'expérience de déracinement de l'exil ;
- les perceptions liées à l'imaginaire sociofamilial, collectif, mythique et religieux de l'identité du sujet et de sa culture d'appartenance, aux itinéraires et à l'histoire personnelle de socialisation et d'enculturation dans la période de pré-guerre, du vécu de la guerre de génocide ethnique, de l'expérience d'exil et d'intégration en pays d'accueil ;
- les formes de renoncement et de reconstruction et le sens donné à l'irréversibilité des pertes et au patrimoine alternatif de l'expérience des réfugiés bosniaques : ce qui reste après ce qui est perdu :
 - ◆ *deuil des espoirs et attentes formulés au départ et formes de stress d'acculturation qui l'accompagnent ;*
 - ◆ liens avec le reste de la patrie, la famille, la parenté, la culture, les autres ethnies, les biens personnels ou familiaux du pays d'origine et les modes de réappropriation ou de renoncement ;
- les perspectives d'avenir à partir de la notion « d'ici et maintenant » :
 - ◆ perceptions de l'avenir personnel et familial ;
 - ◆ changement du statut et des compétences professionnelles dû aux problèmes d'équivalence et de reconnaissance officielle ;

- ◆ changement des perceptions des statuts et droits de la femme et de l'enfant ;
- ◆ perceptions des rapports d'autorité dans la famille ;
- le vécu individuel ou collectif des formes sociales et culturelles du pays d'origine au Québec ;
- les enjeux identitaires ;
- les réapprentissages linguistiques, professionnels, culturels, sociaux ;
- les formes de solidarités internes et externes ;
- les relations avec les Québécois ;
- les relations avec les ethnies serbe et croate au Québec ;
- les formes d'organisations associatives ;
- les relations avec différentes autres ethnies au Québec, etc.

Toutes ces dimensions relatives aux *fractures d'identité* et au *travail de deuil culturel* constituent des indicateurs qui permettent non seulement de réaliser les objectifs d'étude de cet ouvrage, mais aussi de révéler en même temps les niveaux réels d'intégration et d'adaptation. Dans cette optique, sans partir d'un quelconque modèle préétabli, il importe d'explorer, d'une part, la diversité des stratégies déployées sur les plans professionnel, social, culturel, institutionnel, etc. D'autre part, il serait aussi ultérieurement nécessaire de décrire en contrepartie les formes d'adaptation et d'intervention définies par les Québécois envers les réfugiés, tant du point de vue des stratégies d'intégration, des attitudes de normalisation, que des pratiques de médiation en vigueur sur ces différents plans. Mais, comme cela a été précédemment indiqué, cette dimension importante relative aux représentations collectives, aux attitudes et relations des Québécois envers les réfugiés, notamment de conflits ou de génocides ethniques, suggère une recherche éventuelle à mener et qui permettrait de mieux cerner l'hétérogénéité des tendances sociales et culturelles, politiques et économiques, institutionnelles et informelles d'ouverture ou de résistance face à l'afflux croissant des immigrants en général et de ce type de réfugiés en particulier dont les répercussions multiformes sur le plan sociodémographique participent de la diversification multiethnique irréversible de leur société et des réactions globales qu'elle entraîne.

C'est également à partir de ces mêmes dimensions et des typologies postulées par les auteurs précédemment cités, qu'ont été élaborés les instruments de collecte des données de recherche. Il s'agit en l'occurrence d'un guide d'entrevue et d'observation.

Par ailleurs, une analyse approfondie des représentations ayant trait entre autres à l'imaginaire collectif et mythique de l'identité et de la culture a été effectuée dans la partie empirique de cette thèse qui précise leur configuration à travers les échelles temporelles qui s'y rapportent.

PARTIE III

Chapitre 9

Objectivation ethnobiographique des expériences vécues de génocide ethnique, d'exil, de deuil, de culture, de fractures et de reconstruction identitaires

C'est donc à la lumière des principales tendances et conclusions générales qui se dégagent du débat précédent qu'il convient d'aborder ici les modalités d'objectivation ethnobiographique des expériences de génocide, d'exil, de fractures et reconstruction identitaires vécues par les frères Kúckovič, notamment Samir, l'aîné. L'importance des récits ethnobiographiques des frères Kúckovič, dans cet ouvrage, réside dans la nature essentielle des implications humaines et subjectives des fractures d'identité et du travail de deuil. Au centre de cet espace subjectif qui caractérise la problématique humaine des fractures d'identité, du travail de deuil et des processus d'intégration des réfugiés de génocide ethnique se situe toute la pertinence des récits ethnobiographiques. La constante attention éthiquement portée sur la sensibilité et la délicatesse profondes des manifestations culturelles, existentielles et émotionnelles des sujets, permet de représenter significativement dans le récit de vie les dimensions ethnopsychosociales qui métonymisent l'hétérogénéité structurelle des expériences vécues par la plupart des réfugiés victimes de génocide ethnique. Ces récits ethnobiographiques sont ceux des frères Kúckovič dont Samir, l'aîné,

est de sept ans plus âgé que ses frères jumeaux, Amir et Alis. Ils ont tous en commun d'avoir vécu les mêmes expériences d'arrestations, de tortures physiques et psychiques, de déportations et de détentions dans différents camps de concentration durant la guerre de génocide ethnique en Bosnie-Herzégovine. Une guerre à laquelle ils ont survécu par l'exil brutal et dont ils ont subi les fractures d'identité profondes en plein processus d'adaptation et d'intégration dans leur nouvelle société d'accueil : le Québec.

9.1 LES RÉCITS DE VIE

Chaufrault-Duchet (1987) et Desmarais (1986), repris par R. Mayer et F. Ouellet (1991, p. 440), définissent le récit de vie comme un processus global de recherche où l'individu interrogé se place comme un sujet pensant et agissant, organisant dans un discours qui lui est propre, un sens à son expérience vécue. Cet acteur n'est pas dissocié du groupe social auquel il appartient, ce qui devrait permettre au chercheur d'avoir accès à des modes de vie et à un « vécu » et de percevoir les rapports de l'individu avec son groupe, sa communauté et sa société.

Parmi les trois variétés typologiques qui existent, à savoir l'auto-biographie, la psychobiographie et l'éthobiographie, nous optons pour la troisième forme. Dans cette dernière, selon Jean Poirier *et al.* (1983), la personne est considérée comme un miroir de son temps, de sa culture. L'analyse et l'interprétation ont pour but de fournir une idée générale de l'histoire personnelle, ethnopsychosociale et du profil mouvant de la communauté bosniaque à Québec depuis 1992 à travers l'analyse d'une trajectoire ethnobiographique et de la représentativité socioculturelle et discursive du sujet-acteur.

Notre implication, en tant que membre cofondateur, dans cette équipe d'ethnothérapie de l'École de psychologie (Service des consultations externes) de l'Université Laval, ainsi dénommée *École de Laval*, et également dans le *Réseau ethnopsychosocial* et le *Groupe de Paroles* des réfugiés de guerre en situation de détresse psychologique, nous a permis de documenter cette problématique de notre ouvrage sur l'exil et la culture, les fractures d'identité, le deuil culturel et le processus d'intégration des réfugiés de Bosnie victimes de génocide ethnique.

Dans la partie relative aux récits, nous avons souligné l'importance heuristique et la portée réparatrice de la prise de position éthique des

frères Kúckovič en général, et de Samir en particulier, le principal sujet narrateur ayant trait au rejet de tout anonymat et de toute confidentialité. Une telle position relève du choix et de la décision consciente de leur part de rompre un silence que ce genre de tragédie vécue impose à la vie et au comportement quotidien de ces victimes. C'est-à-dire une parole menacée d'extinction dont l'effet d'introversion a nécessairement pour conséquence d'estropier et de compromettre toute capacité relationnelle d'intégration, de reconstruction identitaire et d'accomplissement effectif d'un véritable deuil culturel.

Telle est, en bref, la double portée de leur prise de position sur le plan éthique que nous avons restituée dans sa pleine signification. Enfin, l'idée d'une publication éventuelle des récits ethnobiographiques des sujets reste vraiment conforme au principe éthique selon lequel l'utilité des produits d'une recherche doit être mise au profit de ses premiers bénéficiaires qui sont ici les sujets de l'enquête. La publication éventuelle de leurs récits pourrait ainsi, à travers une meilleure diffusion, prodiguer la connaissance appropriée des formes de transmission intergénérationnelle de l'histoire, de la mémoire personnelle, sociofamiliale, généalogique et culturelle du vécu des événements transformateurs de la guerre de génocide, de l'exil et de la survivance dont ils renferment l'expérience collective.

Chapitre 10

Fondements éthiques et interprétatifs des récits ethnobiographiques : enjeux épistémologiques et scientifiques

Chaque discours implique en soi une relation du sujet avec soi-même et les autres à travers tous les événements mis en scène par son processus narratif. Cette relation interpelle dans ses expressions implicites ou explicites des prises de position qui, dans le rapport d'énonciation de leurs contenus sémantiques, varient des formes personnelles, sociales et culturelles aux formes éthiques pouvant revêtir parfois une portée ontologiquement réparatrice du vécu traumatique des événements de guerre et d'exil.

10.1 PORTÉE RÉPARATRICE ET HEURISTIQUE D'UNE PRISE DE POSITION ÉTHIQUE

Par ailleurs, à la lumière de la discussion relative aux fondements éthiques et interprétatifs des récits ethnobiographiques dans cet ouvrage, nous tenons à souligner ici le caractère exceptionnel de la prise de position, presque inédite, de ces trois frères dans leurs récits de vie, par rapport aux principes relatifs à l'*anonymat* et à la *confidentialité*. En rejetant catégoriquement tout *anonymat* et toute *confidentialité* concernant leurs noms, prénoms, bref leur identité, pour pouvoir mieux révéler, à la lumière de leurs récits, la nature réelle et personnalifiable des différents acteurs protagonistes (agresseurs et

victimes) de leur vécu tragique des événements de torture, de génocide et d'exil, ils ont, en même temps, voulu briser le carcan du silence habituel généralement érigé en tabou et qui refoule systématiquement ce genre d'expériences dans les tréfonds mêmes de l'amnésie individuelle et collective.

La narration des frères Kúckovič constitue également ici le moyen d'expression continue d'un *travail de deuil*, dans la quête de soi et la réappropriation ontologique d'un héritage culturel et personnel si difficile à assumer dans la conjoncture événementielle d'une tragédie collective déstructurant radicalement la personnalité humaine.

C'est par cette difficile voie que se constitue la réconciliation psychique et émotionnelle, historique et culturelle des survivants avec leurs ancêtres mais aussi avec eux-mêmes. Il s'agit d'une réconciliation dont l'espace et les formes essentielles de ritualisation des forces qui l'entravent, résident, en premier lieu, dans la capacité relationnelle de rupture du silence, c'est-à-dire donc dans la restauration du cercle social du rapport à la parole.

C'est alors, en toute connaissance de cause, sur la base de leur initiative et décision propre, que nous avons tenté de représenter le plus fidèlement possible leurs discours et les perceptions de leur identité globale : leurs prénom et nom, leur origine familiale, ethnique, nationale, leur religion et ceux de tous les acteurs impliqués, bref l'ensemble du vécu de leur histoire sociale tel qu'ils nous l'ont respectivement raconté.

Du point de vue des implications scientifiques d'ordre épistémologique qu'une telle attitude de transparence peut comporter sur l'état heuristique des données empiriques et leur portée analytique, il nous apparaît d'emblée que les informations pertinentes que renferment les résultats de cet ouvrage y trouvent une fiabilité et une représentativité pouvant découler, différenciellement et comparativement, de leur mise en épreuve par d'autres expériences, témoignages et récits divers se rapportant aux mêmes lieux, événements, personnages et périodes.

Ainsi donc, à la lumière de cette réflexion, on peut constater comment un principe ou une position éthique renferme en soi une valeur épistémologique et heuristique propre qui est essentiellement fonction des objets spécifiques de connaissance de la recherche.

La retombée positive majeure qui puisse en émaner consisterait dans la soumission éventuelle de la *véracité* de ces récits de vie à la

portée critique de l'opinion éprouvante de leur temps, de leur époque et d'autres témoignages événementiels. Et cela, même si, par ailleurs, en raison de la nature subjective, proprement phénoménologique des systèmes de représentations et de valeurs qui y sont constamment mis en jeu, la portée épistémologique de toute histoire de vie sociale, en général, et, en particulier, de tout récit de vie ethnobiographique, ne réside nullement, en fait, dans son principe de *vérifiabilité* ou de *véracité* des faits relatés.

Il s'agit donc de trois frères issus du même père, Hasib, et de la même mère, Fatima, appartenant à la grande famille des Kúckovič, une des plus anciennes de la ville de Prijedor, sixième des plus grandes villes de Bosnie, après Sarajevo, Banjaluka, Zenica, Tuzla et Mostar. L'aîné de cette famille fondée par Hasib et Fatima a pour nom Samir Kúckovič, suivi de ses deux frères jumeaux dont l'un s'appelle Alis et l'autre Amir.

L'histoire sociale et généalogique de cette famille, qui se confond avec l'histoire urbaine de la ville de Prijedor et, dans une moindre mesure, avec celle de Banjaluka, la ville natale de Samir, apparaît avec force dans les récits de vie des trois frères.

10.2 ANALYSE DES RÉCITS ETHNOBIOGRAPHIQUES DES FRÈRES KÚCKOVIČ

L'objectif général de cette analyse, comme cela a déjà été énoncé dans la problématique de l'étude, consiste à connaître les perceptions, les représentations et le sens que les frères Kúckovič ont de leur identité globale, telle qu'affectée par l'impact traumatique de la guerre de génocide ethnique, de leur expérience de déracinement violent, à travers les camps de concentration, l'exil, les pertes et séparations multiples, les différentes formes de *deuil culturel*, consécutives à leurs *fractures d'identité* et leurs conséquences sur leur processus d'intégration dans la société québécoise.

Un tel objectif de connaissance a pour condition préalable d'envisager d'abord l'histoire du sujet dans les étapes les plus significatives de sa vie et les configurations évolutives de son identité, de son appartenance familiale, sociale, ethnique et culturelle, telles qu'il les a vécues avant, pendant et après les événements conflictuels, l'exil et l'arrivée en société d'accueil.

Cette démarche permet, ainsi, partant de l'analyse inductive des unités sémantiques les plus pertinentes du discours de récit, d'opérer

une remise en perspective théorique, adéquate sur les plans sociologique et anthropologique, de leurs véritables contenus en tant que faits sociaux, subjectifs et objectifs.

10.3 PERTINENCE ÉPISTÉMOLOGIQUE ET MÉTHODOLOGIQUE DU CHAMP D'ÉTUDE DES REPRÉSENTATIONS DANS L'ANALYSE DES RÉCITS ETHNOBIOGRAPHIQUES DES FRÈRES KÚCKOVIČ

Au-delà de la pertinence de ces objectifs, la justification théorico-méthodologique de la démarche d'analyse en vigueur dans ces récits, relève essentiellement de toute la portée et la valeur épistémologiques opératoires que revêt la notion de *sens* dans le champ d'étude des conceptions, des représentations sociales, bref, de la *subjectivité* dans la tradition phénoménologique et compréhensive de type *wébérien*, entre autres, telles que celles-ci, à travers la médiation sociale d'un ensemble signifiant de référents culturels d'ordre physique ou symbolique, peut influencer, orienter, expliquer des conduites individuelles et collectives dans l'élaboration des faits et événements sociaux.

L'essence sociologique et anthropologique des phénomènes d'exil, de *fractures d'identité* et d'expérience individuelle ou collective du *deuil de culture*, au-delà de maintes données théoriques et empiriques qui en ont restitué la valeur de leur problématique scientifique, ne constitue pas plus, ici, en tant qu'objets d'analyse, une hypothèse supplémentaire à prouver. Il est plutôt question pour nous d'en explorer leurs configurations subjectives, telles qu'elles ressortent de l'interprétation individuelle de l'expérience vécue, et d'inscrire ultimement, d'un point de vue théorique, la pertinence de l'intérêt scientifique qu'elles suggèrent potentiellement pour la sociologie et l'anthropologie.

Cette réflexion directrice, déjà discutée en partie dans les pages précédentes, éclaire bien la perspective analytique dans laquelle sont ici envisagés les récits ethnobiographiques des frères Kúckovič, à partir de leurs contenus inductifs de sens et de signification sociologique et anthropologique.

Pour ce faire, en partant donc de la délimitation systématique de leurs catégories sémantiques internes les plus pertinentes, l'analyse des récits des trois frères Samir, Alis et Amir Kúckovič, est opérée ici en fonction de quatre composantes majeures correspondant, également, à quatre périodes décisives que nous étayons plus loin et qui les

inscrivent, en toute adéquation, dans une temporalisation événementielle d'une portée historique et sociologique bien précise. Celle-ci permet de refléter et de distinguer, de façon implicite ou explicite, les différents niveaux de variation synchronique et diachronique des récits.

Par-delà la prise en compte des digressions, ruptures et continuités discursives, l'analyse ethnobiographique consiste ici, entre autres, à restituer et reconfigurer leur portée théorique pertinente à la mise en valeur scientifique des concepts de *fractures d'identité*, de *deuil culturel* dans le vécu de guerre, d'exil et d'intégration, en fonction des différentes variations diachroniques et synchroniques qui inscrivent le temps *historique* dans le temps *biographique* des sujets, et vice versa.

10.4 DIACHRONIE ET SYNCHRONIE. LES ÉCHELLES TEMPORELLES DANS LES RÉCITS DE VIE DES FRÈRES KÚCKOVIČ : LE TEMPS HISTORIQUE ET LE TEMPS BIOGRAPHIQUE

C'est en raison d'une telle importance de la diachronie également envisageable comme succession chronologique des événements vécus et des cycles de contingences digressives qu'elle implique dans la logique discursive des frères Kúckovič, que se justifie la délimitation spatiotemporelle de leurs récits en quatre grandes périodes historiques significatives de changements profonds et multiformes, survenus tant sur le plan collectif de leur société, de leur culture, de leur ethnie que sur le plan individuel de leurs trajectoires personnelles d'identité et de vie.

Une telle délimitation de leur récit nous permet ainsi de situer le parallélisme de deux échelles temporelles que sont : le *temps historique collectif* et le *temps biographique individuel* qui, par analogie, représentent aussi bien toute la dualité en même temps que l'imbrication du synchronique et du diachronique, du vécu subjectif et du contexte objectif, bref du sociosymbolique et du sociostructurel. Et, par cela même, leur intrication réciproque confère inévitablement une valeur sociologique et anthropologique au discours à travers l'inscription de la *temporalité biographique* au sein de la *temporalité historique*.

Outre la pertinence d'une telle démarche à l'analyse et à la délimitation temporelle des récits en question, il faut, ici, souligner l'unicité

méthodologique de deux approches qui ne sont, quant au fond, que deux aspects d'une même chose, du fait du même et unique statut épistémologique qu'elles confèrent au sujet, à l'acteur dans le récit de vie, en dépit des variations terminologiques qui semblent apparemment les tenir pour différentes l'une de l'autre.

Il s'agit, en l'occurrence, de l'approche dite *ethnobiographique* d'après Jean Poirier (1983 ; 1996), où le sujet apparaît comme le « miroir » et le témoin actif de son temps, de son groupe, de sa culture et de sa société, et l'approche dite *ethnosociologique* de Daniel Bertaux (1997), où le sujet est considéré comme l'élément actif des « médiations entre processus collectifs de changement social et parcours individuels ou familiaux » (p. 78). Qu'il s'agisse de convergence ou d'unicité de ces deux approches, nous faisons nôtre la pertinence de leurs implications épistémologiques et méthodologiques dans le cadre d'analyse des récits en vigueur et de leur délimitation temporelle selon les quatre subdivisions périodiques qui en sont induites.

Enfin, en parlant des récits de vie, d'une façon particulière, il importe de souligner que les motivations épistémologiques qualitatives qui justifient ici leur choix d'application dans l'étude de l'expérience de l'exil, des *fractures d'identité* et du *travail de deuil culturel* chez les réfugiés bosniaques au Québec depuis 1992, revêtent, au-delà de la valeur même de leur propriété strictement heuristique et scientifique, une finalité éthique à la fois inhérente et contingente de *reconstruction* humaine, dans son sens ontologique, à travers tout l'effort d'agrégation cohérente des différentes parties éparpillées de l'identité et de l'histoire des sujets où la fonction *cathartique* du travail mémoriel de la parole occupe un espace central.

C'est dire, de toute évidence, qu'une telle portée de *reconstruction* humaine du récit de vie comporte en soi une pertinence indéniable à la technique d'*anamnèse* psychologique d'ordre clinique, entre autres. Celle-ci, s'inscrivant surtout dans une perspective dite *psychobiographique*, n'est pas le propos exact de l'orientation analytique d'ordre *ethnobiographique* mise en vigueur dans cette étude.

Cependant, sans abstraction aucune des configurations et expressions psychologiques du vécu douloureux des traumatismes, des pertes et séparations multiples, celles-ci, à travers leur récit, sont mises en perspective dans la compréhension sociologique et anthropologique des mécanismes de leurs *fractures identitaires* et du *travail de*

deuil nécessaire qu'elles impliquent, en termes de conséquences sur leur processus d'intégration.

Cette mise en perspective théorique de configurations et d'expressions psychologiques des revers individuels ou collectifs vécus par les sujets, a l'avantage de refléter la symbiose permanente de l'inscription et de l'imbrication réciproque des différentes échelles temporelles des récits : le *temps biographique* et le *temps historique*. Laquelle symbiose illustre et concrétise toute la valeur sémantique et unitaire de la notion d'*ethnobiographie*, c'est-à-dire : le vécu biographique individuel comme *témoin*, *reflet* ou *miroir* social et culturel de son époque, de son temps historique, événementiel et collectif. En tant qu'intention ethnologique de l'approche biographique, la teneur sociologique et anthropologique dont le récit ethnobiographique est référentiellement porteur, se trouve en principe potentialisée par le double palier idiosyncrasique et culturel, individuel et collectif ou sociosymbolique et sociostructurel des rapports de transformation dialectique qu'ils entretiennent. Et, dans la configuration phénoménologique de ces rapports entre le microsocial et le macrosocial, le singulier du sujet et le pluriel de sa société, chaque unité discursive de sens signifiée par le vécu individuel renvoie point par point à son signifiant collectif.

Le récit ethnobiographique apparaît ainsi comme la traduction théorique des processus et événements sociaux et culturels qui entrent en jeu dans la constitution identitaire du sujet-acteur dont l'expression idiosyncrasique témoigne de l'unicité de son vécu subjectif et objectif, individuel et collectif à travers la conscience qu'il s'en élabore.

10.4.1 Inversion métaphorique du discours et revendication du statut scientifique de la vérité subjective du récit de vie

Toute cette vérité phénoménologique du récit de vie met en lumière la prégnance et la force d'adhésion du rapport entre le sujet et son époque, qui explique et justifie ses différentes séquences temporelles. Ce rapport, tel qu'il est médiatisé par le récit des sujets, pose dès lors une question centrale : celle de sa propre *véracité*, de son importance épistémologique et méthodologique dans la *validité* scientifique de la recherche.

Dans cette analyse ethnobiographique des récits de vie des trois frères Kúckovič, à travers leurs trajectoires traumatiques de guerre, d'exil, d'expérience concentrationnaire, de *fractures d'identité*,

de *deuil culturel* et d'intégration en société d'accueil, le principe hypothético-déductif de la preuve « véridique » et de l'exactitude qui prévaut dans les approches quantitatives, ne constitue ici ni un enjeu, ni un critère de définition et d'attribution de la *validité*. Celle-ci, dans le récit de vie conçu comme approche de recherche qualitative, tient plus au principe inductif de la représentativité cohérente du discours par rapport à son contexte et à son propre sujet, plutôt qu'à sa précision *mathématique* de l'exactitude des faits et événements relatés, et encore moins, à la *quantité statistique* des individus les ayant vécus.

Bien que, cependant, s'agissant de l'expérience traumatique collective de guerre et d'exil des réfugiés bosniaques, cette *quantité statistique* dans son envergure démographique fût avérée par les faits, événements et acteurs, à travers toute la couverture mass-médiatique, la littérature multidisciplinaire et les témoignages vivants qui s'y rapportent. Mais, plus particulièrement, le principe qui fonde la validité intrinsèque et extrinsèque des récits en question, réside, essentiellement, dans le champ et la logique endogène des représentations que les frères Kúckovič se font de leur identité par-delà tout leur vécu trajectorien de la guerre, de la réclusion concentrationnaire, de l'*exil*, du *deuil*, des pertes et séparations subies et de leur processus d'intégration au Québec.

Dans la particularité de cette expérience traumatique, de telles représentations peuvent traduire des formes subtiles d'une dynamique subjective de réinterprétation discursive qui révèle, au-delà d'une inversion symbolique d'ordre métaphorique des tendances événementielles réelles, le processus sous-jacent, conscient ou inconscient d'un travail de réappropriation du vécu par l'emprise du discours sur la réalité. Une telle inversion métaphorique consiste précisément dans le fait que, très souvent, lorsqu'on perd une partie de soi à travers des revers significatifs qu'on a subis de certains événements dans la réalité, alors, le discours qui s'élabore sur ces événements et cette réalité, peut s'attribuer la finalité de reconquérir autrement cette partie perdue de soi-même. En d'autres termes, lorsqu'on perd la face dans la réalité, on peut la sauver par le discours tenu sur cette réalité, c'est-à-dire vaincre ou maîtriser cette réalité par le discours. C'est alors ainsi qu'un tel travail de parole, au-delà même de sa portée ontologiquement reconstructive et réparatrice des fractures idiosyncrasiques et dissociatives de l'intériorité psychique du sujet, redevient en soi un travail de mémoire et de culture dont la réappropriation collective

difficile fonderait l'acte de reconnaissance sociale du drame catastrophique du sujet et de la tragédie extrême dont il est à la fois le témoin survivant et l'historien éloquent. Dès lors, pour René Kaës (2000) :

S'il est vrai que le traumatisme subi dans les catastrophes sociales détruit le lien social et la continuité de soi, et que, suprême désastre, il rend ses victimes étrangères à une histoire qu'ils ne peuvent s'approprier, l'urgence est de substituer au silence de l'expérience irréprésentable et à la répétition qui rétablit sans cesse la charge de l'événement traumatique, la remémoration et la douleur du consentement au silence : car le drame catastrophique reste en défaut d'énoncé. Seule alors la mémoire externe, le mémorial collectif, l'histoire sans cesse en quête de son sens, peut, au-delà de la répétition et du silence de la mort, protéger contre la résurgence de l'horreur et ouvrir quelques appuis pour dire, avec des mots d'emprunts, quelque chose de sa vérité. (dans J. Altounian, p. 187)

C'est là toute la métaphore discursive du récit qui transfère toute cette vitalité de la force *exorcisante* et *ritualisante* du travail de la parole dans l'expérience représentationnelle de la douloureuse mémoire des pertes. Elle dépasse la simple dualité manichéenne du *vrai* et du *faux* pour s'inscrire plus instructivement dans le rapport éloquent du sujet avec sa propre histoire et dans ce que Samir, l'aîné, le premier des frères Kúckovič a bien trouvé à dire, à la veille même de notre première entrevue : « parler, c'est bonne santé », autrement dit, la parole libère et crée un rapport sain avec soi.

Outre de revendiquer la légitimité épistémologique de la valorisation scientifique de cette notion de *vérité subjective* dans les récits de vie, Catani démontre clairement, à la lumière de ses recherches empiriques, en quoi cette dernière renferme un potentiel interprétatif dont la réinsertion théorique et analytique lui prodigue nécessairement une portée sociologique ou anthropologique incontestable. C'est dans le même sens qu'il indique que :

La question de la véracité du récit n'est pas pertinente. Le narrateur, à l'occasion de cet échange durable, se parle aussi à lui-même : il ne se cache donc pas réussites, contradictions ou échecs. L'auditeur, pratiquement muet lors des entretiens, se livre également, dans la durée des relations. Il ne s'agit donc pas de véracité en soi mais de cohérence personnelle et sociale. Le moment de la collecte et celui de la publication sont hétérogènes. Dans la relation personnelle initiée par la demande de l'auditeur, la transmission inverse les positions statutaires.

Les entretiens de contrôle dessinent une situation où la modification des deux sujets est visible. Tant le narrateur que l'auditeur sortent changés de cette expérience. Psychologiquement, ils ont fait l'apprentissage de l'altérité et sociologiquement, celui de la différence parce qu'ils ont confronté, dans le cadre général de l'individualisation, deux systèmes ou deux variantes, parfois même deux variations, quand ils appartiennent au même système.

Au-delà de ce principe de *véracité* qui ne constitue pas une hypothèse nécessaire dans cette approche, on constate, à la lumière de la connaissance, que le narrateur détient de sa propre histoire, une rupture notoire de toute hiérarchie des rapports de pouvoir relatifs au savoir, qui instaure de fait une relation d'équité par l'inversion systématique des positions et rôles statutaires : le chercheur face à son programme de recherche et le sujet-acteur face à sa propre histoire. Dans ce sens, les entretiens de contrôle que nous avons respectivement effectués pour chacun des récits des frères Kúckovič, se sont de fait attachés, non pas à objectiver la *véracité* de leur discours mais plutôt l'explicitation de leurs multiples contenus sémantiques et culturels implicites, par l'apport de diverses autres précisions nouvelles, indispensables à leur cohérence globale.

Par ailleurs, la résultante majeure qui ressort de la confrontation réciproque de l'altérité dans la relation dialogique du chercheur et du sujet-acteur, y a essentiellement trait à la nature proprement subjective du champ interprétatif de l'approche biographique orale en général, et des récits de vie en particulier, mais surtout au statut controversé et tiraillé dont il fait l'objet entre deux principales tendances contradictoires. Catani dit encore à ce sujet :

« Entouré », « protégé », « défendu » de la sorte, le champ de l'approche biographique orale, soit à travers la discussion de groupe centrée sur l'expression de soi et l'écoute, soit à travers la relation auditeur-narrateur, l'une plus brève et en tout cas limitée dans le temps et l'autre virtuellement plus ouverte à de nouvelles rencontres, provoque deux ordres d'objections personnelles et institutionnelles.

Au plan personnel, bien souvent, des formateurs, des chercheurs et à plus forte raison des étudiants s'irritent de la complexité des précautions méthodologiques et du constant renvoi à un mûrissement personnel, intellectuel et éthique que je crois nécessaire. La caractéristique même de la démarche est d'admettre l'existence d'une configuration personnelle des valeurs, dans le cadre d'un ou de plusieurs systèmes généraux de valeurs. Le manque de transparence et d'immédiateté, respectivement du corpus et des résultats déroutent ces personnes qui par ailleurs, revendiquent pour elles-mêmes la valorisation de la subjectivité, et voudraient atteindre et organiser celle de l'autre dans les plus brefs délais (parfois pour y vérifier une interprétation de l'organisation sociale dont ils disposent déjà, parfois parce qu'il s'agit de « ce dont on parle » parfois parce qu'ils sont déçus par des approches fondées sur des critères plus formels).

Cette réflexion pose tout le problème de la diversité ou de l'uniformité des modèles interprétatifs dans le champ de l'approche biographique orale et donc du récit de vie où, de plus en plus, le poids des déterminations formelles tend à ravir l'espace à la disparité

conceptuelle des initiatives personnelles du chercheur qui sont pourtant justifiables de sa visée première, de la nature et de l'état recherché des données collectées dans la finalité de son programme scientifique au sein duquel elles doivent être théoriquement inscrites. Il semble donc y avoir une justification téléologique entre la nature propre des données, leur corpus et le chercheur à travers son projet, sans l'intervention duquel il n'existerait aucun langage scientifique possible.

Mais à l'inverse de cet argument, se situerait en contrepoint le postulat d'une tout autre tendance plus « objectiviste » qui soutient plutôt l'existence d'une sorte d'immanence intrinsèque du langage dans toute donnée.

Ces arguments renvoient, en dernière analyse, à des positions philosophiques à la fois d'ordre phénoménologique et gnoséologique relatives aux différentes facettes de la problématique du rapport entre le sujet pensant et l'objet pensé, du statut de la réalité en dehors de toute perception, bref de la subjectivité comme unique mode et condition épistémologique de l'objectivité et du savoir. Ainsi Catani estime-t-il :

Il faut insister sur le fait que le manque d'unité conceptuelle du champ « approche biographique », écrite ou orale, est irrémédiable. Un récit de vie, une autobiographie, une histoire de vie sociale ne sont pas des concepts ni encore moins des entités en soi. Il ne s'agit que de corpus plus ou moins définis. Corpus qui ont été recueillis en fonction d'un projet. Le collecteur est sans aucun doute, en ce sens, le premier auteur. Il a la charge, scientifique et éthique de préciser les caractéristiques du matériel qu'il recherche... Les corpus sont des produits sociaux et culturels, historiques, qui ne prennent de sens que dans le contexte où parvient à les situer le chercheur, l'auteur du projet. Sans son intervention il ne s'agirait que de virtualités sociales, de romans autobiographiques versus autobiographies romanesques, mais non de connaissance scientifique.

Les expressions et les prolongements théoriques et méthodologiques de telles positions philosophiques d'ordre épistémologique dans la recherche sociale en général, mais en particulier dans l'approche biographique orale, le récit de vie, au-delà des divergences institutionnelles qu'elles ont soulevées, ont néanmoins abouti, en dernier ressort, à une plus grande valorisation conceptuelle et scientifique de la subjectivité, non pas seulement comme mode de connaissance, mais aussi et surtout comme *fait social réel* dans l'étude des systèmes discursifs, des représentations, des idées et des valeurs propres à un sujet-acteur donné. Telle est également la conception que nous en avons dans les récits ethnobiographiques des frères Kúckovič. Dans ce sens,

l'auteur en définit les différents enjeux institutionnels et méthodologiques :

Au plan institutionnel, la critique est méthodologique... Mais, je viens de le montrer, un récit biographique et, en particulier, une histoire de vie sociale où le narrateur a assumé la première personne tout en comparant et en évaluant ses expériences à partir de son devenir individuel, renvoient en fait à un ou à des systèmes culturels, à des totalisations symboliques. La question alors n'est pas de donner aujourd'hui plus de valeur à des approches qui privilégient ces dernières alors que par le passé on aurait donné plus d'importance à des régularités statistiques par là même plus abstraites. La question est de savoir à quel moment et pourquoi il faut s'intéresser à la subjectivité parce que la démarche se révèle plus adaptée que son complémentaire, le comptage. L'approche biographique orale est pertinente surtout quand il est question d'étudier un système de représentations, d'idées et de valeurs à travers la configuration locale et datée qui apparaît dans le récit des informations... En fait, il ne s'agit que d'un choix de bon sens : rechercher des informations factuelles que l'on ignore auprès de ceux qui les détiennent. Que l'élaboration de ces données conduise à systématiser ce que les informateurs eux-mêmes ne conçoivent pas clairement est sans doute la tâche qui justifie la spécialisation du chercheur... Le développement qui précède justifie la formulation ramassée que voici : de mon point de vue, et dans le cadre de l'approche biographique orale, le fait social réel est la « vérité subjective ». Ceci parce que le récit renvoie :

- au plan psychologique à l'intériorisation plus ou moins réussie de l'éducation reçue ;
- au plan social, aux systèmes de relations mis en place par celle-là.

C'est essentiellement à la lumière de cette double dimension constitutive de l'histoire même du sujet-acteur qu'il importe également de décoder toute sa socialité, c'est-à-dire : son *être social total* en tant qu'il est influencé et influence également un ensemble de relations et d'événements significatifs auxquels se rapportent sa définition ainsi que celle de son identité et de son appartenance individuelle à un collectif socioculturel bien déterminé.

À ce propos, Catani montre encore que :

Ce que permet, dans le cadre de l'approche biographique orale, l'histoire de vie sociale, c'est de comprendre comment le narrateur s'intègre dans ces relations à travers sa formule personnelle, cette configuration particulière qui le fait participer d'une société locale et datée en le reliant, à travers elle, au système général de représentations, d'idées et de valeurs.

De ce point de vue le travail de collecte descriptif, moment nécessaire de la recherche, doit, pour acquérir sa pleine signification scientifique, être entendu comme le moment initial d'une analyse qui sera plus proprement anthropologique. J'indique ainsi une procédure méthodologique. Celle-ci n'a en elle-même

rien d'original et se réclame de l'expérience, systématisée dans le cadre de l'École française de sociologie de Durkheim, de Mauss.

10.4.2 Configuration diachronique et synchronique des échelles temporelles dans les récits ethnobiographiques des frères Kúckovič

Cette configuration, telle qu'elle a déjà été énoncée, se structure en fonction de quatre périodes majeures qui distribuent les récits des frères Kúckovič suivant des séquences événementielles significativement marquantes des conditions sociales, historiques et culturelles qui participent, non seulement de la genèse de leur identité, mais aussi des différentes formes évolutives des perceptions et représentations qu'ils en ont élaborées.

En effet, on ne peut comprendre les *fractures de l'identité* dans un contexte de guerre et d'exil, et le *travail de deuil culturel* qu'elles impliquent dans les processus critiques d'intégration et d'adaptation à la nouvelle société d'accueil, sans un effort d'appréhension préalable de son histoire sociale, depuis son émergence, sa formation, jusqu'à la rencontre avec les événements objectifs de sa transformation partielle ou globale. C'est dans cette perspective précise que se justifie aussi l'exploration analytique des récits de vie des frères Kúckovič à travers les thèmes majeurs des *fractures identitaires*, du *travail de deuil* et leurs conséquences respectives sur l'intégration, en fonction de quatre périodes essentielles de leurs trajectoires de vie. Lesquelles sont les suivantes.

10.4.3 Le processus objectif

Le processus objectif traverse toute la narration des périodes de pré-guerre, de guerre, jusqu'à l'accès à la possibilité «salutaire» du départ, les procédures administratives de documentation officielle de l'identité (possession ou recherche de passeport, de pièces d'identité, d'attestation de réfugié, d'obtention de visa, etc.), les institutions, les personnages impliqués et les missions internationales (ambassades, consulats, Nations unies, Haut Commissariat aux Réfugiés et Casques Bleus, Croix-Rouge nationale et internationale, presse nationale et internationale, intervenants et professionnels : médecins, psychologues, travailleurs sociaux, diplomates, journalistes, etc.), les itinéraires, lieux de passage et pays de refuge possibles (camps de réfugiés,

pays de transit, etc.), les événements vécus depuis les camps de concentration jusqu'aux camps de réfugiés, le départ, etc.

10.4.4 Le processus subjectif

Le processus subjectif renvoie à tout l'écart existant entre les représentations premières de l'état antérieur de leur histoire personnelle et celles actuelles où le sentiment de soi et des autres traduit non seulement la reviviscence aiguë des traumatismes intériorisés mais également une profonde anxiété identitaire face à toute cette expérience de déracinement brutal, d'emprisonnement dans des camps de concentration et d'exil vers une destination inconnue. Durant cette phase, ce processus contient plus particulièrement l'expression des sentiments de perte et de séparation, les représentations du pays de destination, le sens donné au fait de partir, les difficultés de compréhension des règles et procédures, les problèmes de communication, l'impression d'inefficacité ou d'inutilité de leur propre langue, le souvenir des leurs au pays d'origine, etc.

Ce double niveau des processus objectif et subjectif s'enchevêtre mutuellement dans les récits de vie et exprime toute la compénétration constante des rapports entre le sociosymbolique (idiosyncrasique et subjectif) et le sociostructurel (diachronique et objectif) dans le vécu expérientiel des frères Kúckovič.

10.5 LA PÉRIODE D'ACCUEIL, D'INSTALLATION ET D'INTÉGRATION DANS LE PAYS DE DESTINATION : LE QUÉBEC

Dans les récits des frères Kúckovič, cette période est décisive. Elle y a trait à toute la description des représentations et perceptions centrées sur le pays d'accueil et qui reflète toute une rupture entre sa réalité imaginaire et sa réalité physique et sociale, la distance critique entre l'attente et la réalité. Un pays qui leur apparaît à la fois comme lieu de refuge et de « compensation » possible des pertes subies mais aussi un lieu où s'amorcent, déjà, de nouvelles autres épreuves dans lesquelles le *travail de deuil* s'impose par sa poussée irrésistible.

Ce deuil, longtemps différé, envahit désormais l'espace social et personnel de leur vie quotidienne et se trouve réactualisé, dans son exigence impérative, par l'acuité des expressions et des manifestations troublantes de leurs *fractures identitaires* de guerre et d'exil, exacerbées par l'ensemble des chocs culturels secondaires qu'impliquent

leurs nouvelles péripéties d'intégration. Cette période cruciale, allant de leur arrivée au Québec à nos jours, couvre donc plusieurs aspects qu'ils décrivent diversement dans leurs récits. Ce sont :

- les procédures de l'accueil et de l'installation, à travers les institutions et intervenants impliqués, les événements et sentiments vécus ;
- les premiers contacts établis et les problèmes liés à la communication linguistique ;
- les perceptions des premières relations avec les membres du pays d'accueil ;
- les chocs liés à la différence de mentalités, d'attitudes, de sens des normes et des lois, le climat, le mode de vie, la notion de temps, etc.
- la perception de la solitude, de l'isolement et l'impression de division de soi, les formes particulières d'expression du deuil et des traumatismes vécus ;
- les attitudes de renoncement ou de reconquête face à l'acuité des pertes et séparations vécues dans le pays d'origine pendant et après la guerre (personnes de sa propre parenté et biens personnels ou familiaux) ;
- le désir ardent du retour, sa possibilité ou son impossibilité et la nostalgie du pays d'origine, par opposition au désir et aux attitudes d'une intégration définitive, irréversible, de reconstruction de soi et d'une personnalité nouvelle au Québec ;
- le désir d'une reconversion de soi par l'apprentissage et la réappropriation de la langue, de la culture, des habitudes de vie locales, d'une nouvelle identité professionnelle, sociale, familiale au Québec, par opposition au désir de rester Bosniaque, en dépit de la profession exercée et de la maîtrise de la langue de communication en vigueur : le français ;
- l'amorce de liens d'appartenance avec sa communauté d'origine vivant au Québec et les Québécois ;
- le vécu et les représentations des facteurs facilitants et des facteurs limitants du processus d'intégration, les stratégies utilisées pour les surmonter, pour s'adapter ;
- les stratégies utilisées pour identifier, résoudre, dépasser ses traumatismes par le *travail de deuil* et le renoncement aux pertes, les

types d'aide psychologique, sociale, interpersonnelle, familiale disponibles, etc.

Ces unités de sens telles que sélectionnées sont généralement porteuses de teneurs sociologiques et anthropologiques latentes, dont il convient de restituer la valeur théorique dans ces mêmes perspectives pour mieux rendre compte des rapports qui structurent l'individuel et le collectif dans l'élaboration nécessaire ou contingente des trajectoires des sujets, dans la traversée des événements qu'ils façonnent et qui les façonnent. Autrement dit, les dimensions catégorielles ou unités thématiques et sémantiques les plus pertinentes du point de vue de leur potentiel expressif et compréhensif des *fractures d'identité* et du *travail de deuil* dans les processus d'*intégration* sont principalement celles qui fondent et justifient le choix épistémologique et heuristique de leur théorisation qualitative dans les cadres sociologique et anthropologique de leur portée événementielle et leur insertion contextuelle.

10.6 PRÉMISSSES ET TENDANCES THÉORIQUES GÉNÉRALES DES RÉCITS ETHNOBIOGRAPHIQUES DES FRÈRES KÚCKOVIČ

À la lumière de ces mêmes dimensions et catégories de sens thématiquement dégagées suivant les différentes échelles temporelles qui leur sont inhérentes dans les récits, essentiellement à partir des impressions générales qui émergent de leur corpus, se configurent déjà des prémisses et tendances théoriques d'une réelle portée sociologique et ethnoanthropologique mais aussi historique et géopolitique des trajectoires de guerre, d'exil et d'intégration des réfugiés bosniaques dans la perspective analytique d'exploration pertinente de leur vécu subjectif et objectif et du processus évolutif de leurs divergences.

Les contenus discursifs à ce sujet, outre d'avoir permis une structuration plus opératoire du cadre d'analyse, ont aussi suggéré, par-delà l'identification systématique de leurs unités de sens les plus pertinentes, les modalités appropriées de leur insertion théorique dans l'optique sociologique et ethnoanthropologique d'approche des phénomènes de *fractures d'identité* et de *travail de deuil culturel*.

Cette portée sociologique et ethnoanthropologique qui fonde l'orientation scientifique, en vigueur dans cette étude, apparaît clairement à travers ces données de récits. Elles illustrent, de façon suffisante, la dimension existentielle globale du vécu des réfugiés bosniaques en

général, et des frères Kúckovič en particulier, qui inclut toute l'histoire idiosyncrasique et culturelle de leurs trajectoires de guerre et d'exil. Celles-ci, selon l'intensité avec laquelle elles ont été vécues comme expérience plus ou moins traumatique, préfigurent les problèmes et entraves relatifs à toute la problématique de leur intégration en pays d'accueil.

Dans la configuration discursive de leurs récits, la prégnance éloquente de certaines catégories sémantiques telles, entre autres, les perceptions face à l'autorité, en général mais en particulier, policière, militaire, l'interprétation des normes et des lois, les relations interpersonnelles, les nouveaux rapports de sociabilité, le ressentiment des pertes et des séparations multiples, constituent les véritables paliers mouvants où se jouent et se déjouent toute la trame subjective, quotidienne de leur expérience émotionnelle des *fractures d'identité* et du *travail de deuil*, dans leurs manifestations à la fois physiques et psychiques mais aussi leurs stratégies de reconstruction possible comme condition d'une intégration meilleure.

Il ressort de certaines autres expressions, la récurrence du désir persistant du retour au pays d'origine, qui révèle surtout, à l'analyse, beaucoup plus une fixation nostalgique de l'imaginaire des représentations de l'état antérieur de leur identité globale que la pleine conscience de la profondeur insidieuse d'un processus de différenciation déjà entamé par des décalages, des écarts multiformes, encore inconnus, qui séparent leur réalité actuelle d'exilés en société d'accueil de celle encore très précaire de leur pays d'origine en situation de postguerre.

Une situation dite de *reconstruction postconflituelle* où les dilemmes et controverses identitaires, d'envergure fondamentalement sociétale, qui furent à l'origine de la guerre de génocide et de purification ethnique, demeurent toujours en état de fermentation dans les mêmes structures idéologiques et sociales qui consacèrent son avènement, son éclatement. Une situation où la confusion politiquement entretenue à propos des initiatives internationales de restitution des biens et propriétés perdus et d'encouragement du retour massif des réfugiés dans leur pays d'origine, en Bosnie, a finalement pour effet de maintenir la force et presque la permanence de l'illusion douloureuse d'un espoir hypothétique de les recouvrer un jour.

Une telle illusion, un tel espoir, outre d'alourdir l'épreuve de deuil et de renoncement aux pertes subies, la prolongent plutôt pour l'étaler

sur une durée et une souffrance qui, au fur et à mesure de leur trame, instaurent, de plus en plus, la certitude définitive de son non-lieu et de son incomplétude. Donc, une fixation qui n'est pas à même d'être résorbée, par ailleurs, par toutes les promesses et opportunités sociales d'intégration pouvant émerger de leur pays d'accueil.

À l'inverse de cette tendance au retour et de l'espoir qui la motive et l'entretient par le désir et la possibilité de retrouver, un jour, les biens, les liens socioaffectifs, la famille, la parenté perdus, on peut noter une inscription dans des modalités particulières d'une intégration dite *fonctionnelle*, régulée à partir de limites identitaires précises de nature essentiellement linguistique, professionnelle et civique, exprimant quant au manque à gagner, ou la peur, ou le refus d'une totale « phagocytose », d'une totale absorption de leur propre identité par celle de la culture du pays d'accueil.

Mais il s'avère aussi que, dans leurs récits, la réalité individuelle et collective d'une telle tendance est accentuée, dans sa précarité, par la prédominance structurelle et culturelle externe d'un système de valeurs de type individualiste qui caractérise et atténue considérablement la densité potentielle des relations interpersonnelles, sociales et institutionnelles du processus d'intégration dans le pays d'accueil. Mais cette tendance se situe aussi à un niveau problématique très particulier de « choix » identitaire, au-delà même des deuils possibles des pertes vécues. Ce « choix » identitaire apparaît plus comme un dilemme aggravé par l'ambiguïté tenace d'une reconstruction personnelle, susceptible d'incorporer des « variables » à la fois culturelles et idiosyncrasiques, individuelles et collectives d'une façon d'être et de se signifier qui a, en réalité et aujourd'hui, perdu son véritable « substrat » culturel, sa véritable écologie sociale d'origine, c'est-à-dire les sources sémantiques nourricières et les cercles protecteurs qui constituaient les racines, les supports physiques et symboliques de la reproduction et de la réactualisation intergénérationnelle du système familial, ethnique, parental, social et des sentiments ou sens d'appartenance.

Cette perspective de reconstruction en terre d'accueil, de la qualité de laquelle dépend la qualité de la trajectoire d'intégration, s'avère ainsi tiraillée par deux grands systèmes de valeurs dont la différence culturelle et la prégnance psychologique et sociale sont telles que la nécessité d'un renoncement ou d'un choix de synthèse alternatif est évidente.

Dans les récits des trois frères Kúckovič qui sont pleinement illustratifs d'une telle situation, en dépit de leurs variations trajectorielles respectives, la puissance de l'imaginaire et du symbolique est telle qu'elle permet de maintenir et d'entretenir pour quelque temps encore la vivacité nostalgique du vécu du pays et de la culture d'origine avec lesquels les seuls liens réels et tangibles ne sont concrétisés que par lettres et téléphones, à travers le dialogue presque compulsif d'une culpabilité de l'absence. Et cela, sans autres formes d'espoir de retrouvailles aussi durables que le passé, malgré le récent voyage de visite familiale effectué par Alis avec sa compagne et qui en revint, selon ses propres termes, *plus désillusionné*, comme pour signifier, vraiment, à ses frères qu'en définitive, l'expérience ultimement résiduelle de l'exil dans son empreinte la plus indélébile est une expérience irréversible : *exilé ailleurs, exilé chez soi, exilé pour toujours*.

À ceux-ci, la seule avenue de reconstruction personnelle qui semble s'imposer est d'aller jusqu'au bout de leur *travail de deuil culturel* ou, alors, de substituer à ce dernier le mécanisme subliminal de l'oubli dont, cependant, la conséquence tragique reste la mise à mort symbolique, lente et douloureuse, la mort sociale de soi et de toutes les entités affectives, intimes et identitaires qui les lient au pays d'origine. Cette voie est toujours la plus absurde et la plus difficile, voire impossible à envisager et à expérimenter sans risque fatal de péril et de rupture dans les instances psychiques et physiques, vitales des sujets mêmes.

De l'énonciation ainsi faite des expériences trajectorielles de leur identité et du deuil de culture, telle est la formulation annonciatrice des pistes, tendances théoriques majeures que suggèrent, en prémisses, les principales catégories thématiques significatives contenues dans le corpus des récits.

Celles-ci apparaissent comme les éléments structurants du processus narratif qui a permis aux frères Kúckovič de s'exprimer sur le double plan de leurs émotions, perceptions et représentations et des savoirs tangibles qu'ils dégagent de l'expérience globale dont ils sont incontestablement porteurs.

Enfin, outre l'éclairage qu'elles comportent dans cette démarche d'analyse séquentielle et comparative, ces tendances nous permettent d'envisager la particularité et la généralité de leurs configurations singulières dans chacun des récits respectifs des trois frères Kúckovič, à savoir Samir, Alis et Amir.

10.7 PERTINENCE HEURISTIQUE DU CHOIX DU RÉCIT ETHNOBIOGRAPHIQUE DE SAMIR COMME PRINCIPALE UNITÉ DE BASE D'ANALYSE DES DONNÉES EMPIRIQUES

À l'analyse des variations qui se dégagent des tendances comparatives des récits ainsi recueillis auprès des trois frères, il ressort des considérations et critères justificatifs majeurs de plusieurs ordres qui expliquent et fondent le choix privilégié du corpus ethnobiographique de Samir comme principal cadre unitaire de base et plate-forme pertinente d'observation et d'analyse interprétative des données et résultats empiriques de cette recherche.

Cependant, cette démarche analytique d'ensemble ayant pour objet et centre de gravité le discours ethnobiographique de Samir, loin d'être hermétiquement autocentrée sur le sujet, intègre plutôt, à différents niveaux de son processus, des interférences de fragments narratifs des récits et surtout des expériences des deux frères jumeaux, dans la restitution, par le biais de leurs témoignages, des différentes facettes de certains événements marquants de leurs trajectoires communément ou séparément vécues.

10.8 CHOIX DU RÉCIT DE SAMIR : CONSIDÉRATIONS DIVERSES ET ESQUISSE DES CONVERGENCES ET DIVERGENCES TRAJECTORIELLES

Ainsi toute cette réflexion autour des principes caractéristiques de l'approche ethnobiographique tels que les présentent ces auteurs, fonde et précise la pertinence et la justesse des diverses considérations qui ont présidé au choix du récit de Samir comme principal objet du cadre d'analyse avec toute l'ouverture d'interférence externe qui lui restitue sa dimension multicentrée. Ces raisons ou considérations sont de plusieurs ordres (voir ci-dessous).

10.8.1 Considérations d'ordre sociologique et ethnologique

De leurs récits respectifs, il ressort des dimensions sociologiques et ethnologiques inductives qui sont exclusivement caractéristiques et spécifiques à Samir relativement à l'importance familiale, sociale et culturelle de son statut singulier de fils aîné, premier enfant fondateur de la fratrie familiale des Kúckovič. Au-delà des multiples attributs sociofamiliaux et moraux traditionnellement inhérents à ce statut singulier, le profond degré de socialisation et d'enculturation qui en

a conséquemment découlé a forgé son ancrage culturel particulier dans l'imprégnation structurante qui lui restitue une potentialité cognitive qui en a fait, non seulement le membre appelé à assurer la relève après le père, mais aussi et à la fois le tributaire et le dépositaire de la transmission des codes symboliques, des traditions et coutumes fondamentales, des rites initiatiques, de la mémoire historique et généalogique de la famille dont il fut l'héritier des figures-clés qui l'y ont formé.

Dans le récit de Samir cette mémoire est phénoménale. Tous ces facteurs ou attributs combinés au décalage intergénérationnel de sept ans qui le sépare de ses deux frères jumeaux, marquent finalement un état de différentialité qui consacre et valide sa représentativité socio-familiale et culturelle dans sa capacité de restitution de l'histoire événementielle et ethnobiographique ascendante et descendante individuelle et collective de son groupe.

10.8.2 Considérations expérientielles d'ordre idiosyncrasique

En regard du principe d'unicité, de singularité ou de spécificité de la personnalité de chacun des trois frères Kúckovič qui fonde la base même de leur différentialité idiosyncrasique respective du point de vue de leurs expériences et trajectoires personnelles distinctives, toute comparaison à ces niveaux peut, de prime abord, sembler injustifiable, arbitraire ou en dernière analyse réductionniste.

Cependant, lorsqu'il s'agit d'un contexte macrosociologique d'événements collectifs aussi radicalement transformateurs que ceux de la guerre de génocide ethnique et de leurs corollaires de massacres, de viols, d'épurations « raciales », d'arrestations, de déportations, de tortures, de détentions concentrationnaires et d'exils massifs communément vécus en tant qu'à la fois témoins et victimes, dans le bouleversement et la fracture même de leur identité idiosyncrasique, la comparaison de leur vécu respectif pourrait y avoir pour objet la compréhension des convergences et divergences expérientielles, de leur différence d'intensité et d'impact affligeant au niveau personnel et des représentations, interprétations et témoignages qui en sont subséquentiellement élaborés.

Mais avant même d'en arriver à ce palier collectif, les critères et facteurs décisifs qui ont privilégié en outre le choix du récit ethnobiographique de Samir comme objet principal d'analyse, intégrant néanmoins les fragments de témoignages de ses deux frères, résident plus

particulièrement dans la singularité idiosyncrasique de son vécu des expériences primales inédites l'identifiant à celui d'un *personnage archétypal du survivant*, de sa circoncision précoce, spontanée et *magique*, culturellement et religieusement ritualisée et attribuée à la vocation et au pouvoir protecteur de son ange gardien : *Melleči*, garant aussi bien de sa personne que de sa famille, de sa lignée. Toutes ces expériences absentes des récits de ses frères revêtent pleinement la prégnance identitaire d'un phénomène de contingence accidentelle spécifiquement caractéristique de la trajectoire ethnobiographique de Samir. À cela s'ajoutent, par ailleurs, toutes les tortures et techniques de destruction systématique de sa personnalité tant sur les plans physique que psychique dont l'intensité et la durée depuis son arrestation, sa déportation, sa détention concentrationnaire dans les camps de la mort serbes les plus cruels et lugubres jusqu'à sa sortie et son exil en passant par le camp de transit de Karlovač, ne sont d'aucune commune mesure avec le vécu expérientiel respectif de ses deux frères. Parmi ces derniers le seul qui en a reflété dans une moindre mesure quelques similitudes mais non dans la même échelle d'intensité et de durée, s'est avéré être Amir qui connut un répit par sa libération du camp de concentration de Trnopolje où il fut détenu après son transfert du camp d'Omarska et d'où il fut sorti grâce aux tractations de son père. Il retourna ainsi à la maison familiale de Prijedor où il vécut des épisodes de crise aiguë d'alcoolisme et de dépression post-traumatique découlant de ses fractures d'identité avant d'entreprendre son périple d'exil pour le Canada (au Québec) sur la demande de retrouvailles et de regroupement familial formulée par ses deux frères Samir et Alis déjà reçus et installés à Québec, Québec.

Ainsi le vécu idiosyncrasique de Samir tel que nous venons d'en esquisser brièvement la teneur, en plus des considérations précédemment étayées, renferme un potentiel analytique d'ordre à la fois interprétatif et explicatif dans la perspective compréhensive et qui revêt une portée sociologique et ethnoanthropologique telle que la représentativité socioculturelle de son récit ethnobiographique, au-delà même de ses limites strictement idiosyncrasiques, fonde ici, par ce biais précis, la validité scientifique de la légitimité de son choix. Ce choix a été fait à la lumière aussi de la différenciation typologique des trajectoires expérientielles dans leurs convergences comme dans leurs divergences.

Chapitre 11

Récit de vie ethnobiographique de Samir Kúckovič

L'analyse du récit ethnobiographique de Samir Kúckovič s'inscrit en toute continuité dans l'orientation générale des tendances théoriques introductives de la portée sémantique globale du corpus d'ensemble mais dont elle constitue la variante à approfondir dans sa singularité propre. Cette analyse est ainsi entreprise en fonction, non seulement des différentes échelles temporelles de son récit de vie personnel mais aussi et surtout des perceptions et représentations relatives à sa propre identité, à son évolution sociale et culturelle à travers ces diverses périodes événementielles significatives de pré-guerre, de guerre, d'exil, d'accueil et d'intégration.

Pour mieux saisir et comprendre les modalités et les mécanismes spécifiques des fractures et des épreuves de deuil culturel respectivement vécues par Samir et ses deux frères jumeaux Alis et Amir, à la lumière de ces périodes et de l'impact traumatique de leurs événements sur leur personne, la notion d'identité qui est au centre des représentations qui gravitent autour d'elle est ici envisagée d'abord dans sa configuration antérieure d'avant-guerre, selon ses principales dimensions catégorielles constitutives, dont l'analyse discursive permet déjà de révéler les fondements sociologiques et ethnoanthropologiques de sa genèse et socialisation première.

Ce sont, donc, les dimensions de l'histoire personnelle de l'identité familiale, parentale, d'appartenance ethnique, politique et nationale, culturelle, religieuse, sociale, etc. Cependant, cette fragmentation conceptuelle des représentations de l'identité n'a d'autre finalité ici que celle théorique et méthodologique, tout indicative et non exhaustive, de l'analyse de contenu de la production des catégories de sens et de leur rôle que les représentations discursives des récits de Samir et de ses deux frères jumeaux mettent thématiquement en perspective dans la description de tout le processus initiatique de sa fondation sociale et culturelle.

C'est pourquoi à cette étape-ci, comme à d'autres relatives aux différentes séquences respectives d'ordre temporel et discursif, la formulation théorique des chapitres reflète, au-delà des thèmes globaux justifiés par le vécu commun des périodes en vigueur, la singularité propre, donc, la différence trajectorielle de Samir par rapport à chacun de ses deux frères jumeaux et se trouve inductivement élaborée à partir du contenu intrinsèque de son récit personnel. Cette démarche fonde en même temps toute la trame et la dynamique de comparaison séquentielle qui prévaut ici dans l'analyse catégorielle, sémantique, et dans l'interprétation de ces récits.

11.1 REPRÉSENTATIONS DE L'IDENTITÉ ET DE L'HISTOIRE PERSONNELLE DE SAMIR : PREMIER ENFANT DE LA FAMILLE KÚCKOVIČ DANS LA PÉRIODE DE PRÉ-GUERRE

Cette expérience d'expression individuelle systématique de soi constitue la première du genre à laquelle Samir et ses frères aient jamais eu l'occasion de se livrer en profondeur, soit dans le cadre d'une recherche ou de toute autre forme de narration autobiographique.

En tant que telle, cette expérience d'évocation et de retour au passé, ainsi entreprise par Samir ici, sous l'effet, sans doute, du cadre de cette recherche mais aussi de la conscience nécessaire de ses propres fractures vécues, s'avère tout aussi ponctuée et jalonnée d'états critiques, à la fois douloureux et exaltants de ses souvenirs, de son travail de mémoire et de parole qui reflètent aussi bien la tonalité émotionnelle et cyclique de ses perceptions, représentations des événements et moments fondateurs vécus, que toute l'intensité subjective d'adhésion à son récit de vie.

11.1.1 Enjeux identitaires du statut et droit d'aînesse chez Samir et sa famille

C'est ainsi, à travers son statut de premier fils, que Samir nous introduit par son récit à la connaissance et à l'interprétation des représentations les plus significatives de son identité, des moments et événements les plus marquants de celle-ci.

Bonjour! Mon nom c'est Samir Kúckovič. Je suis Bosniaque. Je suis né en 1963, le 8 mars. Je suis le premier fils de mon père. Après 7 ans, en 1970, 2 jumeaux sont nés, quand je commençais l'école primaire.

Normalement, comme premier fils de mon père, celui-ci n'était pas strict envers moi comme les autres. Il m'expliquait et me donnait tout.

J'ai étudié dans une école primaire. La différence entre le Canada, ici et la Bosnie est que dans mon pays, la Bosnie, c'est 8 ans d'école primaire. Après, je suis passé à l'école secondaire professionnelle pour 3 à 4 ans de durée. Et après cette école, vers 19 ans, tu choisis si tu possèdes de l'argent pour aller en faculté ou si tu t'orientes vers le travail. (Récit de Samir, p. 1)

Ces trois événements, dans leur succession, révèlent une signification culturelle notoire dans le processus relationnel de socialisation de l'identité personnelle de Samir à ses premières étapes de vie.

En premier lieu, ils traduisent, dans sa perception, toute la valeur et l'importance sociale et culturelle attribuées à la naissance d'un enfant qui inaugure et fonde, dans son sens de légitimation symbolique du couple géniteur, en plus du statut privilégié d'aîné. Cette valeur symbolique du statut d'aînesse dans la fratrie réside justement dans la codification culturelle d'une série multiforme de droits, de devoirs, de considérations, de privilèges, d'attitudes d'exemplarité et de modèle de référence, de rôles et de comportements ainsi que de responsabilités sociales et morales qui lui sont conférées aussi bien dans la famille et la parenté que dans le voisinage et qui expliqueraient, de l'opinion même de Samir, l'absence de rigueur et d'austérité de l'autorité paternelle dans son éducation, comparativement aux « *autres* », c'est-à-dire ses deux frères jumeaux.

Ces considérations sociales et culturelles varient, bien entendu, suivant les cultures et les sociétés. Les enjeux sociologiques et anthropologiques, au-delà de leurs différents rôles et ordres de structuration, de codification sociosymbolique et relationnelle des systèmes de lignage de la parenté bilinéaire, patrilinéaire et matrilinéaire, dans l'ethnie, ont en général trait à la mise en valeur d'attributs sociaux, moraux, culturels et de phénomènes de succession, d'héritage et de

transmission d'identité patronymique dans les rapports matrimoniaux d'alliance et qui ne revêtent ici nullement, d'emblée, une quelque corrélation directe et immédiate avec des implications idéologiques d'ordre « patriarcal » ou « matriarcal » des relations de genre et de sexe.

Cependant, quels que soient leurs formes et enjeux contemporains, les origines historiques proches ou lointaines de ces formes d'organisation sociétale des systèmes de filiation sont à rechercher dans la genèse même de la société bosniaque et d'une grande partie de l'Europe, où de l'ouest à l'est du continent, avant, pendant et après l'avènement du christianisme et de l'Islam, l'institution du patrilignage dans les structures sociales, de type familial, clanique, tribal, ethnique et enfin national, était déjà culturellement parachevée et sociologiquement consacrée par l'émergence des premières formes d'État, telle que décrite dans *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'État* (F. Engels, 1884).

En second lieu, la coïncidence entre l'événement de naissance de ses deux frères jumeaux et celui de sa scolarisation a impliqué, outre son passage à une nouvelle étape importante de sa socialisation, une nouvelle dynamique familiale et parentale des relations socioaffectives marquées par un changement de leur centre de gravité initial et leur transfert vers les nouveaux venus :

C'est normal, je suis devenu très jaloux. Mon père aimait beaucoup plus les deux enfants. Ils m'ont un peu laissé. Pourquoi ? Parce que je suis à l'école et j'avais grandi : 7 ans. Quand j'ai eu 14 ans, Amir et Alis commençaient l'école primaire.
(Récit de Samir, p. 13)

11.1.2 Contexte sociologique et historique d'une époque de transformations culturelles et de prescriptions identitaires

D'un point de vue diachronique, il importe, déjà, de souligner ici que la conjoncture historique de la décennie, allant des années 1960 à 1970, qui prévalait en Bosnie-Herzégovine, à l'époque de la naissance des frères Kúckovič, était principalement structurée par de nouvelles tendances politiques et sociologiques particulièrement porteuses et génératrices de transformations culturelles décisives sur l'échiquier et la configuration multiethnique de la question nationale et de sa complexité idéologique et géopolitique.

Une brève analyse des facteurs sociologiques qui furent à la base de ces transformations révèle clairement toute la subtilité stratégique des mécanismes politiques de prescription et d'attribution ethnonymique

d'une identité collective aux musulmans de Bosnie par l'idéologie officielle de l'État titiste, dans la finalité d'une contention et d'une « meilleure » régulation interne des expressions extrêmes de la question nationale. Elle illustre également les modalités par lesquelles une culture dite technocratique et officielle peut, de par son pouvoir d'État, instrumenter et transformer une culture dite populaire, ethnique ou nationale. C'est dans ce sens que Quintin Hoare (2000) en décrit le processus et la portée :

Les Musulmans de Bosnie-Herzégovine et ceux de la région du Sandzak, à cheval sur la frontière entre la Serbie et le Monténégro furent progressivement reconnus en tant que nation distincte au sein de la Yougoslavie communiste de 1961 à 1971. Sur le plan politique, ils s'étaient organisés séparément dès le début du siècle et avaient résisté aux pressions de ceux qui voulaient les voir s'assimiler en tant que Serbes ou Croates dans la Yougoslavie de l'entre-deux-guerres et durant les premières années du régime communiste. Après leur reconnaissance en tant que nation ou ethnie, la dénomination « Musulman », tout comme le mot « Juif » se différencie de sa connotation religieuse en s'écrivant désormais avec une majuscule. Toutefois en 1993, pendant la guerre, la Bosnie décida d'abandonner l'usage du terme « Bosniaque ». (p. 5)

Ces changements ethnoculturels, tels qu'ils émanent de la politique et juridiquement édictés par des lois officielles, sont le résultat toujours controversé et potentiellement conflictuel de l'acte de prescription et d'attribution d'une identité collective ambiguë, impliquant une modification progressive des modes et genres de vie du groupe ethnique concerné et qui illustrent la réflexion sociologique et anthropologique que Ginette Paquet (1990) a formulée sur les rapports de forces entre culture technocratique et culture populaire. Selon elle, dans la domination qu'elle tente toujours d'exercer sur la culture populaire qui demeure, par définition, une culture contestataire :

La culture officielle (dans la religion, le droit, la médecine, l'école, le loisir, etc.) se transforme en une énorme bureaucratie chargée de produire des genres de vie et qui s'assure ainsi, par défaut de l'autre culture, de sa propre reproduction. Par contre, ce que les cultures populaires ont conservé, c'est justement le sens des genres de vie, les solidarités de voisinage et de parenté. (p. 98-99)

À travers le récit de Samir, comme ceux de ses deux frères jumeaux, les répercussions sociologiques dues à la prescription politique de ces changements culturels, furent vécues de façon notoire, tant sur les plans individuel de leur personne que collectif de leur famille, de leur parenté, de leur voisinage, bref, de l'ensemble de leurs relations inter-ethniques au niveau macrosociologique.

Ces répercussions laissent tout aussi apparaître les arrière-plans historiques de ces changements culturels et qui sont révélateurs d'une répression politique et idéologique, procédant de l'annihilation systématique de l'identité ethnique bosniaque durant des siècles mais, ensuite, dont la reconnaissance officielle, si elle n'a tenté de la travestir en la réduisant à son expression et à sa dénomination religieuses musulmanes, ne correspond nullement, en tous cas, à ses aspirations collectives et s'inscrit, en toute évidence, dans un dessein autre que celui de son entendement collectif propre.

Quoi qu'il en fût, ce contexte historique et sociologique d'ambiguïtés politiques et culturelles des identités ethniques en jeu à cette époque de naissance, de croissance et de socialisation des frères Kúckovič jusqu'au début et après la guerre, de 1992 à 1995, a définitivement exercé une influence indélébile sur l'ensemble de leur société et de leur culture, sur leurs trajectoires personnelles de vie et toute leur destinée sociale.

11.1.3 Dynamique d'identification et d'appropriation dans la formation sociale de l'identité de Samir

Cet acte d'appropriation et d'affirmation récurrente de son statut de premier fils de son père renferme ici un sens particulier. Contrairement à ce qu'elle pourrait suggérer, l'appropriation ne semble constituer nullement chez Samir un principe exclusif d'adhésion ou d'affiliation univoque à la seule figure paternelle dans la formation de son identité. Il s'agirait plutôt d'une identification à une position statutaire, comme résultat de toute la filiation bilinéaire, patrilinéaire et matrilinéaire qui a abouti à sa naissance, en tant que l'enfant aîné de toute l'histoire matrimoniale de son père mais aussi de sa mère, telle qu'il l'évoque éventuellement.

C'est par ce biais, parallèlement à cette description, que se profilent celle de la condition socioéconomique de la famille de classe moyenne à laquelle il appartient, le statut socioprofessionnel de son père et de sa mère, leur bref portrait personnel, leur différence d'âge, leurs positions et rôles respectifs, leurs compromis sociofamiliaux de couple.

Ainsi, dit Samir :

Ah! Oui! Je suis né en 1963, le 8 mars, à Banjaluka. Ma mère était allée là-bas pour la césarienne. Après deux semaines, elle est retournée avec moi à Prijedor où j'ai commencé la vie jusqu'à la guerre. J'y ai commencé mon école primaire

en 1970. Mon père était avocat. Il était handicapé. Il était victime d'un accident quand il était âgé de 15 ans. Un accident à la hache. Il était passé en visite dans la ville de Banjaluka. Après son accident, le médecin s'est trompé et il est resté un an dans un hôpital avant de retourner à la maison. Et tout le temps il me disait à moi et à ma grand-mère que ses jambes lui faisaient mal. Elle trouva de l'argent. Ils sont partis à la capitale de la Croatie, Zagreb. Ils ont trouvé ce qui se passait avec mon père. Dans une radiographie, ils ont trouvé qu'il s'est cassé la hanche. Ils l'ont opéré. La cicatrice est longue de 60 cm. Sa jambe gauche s'est raccourcie de 5 cm. Euh! Normalement, comme avocat, mon père a travaillé jusqu'en 1970, quand il a été retraité. Il a pris sa retraite en 1970, après 35 ans de travail et en tant que handicapé.

Ah! Ma mère quand elle était à la veille de m'accoucher, elle a été à l'hôpital de Prijedor, mais à Prijedor, il n'y avait pas de chirurgien pour la césarienne. Ils ont porté ma mère dans une voiture d'urgence pour l'hôpital de Banjaluka. Je suis né là-bas avec un poids de 5 kilos et demi. C'était un problème pour une femme comme ma mère qui avait 19 ans quand elle a accouché. Je suis le premier fils de ma mère. La différence d'âge entre mon père et ma mère est de 6 ans. Ma mère est née en 1939, mon père, 1933. Mon père a fait des études d'avocat à la faculté. Ma mère a fini ses cours pour devenir chef de cuisine. Mon père n'acceptait pas que ma mère aille travailler ailleurs. Pour ça, ma mère a dit qu'elle reste garder les enfants à la maison. Mon père gagnait un bon salaire, c'est normal qu'il ne laisse pas ma mère aller travailler ailleurs. C'est normal.

En 1964, c'était la première fois que je suis opéré. C'est-à-dire un an après ma naissance. Pendant ma jeunesse, cette maladie encore est revenue. Tu connais les problèmes des enfants qui n'arrivent pas à être calmés. J'ai été opéré d'une hernie. Euh! Quand j'ai commencé l'école, en 1972, j'ai été opéré une deuxième fois. Même opération encore pour hernie. Il y avait un bon chirurgien. Moi, juste, je connais le nom de famille du chirurgien. C'est Kellovitch. Il a fait accident et est mort. (Récit de Samir, p. 3-4)

Toute l'éloquence discursive de ces passages du récit de Samir réside dans l'intérêt de sens qui s'exprime dans la mise en scène de ses figures parentales à travers une mise en lien d'événements sociaux d'une portée à la fois traumatique et structurante et qui, dans leurs vicissitudes propres, gravitent essentiellement autour de sa naissance.

- Cette mise en scène révèle une importance métaphorique particulière des relations qu'entretiennent les événements et les personnages évoqués. Ces interrelations et leur portée symbolique qui en est implicitement signifiée semblent traduire, au-delà d'une dynamique sociale d'identification personnelle à l'image de ses parents à travers la similitude et l'analogie des événements qui les ont tous respectivement marqués, la spécificité propre d'une personnalité ayant survécu non seulement à l'épreuve critique d'une naissance par césarienne mais à d'autres

incidents traumatiques de nature répétitive qui ont jalonné sa prime enfance.

Tels qu'évoqués par le sujet, à travers toute leur portée de structuration identitaire, ces événements à caractère fondateur s'intègrent, de façon effective, dans plusieurs niveaux de pertinence analytique et interprétative tant du point de vue de leur contenu proprement sémantique que des perspectives théoriques multidisciplinaires d'après lesquelles ils sont diversement envisageables.

11.1.3.1 Sur le plan sémantique

Au-delà même du sens propre que leur attribue Samir pour exprimer et signifier toute sa capacité de survie et d'endurance par rapport aux premières épreuves marquantes de sa vie, ces événements en soi semblent dénoter l'existence d'une tendance propensive qui révèle un rapport étroit et récurrent avec le fait même de l'«incident» ou de l'«accident». Cette tendance, telle qu'elle apparaît à la lumière du récit, est significativement porteuse d'un phénomène de récurrence consistant en une sorte de *récapitulation* ou de reproduction intergénérationnelle du vécu de certains événements accidentels plus ou moins traumatiques qui, même s'ils ne sont pas de la même nature propre et identique, commune à l'un et à l'autre, révèlent néanmoins ici une similitude trajectorielle étroite et frappante entre le père fondateur et son fils aîné.

Mais, par-delà cette similitude dont la conscience de l'état de fait chez le sujet accentue de façon effective toute sa dynamique d'auto-identification telle qu'elle s'inspire des segments les plus significativement structurants de l'histoire sociale et du personnage du père, d'autres considérations et questionnements implicites se posent relativement à la vocation et au sens que peut revêtir une telle tendance du comportement de *risque* ou d'*accident*. En l'occurrence, s'agit-il d'un signe précurseur qui, en bon ou mauvais présage, constituerait déjà à cette étape de vie la claire préfiguration d'événements sociaux critiques et *imprévisibles* d'une plus grande envergure ?

Un tel questionnement, dans toute sa valeur opératoire d'une hypothèse fondamentale, constitue une importante piste de recherche empirique de portée multidisciplinaire, dont les résultats contribueraient à l'élucidation théorique de cette problématique intrigante des rapports *téléologiques* qui fusionneraient presque fatalement le sujet à son histoire, à son identité et à sa destinée sociale.

11.1.3.2 Sur le plan théorique

Même si l'on ne peut établir un quelconque lien de corrélation immédiate et tangible avec le vécu traumatique ultérieur de Samir, l'intérêt scientifique multidisciplinaire de toute hypothèse à postuler sur une telle attitude sociale qui se confond théoriquement avec un état de prédisposition, consisterait à envisager plus empiriquement l'exploration comparative des relations de causalité séquentielle et processuelle que de tels événements, aux premiers stades de la vie d'un sujet, peuvent entretenir, en tant que prémisses et présages possibles, avec un futur chaotique de sa destinée sociale.

À la lumière de leur mode de représentation chez Samir, tous ces événements et personnages divers, en tant que faits sociaux, ont manifestement joué un rôle majeur de fondation dans ce processus primaire d'élaboration sociale de son identité personnelle dont l'expérience même de sa naissance, en y sanctionnant sa capacité d'avènement par-delà l'épreuve critique de la vie et de la mort, semble déjà lui consacrer l'image et le profil caractéristique du véritable *survivant*.

11.1.4 Signifiante identitaire de l'*accident* en tant qu'*événement* et de l'*événement* en tant qu'*accident*

Cependant, quelles que puissent être les hypothèses qu'ils sont à même de suggérer, ces événements, tels que vécus et relatés dans le récit de Samir, suscitent ici quelques réflexions. En effet, ceux-ci à travers le sens qu'ils permettent à l'individu de conférer à son *moi* se définissent et s'imposent dans le champ de la structuration sociale et culturelle, comme facteurs essentiels, très souvent les plus décisifs de la formation de l'identité personnelle. Celle-ci, de notre point de vue, ne procède nullement de quelque principe unique et ponctuel d'instantanéité qui serait fondateur, une fois pour toutes, de l'état définitif d'un fait d'appartenance dont le destin se trouverait consacré par le simple acte d'avènement d'un individu dans un système familial, social, ethnique et culturel donné.

En tant que condition nécessaire mais non suffisante de sa formation au-delà de son avènement, cette identité personnelle apparaît plutôt comme la résultante ontologique qui découle de l'interaction et de la confrontation constante de deux processus fondamentaux, dont l'un, subjectif, et l'autre, objectif, s'imbriquent de façon indissoluble.

D'une part, il y a le projet social de l'identité avec ses attributs individuels, collectifs, sa dimension d'intersubjectivité et ses modèles d'enculturation ou de socialisation.

D'autre part, se situe toute la réalité objective d'ordre factuel, événementiel, relationnel, contextuel ou situationnel qui influence l'ensemble des péripéties *contingentes* ou *nécessaires* au travers desquelles s'opère, en définitive, la réalisation du projet identitaire.

Le résultat qui s'en élabore en tant qu'identité n'est jamais authentiquement tel qu'il était conçu dans son projet initial, originel. Ainsi, telle qu'elle se configure à la lumière des récits en vigueur, l'identité personnelle d'un individu en société semble, en toute hypothèse, s'inscrire beaucoup plus dans ce que l'ensemble de ces péripéties *contingentes* font de son projet que dans ce que celui-ci fait de ces dernières. Dans la trame énonciative du récit de Samir, l'identité se révèle, en effet, comme le résultat d'une série d'*accidents*, d'*incidents*, d'*événements imprévus* dont la subjectivation individuelle et collective permet d'en prodiguer le sens pour mieux les inscrire dans une interprétation culturelle et symbolique, dynamique et cohérente qui, à partir des repères normatifs en vigueur, puisse en assurer le processus de socialisation.

11.1.4.1 Champ de confrontations, de divergences et de convergences des théories de l'identité

Lorsqu'ils sont envisagés dans une perspective d'analyse plus globale, ces événements, à travers leur principe comme leur portée structurante, posent une problématique centrale d'ordre épistémologique dont l'interprétation du rôle et du statut à leur conférer dans sa formation sociale et culturelle, constitue la base de confrontation, de divergences et de convergences des théories de l'identité et de leurs approches multidisciplinaires, présentées ci-après.

11.1.4.2 Les conceptions prédéterministes d'expression essentialiste ou substantialiste

Telles que relatées dans le cadre théorique, ces conceptions objectivent l'identité comme une réalité déjà préconçue dans toute sa destinée historique à travers ses variations d'ordre biologique, social et culturel. Dans le registre d'un tel « programme », toute transformation décisive, induite en elle par la survenue d'événements majeurs, souvent imprévus, y est perçue comme une *fatalité* déjà inscrite dans la

gestation de la personnalité même de l'individu et de sa société. Ces conceptions d'essence théologique, dont elles tirent du reste leurs origines, prévalent en toute vigueur dans toutes les formes de croyances religieuses populaires, qu'elles soient polythéistes ou monothéistes.

11.1.4.3 Les conceptions déterministes d'ordre biologique ou sociobiologique

Ces conceptions théoriques aliènent et subordonnent à la causalité « incontournable » du « primat » génétique, non seulement toute identité individuelle ou collective possible mais aussi l'ensemble des motivations, tendances, conduites sociosymboliques et culturelles émanantes. Les prolongements de ces théories et leurs avatars idéologiques se retrouvent aussi dans la plupart des variantes disciplinaires de la psychologie, en l'occurrence la psychologie génétique, la psychiatrie d'obédience biotypologiste et organiciste, etc.

11.1.4.4 Le déterminisme sociologique

Mais en contrepoint de ces théories, se dressent à l'autre extrémité celles d'un déterminisme sociologique qui, dans la diversité de ses approches, résume l'identité individuelle ou collective en la rapportant essentiellement à l'expression radicale des conditions objectives de sa société pour peu qu'elle n'y soit perçue en tant qu'à la fois reflet et facteur idéologique d'ordre introjectif et projectif de ces « invariants » déterminants.

Cependant d'une tendance à l'autre de ces deux extrémités théoriques, déterministes, l'avènement de l'événement transformateur d'identité dans le sens de sa structuration ou de sa déstructuration y est appréhendé en tant que phénomène soit consubstantiellement endogène et inhérent aux tendances génétiques individuelles et à leurs épiphénomènes psychologiques, sociaux et culturels, soit socialement exogène comme facteur décisif de changement qui modèle à son image les différentes dispositions biologiques et subjectives de l'individu, c'est-à-dire la *conscience sociale* comme reflet de l'*être social*.

11.1.4.5 Les approches constructivistes

Concevant l'identité presque exclusivement comme un « construit » social, les approches constructivistes la réduisent alors à leur propre tendance anthropocentrique, donc sociocentrique qui élude ainsi les

dimensions d'une totalité qui n'est pas que sociale. En tant que tel, celui-ci, dans sa notion même, laisse paraître une prééminence de la volonté consciente et autocréatrice de l'identité au chevet de son élaboration et de son parachèvement tels qu'initialement projetés dans l'abstraction presque exclusive de toute force événementielle de *contingence accidentelle*.

La portée épistémologique particulière d'un tel paradoxe réside notamment dans sa capacité de suggérer une perspective anthropologique de l'identité et de la vie d'un individu.

Le sens anthropologique et sociologique latent de cet écart paradoxal illustrativement condensé par toute l'histoire de vie sociale de Samir mais aussi de ses deux frères jumeaux, concrétise et configure suffisamment, dans sa tension permanente, cette lutte perpétuelle qui oppose au principe subjectif de sa représentation et de sa quête identitaire en tant que projet, le principe objectif de la réalité de sa conjoncture événementielle en tant que force de *contingence* et d'*accidents*.

11.1.4.6 Les approches ethnosociologiques compréhensives de la différentialité identitaire et de l'intersubjectivité

C'est dans la perspective d'appréhension nécessaire d'un tel sens que, dès lors, la notion même de *processus*, dans toute sa pertinence théorique et empirique, se révèle plus appropriée à l'analyse compréhensive de ses expressions ethnobiographiques dans les récits présentés ici.

En effet, dans la mesure où la réalité objective empirique et concrète de cette notion incorpore toute la potentialité de la *contingence accidentelle*, elle n'éluide nullement, par ailleurs, le rôle de l'intersubjectivité, non seulement dans la représentation anticipatoire du projet mais surtout dans la réappropriation sociale, symbolique et culturelle de la transformation historique événementielle de l'identité qui demeure, dans son impact, un facteur essentiel aussi bien à la structuration qu'à la déstructuration du principe même de sa différentialité ontologique.

Car la société, dans les processus de laquelle cette identité s'élabore et évolue progressivement, porte de façon permanente en gestation les conditions historiques de sa propre survie comme de sa périlclitation, de sa dégénérescence et de sa tragédie possible par la guerre de génocide ethnique et par l'exil en tant que meurtre collectif prémédité d'une culture, l'assassinat de ses origines.

Cette conception anthropologique de la différentialité idiosyncrasique de l'identité et de ses divers niveaux subjectifs et objectifs de transformation, situant dans ces derniers la force et le rôle décisif de la *contingence accidentelle* de l'événement, transparait implicitement dans les théorisations ethnosociologiques du récit de vie. Daniel Bertaux (1997), outre de signifier la valeur du *processus social* en tant que mécanisme de structuration identitaire, signale notamment sa caractéristique de probabilité, non pas dans le sens de sa formalité quantitative d'ordre mathématique ou statistique mais plutôt dans son expression événementielle de l'imprévisibilité de la *contingence accidentelle*.

Laquelle justifie la mise en réserve implicite par l'auteur du caractère « construit » de l'identité dans la mesure où son mécanisme d'élaboration, de structuration en tant que « processus » s'avère réellement antinomique à l'idée latente d'une totalité planifiée et programmée qui subsiste encore dans les théories de la sociologie contemporaine.

Selon Bertaux :

Tout récit de vie apporte simultanément des éléments d'information et des indices concernant des phénomènes situés à des niveaux très divers : structuration initiale de la personnalité du sujet en *habitus*, apprentissages culturels et professionnels, transformations psychiques ultérieures, type habituel de conduite, historique des relations du sujet avec ses proches, les significant others de G.H. Mead (*expression que F. de Singly propose de traduire par « autrui significatifs »*), rapports sociaux « objectifs », ou mieux *objectivés* propres à tel ou tel monde social et y définissant des places (des positions, des statuts), des rôles, des normes et attentes de conduite, des jeux de rivalité, de concurrence, de conflit ouvert ou larvé, mécanismes sociaux, logiques sociales, processus récurrents, phénomènes culturels, sémantiques et symboliques.

Après avoir situé la portée métonymique du récit de vie, Bertaux montre en quoi les théories constructivistes ne prennent pas en compte l'importance de l'intersubjectivité. Il dit à ce sujet :

La plupart des théorisations sociologiques contemporaines se construisent autour d'une même distinction fondamentale entre système et acteur(s) (*Touraine, Crozier*), champ et habitus (*Bourdieu*) ou *structure vs agency* (*Giddens*). Notre expérience des récits de vie nous a conduit à la conclusion qu'à ces deux principaux niveaux, il conviendrait d'ajouter un niveau intermédiaire, celui des *relations intersubjectives fortes* (et en général durables) : celles qui s'établissent naturellement entre des personnes reliées entre elles par des relations de parenté, de conjugalité, voire de hiérarchie [...]

Cette importance de l'intersubjectivité dans le récit de vie révèle implicitement la réduction de la théorie du sujet dans les approches

constructivistes qui se limitent à la dualité de la structure et de la fonction. Bertaux analyse ces trois niveaux et situe le rôle prédominant de l'intersubjectivité en disant :

Cette classification en trois « niveaux » aide à situer les indices que contient un récit de vie. Tout ce qui modifie sensiblement l'un au moins de ces trois états constitue un événement et réciproquement, tout événement dans le parcours biographique modifie l'un au moins de ces trois états. Un processus proprement social a besoin pour s'accomplir de la mobilisation d'acteurs, et souvent aussi de celle de leurs relations intersubjectives. La transformation de soi n'est que rarement le résultat d'un processus purement subjectif [...] Quant aux processus qui transforment, peu à peu ou brutalement, telle ou telle relation intersubjective forte [...] ils impliquent à la fois les personnalités des sujets et, le plus souvent, le rapport social objectivé qui existe entre les places qu'ils occupent. (p. 86-88)

Cette réflexion sociologique éclaire suffisamment l'importance du rôle transformateur de l'événement dans les processus sociaux objectifs et les relations intersubjectives qui configurent l'identité et la différentialité. Mais cette différentialité et ses contextes sociaux, en tant qu'ils sont conceptuellement envisagés comme « construits » dans la sociologie contemporaine, se révèlent, sous ce rapport, effectivement contraires aux attributs de probabilité et de contingence événementielle qui constituent les principes et les mécanismes évolutifs mêmes de leurs processus objectifs et subjectifs.

Sans récuser la valeur et le rôle essentiel du « construit » dans la fondation et la genèse de la différentialité identitaire au travers des processus intersubjectifs et objectifs des contextes sociaux, nous nous gardons, cependant, de la réduire à un statut téléologique qui n'en fait pas autre chose que la finalité escomptée de l'intentionnalité initiale de son projet. Car, de même qu'on ne peut dire que l'identité est la *copie* conforme de ses aspirations fondatrices, pas plus on ne pourrait affirmer qu'elle n'est que le résultat passif de tous les événements qui lui sont advenus.

C'est surtout dans sa conception des *lignes de vie* que Bertaux explicite cette portée *subversive* de l'événement dans sa consistance diachronique objective. Dans ce travail de restitution objective du vécu réel des acteurs à travers leur histoire de vie sociale, ce réalisme sociologique qui intègre en même temps la valeur scientifique de la *vérité subjective*, à l'opposé de toute la tradition herméneutique textualiste du structuralisme, constitue, à l'instar d'autres courants de pensée similaires, la base théorique et empirique nécessaire à la fondation et au développement de la perspective pluridisciplinaire

globale d'une véritable anthropologie de l'expérience humaine. Ainsi, dit-il :

Il faut tout d'abord distinguer clairement l'histoire réelle d'une vie du récit qui en est fait dans des circonstances données.

Parce qu'un récit de vie raconte l'histoire d'une vie, il est structuré autour d'une succession temporelle d'événements et de situations qui en résultent ; cette suite en constitue en quelque sorte la colonne vertébrale. Il faut entendre ici le terme d'événement en un sens très large, qui inclut non seulement ce qui est arrivé ou advenu au sujet mais aussi ses propres actes, que pour ses proches prennent effectivement le statut d'événements. (p. 32-35)

Cette conception sociologique, à travers son ébauche théorique des *lignes de vie* et des phénomènes de *récapitulation* plus ou moins *atavique* du vécu expérientiel de l'enfance à l'âge adulte, restitue bien, dans sa portée historique, le rôle transformateur de l'événement *imprévu* qui, dans ses mouvements de ruptures et de continuités, imprime de toutes nouvelles tendances identitaires à une multitude d'individus dont la vie se trouve soudainement conjoncturée, en toute surprise, par une situation qui brise brutalement tout le rapport intime de leurs attentes avec la réalité.

Elle fournit, également dans ce sens, une claire intelligibilité de notre entendement des *fractures d'identité* telles que définies ici par la particularité des trajectoires événementielles qui n'ont cessé de façonner à leur manière, dans leur contingence dynamique, tous les reliefs accidentés du parcours de vie de Samir. La force d'impact de tels événements sur la représentation de soi constituerait, selon Léon et Rebecca Grinberg (1986), toute la base de l'expérience émotionnelle de l'identité :

Nous savons, disent-ils, que la capacité de l'individu de continuer à se sentir lui-même à travers la succession de changements forme la base de l'expérience émotionnelle de l'identité. Cela implique de maintenir la stabilité à travers les circonstances défavorables et toutes les transformations et changements de la vie. Mais quelle est la limite tolérable dans le changement sans que cela ne nuise de façon irréparable à l'identité ? Des événements qui impliquent des changements importants dans la vie d'un individu, comme la migration, peuvent se transformer en des facteurs qui menacent le sentiment d'identité. (p. 161)

Ces événements d'envergure mineure ou majeure tels qu'ils surviennent, s'inscrivent nécessairement dans des contextes et processus sociaux dont les transformations qu'ils induisent dans la vie des sujets finissent par revêtir un sens individuel et collectif leur permettant ainsi de définir une dynamique, non seulement d'adaptation critique et

autocritique de leur identité mais aussi de réappropriation sociale, culturelle et symbolique de l'expérience vécue.

Ainsi apparaît implicitement ou explicitement à travers ces réflexions toute la problématique des rapports qu'entretiennent deux grandes tendances dont les enjeux gravitent autour de la prééminence sociale ou de la primauté psychologique de l'identité, autrement dit, sa *sociogenèse* ou sa *psychogenèse*.

Pour nous, la question de l'identité, comme nous l'avons déjà montré dans plusieurs passages théoriques, est une question éminemment sociale avant que d'être psychologique en ceci que la sociogenèse de l'individu, en tant qu'être social, est la condition existentielle et phéno-ménologique nécessaire et préalable au principe même de sa psychogenèse.

En outre, contrairement à ses conceptions déterministes, l'identité individuelle ou collective, dans sa formation, sa genèse sociale, n'est pas le résultat d'un quelque programme préétabli. En fait, par-delà même le substrat physique d'ordre biologique dont la conformation spécifique est elle-même configurée par l'influence multiforme des variations sociales, c'est la société qui, en ultime instance, à travers ses structures d'enculturation, lui confère les conditions fondamentales de sa réalité identitaire et de son intelligence symbolique.

Dans une telle perspective, c'est dans la mouvance même de ces structures sociales, de leur dynamique relationnelle interactive que la genèse, la formation de l'identité en tant que *processus*, au-delà de la nécessité qui justifie son projet social et culturel initial, s'élabore ainsi en fonction, essentiellement, des forces de *contingence accidentelle* qui orientent ou désorientent, continuent ou discontinuent son évolution, son histoire.

Toute cette réflexion théorique a principalement pour but de situer la valeur sociologique et anthropologique de l'expérience humaine au travers des rapports d'incidence qu'entretiennent *identité* et *événement* dans la configuration mouvante des contextes et processus sociaux, permettant ainsi de mieux saisir, au-delà des changements de plus ou moins grande échelle qui en résultent, la portée d'envergure et le sens profond qu'ils revêtent dans la survenue éventuelle d'épreuves aussi catastrophiques que le génocide ethnique et l'exil.

En fait, à la lumière du principe qui établit que les expériences vécues dans l'enfance auraient tendance à se reproduire à la phase

adulte de l'individu, se profilent dès lors quelques questionnements implicitement suggérés par tout le débat qui précède. Entre autres, il s'agit de savoir :

- En quoi, en l'occurrence, les accidents, les incidents récurrents qui ont marqué la prime enfance de Samir, constituent-ils déjà, à cette étape de sa vie, les signes précurseurs, la préfiguration significative de son vécu ultérieur d'autres événements de nature plus dramatique et chaotique comme la guerre et l'exil ?

Si tel en est le cas, quelle portée symbolique sémantique d'ordre identitaire revêtent-ils en tant que *présage* dans le schème social, culturel et symbolique du sujet ?

C'est dans les représentations culturelles reliées à la socialité et au statut symbolique de tels événements, à travers le sens qu'elles confèrent aux tendances et conduites individuelles ou collectives, qu'il convient de remettre en perspective les réponses implicites ou explicites qui résident inductivement dans la trame discursive du récit de Samir.

Dans la culture traditionnelle bosno-musulmane, comme dans d'autres sociétés, les perceptions relatives à la vicissitude récurrente de tels *accidents* et *incidents* dans l'enfance d'un individu traduisent une conception qui envisage ces événements comme des éléments constitutifs de la trame progressive d'un *sort*, d'un *destin éventuel* qu'il serait appelé à vivre. Ceux-ci apparaîtraient dès lors comme des épreuves anticipées ayant pour effet de préparer et aguerrir l'individu dans la confrontation éventuelle de ce destin pour mieux y assurer ainsi sa propre survie.

Dans sa conception psychanalytique, cette tendance caractéristique de la personnalité d'un individu consistant à vivre de façon répétitive des *accidents*, des *incidents* de nature plus ou moins traumatique ainsi appelée *traumatophilie*, traduirait un lien d'attrait presque symbiotique qui s'établit entre un type donné de *personnalité* et un type donné d'*événements*.

L'expression d'une telle tendance dans la prime enfance de Samir est ici illustrée par ses propres termes :

Quand j'avais l'âge de 5 ans à 6 ans, s'il arrive qu'un garçon de 17 ans me frappait, par exemple, moi je prends la pierre et je lui casse la tête. Ses parents viennent le montrer à mon père. Mon père normalement me giflait, ou bien il prenait un morceau de bois et me frappait une à deux fois et je pleurais. Et il y a une cicatrice dans mon visage. Quand j'étais âgé de six ans j'avais peur des abeilles,

j'ai pris une fois un morceau de tissu pour frapper les abeilles. J'avais mis la chaise proche du mur. Quand j'ai frappé les abeilles, je suis tombé et mon menton a cogné la pointe de la chaise et j'ai eu une blessure profonde au menton qui s'est cicatrisée après 2 à 3 mois. (Récit de Samir, p. 4-5)

De tels accidents assez fréquents, du reste, dans les relations et jeux d'enfance de Samir, s'ajoutant à ceux déjà vécus que nous avons précédemment décrits, outre de refléter toute cette tendance émotionnelle téméraire du risque, semblent entretenir, de notre point de vue, un lien de pertinence très implicite avec toute la problématique de la *survivance* traumatique telle qu'elle se dégage du récit, comme trait caractéristique du profil prémigratoire, préexilaire du sujet dès cette période précoce de sa vie.

11.2 AVÈNEMENT ACCIDENTEL DE DEUX ÉVÉNEMENTS FONDATEURS DANS L'HISTOIRE ETHNOBIOGRAPHIQUE DE SAMIR : LEURS REPRÉSENTATIONS, INTERPRÉTATIONS ET INSCRIPTIONS DANS L'IMAGINAIRE COLLECTIF ET MYTHIQUE DES ARCHÉTYPES IDENTITAIRES DE LA CULTURE

En fait, l'analyse sociologique et anthropologique de la portée symbolique, sémantique d'un tel lien, suggère tout d'abord l'évocation de deux événements majeurs, très marquants de la vie de nouveau-né et de toute l'histoire personnelle de Samir.

Ceux-ci, de par leur nature et leur importance propre, participent effectivement d'une forte signifiante sociale et culturelle dans la fondation de l'identité du sujet sur le double plan, aussi bien des formes *contingentes* d'attribution rituelle de sa *nomination* que des circonstances réellement accidentelles et plus ou moins traumatiques d'une expérience initiatique dont l'envergure à la fois *mythique* et *mystique* a radicalement et précocement précipité son passage d'une étape et d'un statut donnés à d'autres plus complexes de son processus de socialisation primaire.

Ces deux événements s'enracinent communément, en ultime instance, dans l'imaginaire même des mythes fondateurs de la culture du sujet dont ils puisent toute la force des représentations individuelles et collectives qui imprègnent et structurent les processus symboliques nécessaires à leur propre sémantisation sociale.

De par l'inscription sociale que leur confèrent ces représentations et interprétations dans la culture bosniaque musulmane, ils exercent

un rôle de structuration et d'affiliation à travers la mise en scène respective de deux grands *archétypes* correspondants qui constituent, dans l'imaginaire collectif, des références identitaires et initiatiques d'une portée réellement fondatrice.

Le premier événement se rapporte au choix du prénom de Samir quelques jours avant son baptême, tandis que le second révèle son expérience *mystique* d'une circoncision *magique* et *spontanée*.

11.2.1 «Samir» ou la métaphore nominale d'un *mythe* de la survivance

Tel qu'il apparaît dans l'évocation et surtout l'interprétation qu'en fait le sujet, ce premier événement marquant de sa vie de nouveau-né, dans son occurrence sociale, configure culturellement, en effet, le modèle *mythique idéal*, le véritable *archétype* du *survivant*. La survie particulière de cet événement s'est d'abord opérée dans une circonstance exceptionnelle qui a virtuellement inspiré et motivé le choix décisif d'attribution du prénom *Samir* au sujet nouveau-né, quelques jours avant sa consécration rituelle, le jour de son baptême. Ce prénom, tel qu'il fut avéré, symbolise et constitue en soi une profonde métaphore que nous avons ici dite *nominale* de l'expérience de la *survivance* en ceci qu'à travers même son histoire sociale se révèlent une fois de plus, dans son principe d'omniprésence, toute la *contingence* mais surtout toute l'importance significativement rattachée à l'acte d'*association* et d'*homologation* d'une réalité virtuelle porteuse d'une *figure mythique* dont l'interprétation pertinente de sa représentativité culturelle fonde la justification même de sa décision collective.

Dans son interprétation intime du lien anthroponymique qui l'unit jusqu'à le confondre avec ce personnage *mythique*, ce dernier incarnerait, non seulement son véritable *alter ego*, son homonyme *contemporain*, mais aussi son *homologue ancestral*, donc, bref, un être *mythique* qui est à la fois *synchronique* et *diachronique*. Un être *diachronique* qui se serait « mué » et « réincarné » dans la *temporalité synchronique* de l'être *idiosyncrasique* du sujet pour fonder en lui le même *moi archaïque*, la même mémoire historique ancestrale. Un tel être a le statut métaphorique d'un père spirituel messenger et porteur mémoriel à la fois de toute une tragédie historique et de toute une épopée d'*héroïsme* qui déploie sa propre capacité de survivance, dans le sens *altounien* du terme, au-delà même des repères et des coordonnées temporo-spatiales de l'événement fatal qui, par la récurrence cyclique

des génocides et des exils, sanctionnerait *accidentellement* toute sa destinée ontologique.

Ainsi dans la trame narrative de son récit, le sujet nous relate toutes les circonstances factuelles de cet événement fondateur qui, en consacrant le choix de son prénom « Samir », permet dès lors de saisir et de s'élever à toute la transcendantalité de la dynamique identificatoire de son inscription *mythique* dans les représentations *archétypales* du véritable personnage *héroïque* de la survivance :

Je vais un tout petit peu retourner à mon enfance, dit-il. Quand je suis né en 1963, le 8 mars, ma mère est restée dans un hôpital pendant deux semaines. Elle a contacté la famille de mon père concernant le prénom à me donner. La famille s'est réunie après pour discuter de ça. Pendant les deux jours suivants, quatre tantes : trois tantes du côté de mon père et une tante du côté de ma mère, regardaient un film turc. Dans ce film turc c'était l'histoire d'un village qui a été entièrement massacré pendant la guerre. Dans ce village, il y avait un petit garçon qui était le huitième enfant d'une famille complète. Tous les autres membres de cette famille avec tous les habitants du village ont été massacrés. Lui seul est resté vivant. Et il s'appelait Samir. C'est comme ça qu'on m'a donné le prénom de ce petit garçon « Samir ».

Ma grand-mère était fâchée, car pourquoi on ne m'a pas donné le prénom de grand-père qui est mort ? Les parents ont consulté un imam pour ça à la mosquée et l'imam a dit que ce n'était pas bon de prendre le prénom d'une personne morte, c'est la coutume chez nous ; ils ont écrit mon prénom « Samir » à la mosquée et ils l'ont choisi pour moi définitivement [...] Ce sont les côtés de mon père et de ma mère qui choisissent le prénom de l'enfant, ils ne consultent pas les autres familles pour ça. Mais pour moi, mes tantes ont regardé le film turc et on m'a donné le prénom de Samir. Et pour la génération suivante de mes deux frères jumeaux, mon père et ma mère ont accepté les idées de ma tante qui connaissait bien le coran et ils ont donné les prénoms Alis et Amir [...] Dans les familles chez nous, pour chaque génération, on choisit des prénoms différents [...]. (Récit de Samir, p. 10-13).

De ce récit fragmentaire, plusieurs dimensions sociologiques et anthropologiques émergent. Elles renferment un potentiel interprétatif d'une portée théorique pertinente à l'approche compréhensive, non seulement des processus essentiels de la *sociogenèse* d'une identité primaire, mais aussi des formes de régulation collective mettant en valeur des modalités particulières d'enculturation et d'*ethnogenèse* de certaines variations contingentes exceptionnelles. Il s'agit, entre autres, de celles pouvant survenir et modifier subtilement les traditions séculaires d'attribution nominale en vigueur, révélant ainsi toute leur plasticité, leur capacité d'adaptation et d'intégration normative de la *nouveauté événementielle*.

Inductivement, ces dimensions sont repérables en fonction des différents niveaux de sens configurés par ce segment de récit. Elles montrent successivement dans la traduction respective de leur signification sociale et culturelle :

- l'importance de la place et du rôle de la famille élargie dans la prise de décision collective relative au choix du prénom de Samir ;
- la portée sociale et culturelle des formes traditionnelles de structuration communautaire représentée par une instance collective de concertation consensuelle dans le processus décisionnel ;
- la valeur statutaire de l'initiative collective des figures féminines collatérales et leur représentativité extensive de la double filiation familiale, patrilinéaire en majorité mais également matrilinéaire dans le choix initial du prénom ;
- le paradoxe du choix du prénom de Samir à partir de la rencontre *accidentelle*, la découverte *hasardeuse* de son origine, de sa source virtuelle qui reflète à la fois l'envergure *épique* et *mythique*, bref tout l'investissement culturel dont le personnage central est porteur dans ce film turc qui retrace, en fait, un événement historique vécu ;
- la récurrence et la réactualisation manifeste du phénomène de la *contingence*, cette fois caractérisée par le hasard, semble si tendanciellement omniprésente et précocement inscrite dans la vie de prime enfance du sujet qu'en regard de ses propres perceptions à travers les tranches précédentes de son récit, elle y revêt la valeur *prémonitoire* d'une prédisposition, de surcroît, confirmée par le nouveau sens que lui donne son prénom ;
- les processus de ritualisation et de légitimation sociale, culturelle et notamment religieuse qui s'y opèrent pour définitivement sanctifier par la force sacralisante de l'écriture coranique, l'acte sublime de la *transcription identitaire* qui, dans son rôle de confirmation et de réhabilitation, institue la validité symbolique de l'acception *mythique* sous-jacente de ce prénom dont la vicissitude accidentelle du choix le situait déjà en marge des normes traditionnelles lignagères du système ancestral de dénomination. Un tel acte de sanctification, concrétisé par la *transcription sacrée* de son prénom, le réintègre ultimement avec tout l'*archétype* de référence dont le sujet est porteur, dans

l'ordre collectif des représentations qui fondent la justification culturelle de la fusion symbolique et métaphorique désormais définitivement scellée entre le sujet et la figure *mythique* du *personnage héroïque* avéré par une *médiation virtuelle* ;

- la difficulté notoire, voire l'impossibilité principielle et coutumière, sanctionnée par l'autorité religieuse de l'imam, de transférer du monde des morts, les prénoms à prêter à l'identité des vivants, en l'occurrence celui du défunt grand-père, tel que souhaité par la grand-mère de Samir. Le dilemme qui en résultait confrontait deux tendances contradictoires de la portée d'une divergence intergénérationnelle. C'est le choix *arbitraire* et *accidentel* du prénom du sujet, par opposition à sa transmission consciente d'après la logique de lignage qui en ferait l'héritier homonymique du grand-père défunt, l'inscrivant ainsi comme une figure importante du tracé généalogique de la famille. Cette singularité caractéristique et distinctive du choix du prénom de Samir fut davantage accentuée par le conformisme explicite du recours collectif des parents aux préceptes religieux en vigueur dans la *dénomination* de ses deux frères jumeaux et qui traduit par ailleurs toute la flexibilité culturelle qui accompagne et intègre les variations sociales intergénérationnelles et la différenciation qu'elles produisent dans les formes d'attribution des prénoms.

Dans leur ensemble, ces différentes dimensions cristallisent les processus et modes particuliers socialement mis en scène dans une culture donnée, pour se réapproprier un *événement accidentel* qui, en l'occurrence ici, concerne le choix du prénom de Samir qui le plaçait déjà en dehors des traditions et du sillage des ordres généalogiques de la *filiation anthroponymique* qui espéraient incarner en lui l'homonyme vivant d'un de ses défunts aïeux.

Mais dans l'énonciation qu'en fait Samir, la dimension culturelle et religieuse apparaissant comme la plus anthropologiquement significative, qui incorpore et institue aussi bien la valeur symbolique d'ordre métaphorique que la *symbiose mythique* du sujet avec l'*archétype* du survivant, est bien celle qui ordonne la sacralité proscrivante de toute transgression possible de l'interdit fondateur. Il s'agit de l'ordre sacré qui bannit le transfert de toute identité *nominale* partant de l'univers des morts à celui des vivants et qui traduit, implicitement par cet interdit, toute l'angoisse collective rattachée au risque imminent que

toute descendance porteuse des mêmes *prénoms* que ses aïeux se trouve fatalement condamnée à revivre leur destin historique.

En effet, dans de nombreuses cultures et religions, il prévaut des tabous et interdits formels établis par la coutume consistant à ne jamais transmettre à un nouveau-né le prénom d'une autre personne, quel qu'en soit le lien de parenté ou de proximité, et dont la nature est jugée *mauvaise*, ou la vie négativement marquée par un destin fatal ou tragique, de peur que celui-ci ne se reproduise sur son porteur nouveau. C'est le cas du grand-père de Samir, un de ses ancêtres fondateurs de la famille Kúckovič à Prijedor dont il allait porter le prénom. Il situe, en bref, les circonstances tragiques de sa mort :

[...] Grand-père est mort après la Deuxième Guerre mondiale, précisément en 1947. Ma grand-mère m'a raconté les causes de sa mort. Il était riche et possédait beaucoup de terres, de boutiques, d'ateliers de couture, de restaurants. Un jour, en rentrant à la maison, quelqu'un l'a tué. On a retrouvé son corps dans une rue très tôt le matin après l'avoir cherché partout. Ma grand-mère connaît celui qui l'a tué mais jamais elle n'a dit son nom. L'assassin n'était pas membre de la famille, c'était un voisin. Grand-mère n'aimait jamais parler de ça à ses enfants. C'est un secret. L'assassin n'était pas musulman mais un serbe (« Pravslav » = Proslave = orthodoxe) qui l'a tué [...] C'était le soir dans une rue obscure que l'assassin l'a assommé par derrière avec une massue, à la tête. Mon père ne m'a jamais parlé de cette histoire [...]. (Récit de Samir, p. 36)

Tels pourraient certainement être les fondements historiques d'ordre expérientiel qui justifient, de ces traditions mystiques, la rigueur absolue de l'interdiction de porter le prénom d'un aïeul ou d'une quelconque autre personne décédée, non pas en raison du fait proprement dit de la mort en soi mais surtout de la nature fatale de son événement causal, pour éviter en définitive par l'on ne sait quel mécanisme ou effet de conjuration *exorcisante*, la manifestation d'un phénomène de *translation ontologique* du sort tragique de l'un dans la vie de l'autre.

11.2.1.1 Portée et signification anthropologique du phénomène de translation ontologique du prénom ou du nom dans les rapports généalogiques entre les aïeux morts et les descendants vivants à travers différentes sociétés et cultures

En dépit de la relégation d'ordre scientifique moderne dont elle est l'objet actuel et qui la réduit simplement à l'état d'obsolescence des formes de pensée superstitieuse, la portée et la pertinence anthropologique d'une telle croyance, du reste très répandue encore dans la plupart des cultures et religions contemporaines, résident essentiellement

dans l'étroitesse des liens significatifs qu'elle entretient avec toute la problématique théorique de la *construction* de l'*homme*, de l'*ontogenèse* et de la *phylogenèse* aussi bien dans les sciences de la nature que dans les sciences humaines et sociales. Elle entre manifestement en rapport, non seulement avec la notion sociologique et anthropologique de la *personne* (per/sonare: l'*inconnu* qui sonne à travers le masque), telle que nous l'avons développée dans notre cadre théorique d'après la perspective de Marcel Mauss (1969), mais aussi avec la théorie relative aux dynamiques *projectives* et surtout *introjectives*, celles des *imagos parentales*, des *archétypes culturels* ou de l'*inconscient collectif* chez Jung et Freud en psychanalyse, bref du phénomène de l'impression (le *copying* ou le *printing*) en psychologie, de la *phénoménologie* générale en philosophie, de la *mythologie* en histoire et littérature, etc.

Cette synthèse anthropologique globale trouve effectivement ses objets potentiels dans leurs diverses conceptions traditionnelles respectives de la notion de *personne* mais aussi dans la teneur à la fois *mythique* et *mystique* collectivement attribuée au pouvoir d'invocation de chaque *nom* ou *prénom* d'individu compris comme étant le porteur vivant de celui d'un ancêtre mort. Cette teneur y exprime toute la force incantatoire d'invocation *magico-religieuse* de la *parole* fondatrice, qui, par la puissance d'*échos* de l'acte même du *prononcé*, de l'*appellation* ou de l'*interpellation* d'un *prénom* ou d'un *nom*, serait capable de convoquer et de mobiliser l'irruption invasive et subversive des figures et des forces ancestrales, de leurs esprits d'outre-tombe pour venir décider de la scène sociale et événementielle du monde des vivants.

En explorant d'un tour d'horizon anthropologique les perspectives théoriques et empiriques qui ont envisagé la diversité des conceptions relatives à la notion de *persona*, en général, et au statut *mythique* et *mystique* de la force *magico-religieuse* attribuée au *nom* ou au *prénom* en particulier, dans différentes sociétés et cultures, Geneviève Vinsonneau (2000) révèle que :

Dans les pays de culture occidentale la plupart des langues parlées comportent le mot « personne », issu du latin *persona* qui signifie masque. Aujourd'hui, les différents sens attachés à la notion de personne dérivent de cette idée de masque : ils concernent à la fois l'apparence extérieure du personnage, le rôle joué et la valeur attachée au personnage mis en scène [...] Les études approfondies que G. Dieterlen et M. Griaule ont menées à partir de 1939 sur la personnalité chez les peuples soudanais (Bambara, Bozo et Dogon) illustrent bien l'idée que

dans certaines cultures, la notion de personne peut différer profondément de la notion occidentale. Ainsi, J. Stoetzel (1967) rapporte que la personne soudanaise comprend, selon la conceptualisation occidentale, des éléments spirituels, corporels et sociaux. Les éléments spirituels sont au nombre de trois : le *ni* (l'âme), le *dya* (le double) et le *tere* (la force vitale). Pour les Bambara, le *ni* et le *dya* sont des éléments spirituels en circulation permanente dans le groupe social. Ces éléments quittent le corps des défunts. Le *ni* est recueilli et conservé dans un autel individuel, le *dya* retourne au fleuve sous la garde du génie de l'eau, *faro*. Lors des naissances dans le groupe, le *ni* et le *dya* se réincarnent dans le nouveau-né (avec deux exceptions : dans le cas de certains décès anormaux, ils sont perdus ; s'il s'agit de naissances jumelles, le *faro* fait présent à la communauté de nouvelles âmes qu'il tient en réserve). Quant au *tere*, on peut le comprendre comme le caractère de l'individu, ou comme sa force vitale. Il se compose des *tere* des parents et de celui du défunt dont il a hérité le *ni* et le *dya*. Le corps, autre élément de la personne, n'est pas totalement indépendant des éléments spirituels. L'individu est intimement incorporé au groupe social qui est éternel et invariable. Il est donc bien plus que lui-même, puisque son *ni* et son *dya* sont indéfiniment réutilisables par la communauté. Le contenu de sa personnalité lui vient à la fois de ses géniteurs et de ses ancêtres [...]. (p. 97-102)

Pour ce qui est, à proprement parler, des conceptions culturelles particulièrement expressives de la portée *magico-religieuse* du *nom* ou du *prénom* dans certaines sociétés, l'auteure poursuit en rapportant que :

Chez les Canaques de Nouvelle-Calédonie, dit-elle, en langue houailou, *do kamo* (choisi comme titre du livre de M. Leenhardt, 1937) est «l'homme vrai», vraiment humain, le vivant qui s'oppose au *bao*, l'être qui n'a pas de corps. On devrait donc d'abord rechercher le *kamo* dans le corps. Or, J. Stoetzel (1967) rapporte que pour les Canaques le corps n'est précisément pas la personne : il est seulement ce qui la soutient. [...].

Si le *kamo* se définit par ses relations sociales, c'est d'une manière imprécise, et le sujet ne dispose pas même de la ressource de l'individualisation par le nom, celui-ci n'étant pas conçu pour individualiser un sujet, mais pour représenter les relations dans lesquelles il s'inscrit. Le prénom indique, par exemple, la position dans le groupe parental : *Poindi* le cadet, *Tiano* la fille aînée du Chef, *Hiké* la cadette. Aucun nom ne peut comprendre la totalité des relations qui définissent l'individu, c'est pourquoi ce dernier est désigné par plusieurs noms : nom du terroir, nom du groupe parental, nom ancestral... Il faudrait rassembler la totalité de ces noms pour définir l'identité d'un individu. Mais le rôle du nom, son usage, sont dérisoires... À l'école, un élève n'indique pas son nom. Il l'ignore ou il n'ose pas l'employer, parce qu'il redoute les effets d'une telle désignation de soi qui peut attirer des réactions de force divines et/ou maléfiques. Dans les légendes et le folklore, la plupart des héros n'ont pas de nom [...] Pour interpeller quelqu'un, on recourt donc à des descriptions, dans lesquelles l'intéressé doit se reconnaître. (p. 106-107)

L'histoire du prénom de Samir retrace toute une trame événementielle, une dynamique collective d'ordre symbolique de sa codification métaphorique et de son inscription sociale dans un modèle d'enculturation référentiellement porteur d'un *archétype*. Et les formes évoquées de ses processus de ritualisation et de légitimation religieuse s'y déroulent comme pour sceller, en définitive, la nécessaire *transfiguration fatale* de la valeur *mythique* du *personnage virtuel*, son destin déjà vécu en tant que *personnage ancien* dans le *personnage nouveau* du sujet.

En réalité, même si le sens anthroponymique du prénom *Samir*, d'un point de vue métaphorique, ne désigne pas, à proprement parler, la notion du *survivant*, néanmoins le *personnage historique*, au-delà de son *principe virtuel*, qui en a inspiré l'attribution, est devenu symboliquement son *totem*, son *mythe identitaire* propre.

Cependant, toute la portée *mythoanthropologique* de ce segment fécond de l'histoire ethnobiographique de Samir, plus précisément de l'avènement et de la genèse sociale et culturelle de son *prénom* telle que relatée, trouve, en fait, son expression *métaphysique irrationnelle* la plus achevée dans la survenue d'une réelle spontanéité *magique* et la trame *mystérieuse* du second événement fondateur qui consacre son expérience initiatique dans une forme exceptionnelle de circoncision.

11.2.2 Circoncision magique.

Manifestation surnaturelle d'un totem :

le *Melleči*, ange gardien de Samir et de sa lignée

En effet, l'événement qui consacre la circoncision précoce de Samir eut précisément lieu en 1966, c'est-à-dire trois ans après la célébration de sa naissance et de sa nomination par le baptême, selon les traditions rituelles de la culture musulmane de son groupe ethnique d'appartenance.

Cet événement, tel qu'il ressort de façon récurrente de la représentation du sujet, survient et se place en dehors de tout cadre social et culturel normatif du processus initiatique usuel de toute circoncision ordinaire. En tant que tel, sa survenue et son instantanéité *énigmatique*, en toute abstraction, se dégagent et dépassent toutes les lois « naturelles », sociales et culturelles familières qui participent des principales dimensions symboliquement constitutives du rituel collectif de la circoncision dont toute *essence mystique* possible ne peut y être accessible que pendant ou à la fin du processus initiatique.

Cette dimension exceptionnelle de la circoncision de Samir, en tant qu'anticipation, se situe manifestement, comme nous l'avons dit, au-delà de tout paramètre humain et collectif connu qui définit habituellement la socialité même de la procédure rituelle fondatrice de sa valeur symbolique d'acte initiatique.

Dans la continuité logique du premier événement relatif à l'histoire de son prénom, l'avènement de la circoncision de Samir s'inscrit en toute cohérence, non seulement dans la confirmation phénoménale du *personnage mythique* fondateur de son *archétype* de la *survivance*, mais surtout dans la révélation et la manifestation *surnaturelle* d'un *esprit totémique* d'émanation *extemporelle* qui serait venu accomplir en lui, en y précédant ainsi tout acte humain, l'opération physique initiatique de sa circoncision *magique*.

Mais le paradoxe saisissant qui fonde l'énigme d'un tel phénomène réside essentiellement dans l'écart, le vide *mystérieux* qui sépare de la tangibilité factuelle empiriquement constatable de l'opération physique d'une circoncision déjà avérée en tant que fait accompli, la nature abstraite et invisible de son *maître d'œuvre*.

C'est donc après la découverte familiale de l'*étrangeté* du fait accompli de l'*incident* d'une telle circoncision et qui réitère la prégnance du phénomène de l'*accident* dans la vie de Samir que la confrontation collective avec le *mystère* d'une telle vacuité révéla alors tout le processus de restitution culturelle de son véritable statut dans l'espace symbolique de sa représentativité *métaphysique* en tant qu'événement *magico-religieux* qui situe son sujet et soi-même hors du commun.

La représentation *sublime* et la justification religieuse de la réalité mais surtout de l'action *naturelle* d'une telle entité *surnaturelle* font état de l'antériorité de l'existence de ce genre de phénomène par rapport à cet événement dans le registre *mythique* des *inconscients collectifs* forgés par l'expérience et la mémoire dans l'histoire anthropologique de la culture du groupe ethnique d'appartenance.

La manifestation *surnaturelle* de cette entité est ainsi inscrite dans la traduction culturelle et symbolique de son phénomène de révélation annonciatrice d'un nouvel autre *archétype* qui, au-delà de la figure *mythique* de la *survivance*, fonde cette fois le retour irruptif et intempestif du « *Melleči* », l'*esprit* totémique *ange gardien* de Samir et de sa lignée.

Le sujet, à cette étape précise de sa vie, se trouve donc culturellement structuré, dans l'inconscient même de son *être archaïque*, par ces deux *esprits mythiques*, deux *archétypes* fondateurs de l'histoire sociosymbolique de son identité et de son processus collectif.

Dans la complémentarité synergique de leur sens respectif, si le premier a instauré et déposé en lui, à travers son prénom, l'identité et l'*instinct du survivant*, le second se révèle à lui, alors, comme l'*esprit surnaturel*, l'*ange gardien* dont la force protectrice, incarnée par l'acte initiatique de la circoncision de Samir, se porte ainsi manifestement garante de toute sa sécurité ontologique, surtout en regard du sens prémonitoire attribué à ses conduites tendancielles dans la forte récurrence de la contingence de l'*accident*.

Instinct héroïque de survie et *protection ontologique surnaturelle* sont les deux propriétés, les deux lois et antidotes majeurs constitutifs des véritables paradigmes subjectifs de référence du sentiment de soi, du sens vital d'adaptation critique et autocritique. Lesquels forgent toute la capacité de transcendance du sujet dans l'épreuve éventuelle de son vécu fatal du double périple objectif de l'expérience des camps de la mort et de l'exil, et subjectif des *fractures d'identité* et de la douleur émotionnelle du *deuil* nostalgique de sa culture.

C'est dans cette vertu, ce pouvoir de protection *magique* que réside toute la dimension *mythoanthropologique* de l'événement insolite de la circoncision de Samir et des représentations sociales, culturelles et religieuses qui l'envisagent dans une perspective très particulière dont il étaye les circonstances de son avènement et de sa force symbolique collective :

En 1966, je me rappelle bien de ça, c'était à l'âge de trois ans. Ma mère m'avait laissé dans un lit au salon. [...] Ma grand-mère était avec ma mère, elles buvaient du café. Et tout à coup, elles ont entendu un cri. Ma mère et ma grand-mère sont entrées brusquement dans le salon où on m'avait laissé et m'ont trouvé au lit. Elles ont trouvé que mon prépuce n'était plus ici, elles ont constaté que j'étais circoncis et elles ont étalé du linge blanc autour de moi et sur le lit. Il y avait un peu de sang qu'elles ont nettoyé. C'est un ange qui l'a coupé. Dans ma langue, l'ange qui m'a coupé le prépuce s'appelle « Melleçi ». L'imam est arrivé, a regardé et a appelé les autres et un vieil imam qui connaît ça, il a dit : « Ne touchez pas, c'est parce qu'il y a un bon ange dans cette maison et qui protège la maison, la famille et surtout ce petit garçon. C'est l'ange gardien de la maison ». L'imam a demandé aux gens de prier avec lui et après ça, ils ont fêté l'événement. (Récit de Samir, p. 10-67)

Cette tranche de récit dévoile toute l'envergure magico-religieuse de la circoncision de Samir et la nature *métaphysique* de son *ange gardien*, son entité protectrice.

11.2.2.1 Portée et signification anthropologique du rituel de la circoncision dans les récits d'érudition théologique et d'exégèse des anciens textes sacrés

Melleči, mot emprunté de son origine arabe *Mallaïca*, signifie *ange*. Son rapport mythique avec le rite initiatique de la circoncision dans la religion et la culture musulmanes trouve son historicité originelle dans l'acte institutionnel de la première fondation au cœur même des plus lointaines expériences d'exil et de dispersion du peuple juif, à une époque antéchrétienne et antéislamique, celle du patriarche Abraham (1700 av. J.-C.) telle que relatée par les récits d'érudition exégétique des anciens textes sacrés.

En effet, l'interprétation biblique du récit de la révélation du Dieu unique rapporte que vers le XIX^e siècle av. J.-C., le premier homme qui a cru en lui, Abraham, Ibrahim pour le Coran, reçut son message qui lui dit de quitter son pays et de partir pour celui qu'il lui donnera. Il alla au pays de *Canaan*, plus tardivement appelé *Terre d'Israël*. Pour le Coran, Ibrahim quitta plutôt Babylone pour la Syrie-Palestine. Pour sa foi et son obéissance à sa parole, Dieu fit un pacte d'alliance avec le patriarche et lui fit la promesse d'une descendance innombrable. Aujourd'hui, tous les juifs, chrétiens et musulmans se reconnaissent comme les descendants d'Abraham dont ils tiennent cette foi en un Dieu unique.

Mais l'épisode le plus célèbre de l'histoire d'Abraham est sans nul doute celui qui fut marqué par l'événement du *Sacrifice d'Isaac*. Sa femme Sara n'ayant pas eu d'enfant, le premier fils que le patriarche eut de sa servante Agar fut Ismaël. Cependant, Dieu donna enfin au vieux couple un fils qui fut appelé Isaac. Il soumit alors Abraham à l'épreuve et lui demanda de sacrifier en son honneur son fils Isaac. Mais Abraham n'hésita pas. C'est alors au moment d'exécuter son ordre que Dieu, par l'intermédiaire de l'ange Gabriel ou Djibril pour les musulmans, le retint et lui envoya un bélier à sacrifier à la place de son fils Isaac.

Après l'époque biblique, durant presque 2000 ans, le peuple juif vécut dispersé dans plusieurs pays avec la foi et l'espérance comme seule force de liens d'agrégation de ses différents fragments.

Ainsi, l'histoire du peuple hébreu commence véritablement avec Abraham lorsqu'il quitte Ur, en Chaldée, l'actuel Iraq, pour le pays de Canaan, Palestine d'aujourd'hui, que Dieu a promis à ses descendants. Pour sa foi et son obéissance Dieu crée une alliance avec lui dont l'ange Gabriel demeure le messager. Le rituel sacrificiel symboliquement fondateur d'une telle alliance fut avant tout la circoncision (*Berith mila*). Celle-ci, par ses vertus initiatiques et *magiques*, prodigua au patriarche, par l'intermédiaire de l'ange Gabriel, la protection de Dieu et l'aguerrissement de sa foi pour l'aider ainsi à grandir et à survivre aux épreuves les plus fatales de sa destinée spirituelle dont les plus tragiques, entre autres, furent le sacrifice de son fils Isaac, la perte de sa patrie par l'exil, la famine et l'esclavage de son peuple en Égypte pendant quatre siècles. Ce dernier fut sorti d'Égypte par le successeur de Jacob, Moïse, père fondateur des « Dix Commandements », de « l'Arche d'alliance ». Dans leur entière dévotion à celle-ci, les descendants d'Abraham survécurent, pendant quarante ans grâce à la protection de Dieu, à l'épreuve fatale de la traversée du désert qui les menait à la conquête de la terre promise, le pays de *Canaan*, cette fois sous l'égide de Josué, successeur de Moïse. De ces grandes ruptures historiques telles qu'enregistrées par les récits anciens, dont la vicissitude s'est précisée depuis l'avènement du chaos originel, l'exil d'Adam et Ève du jardin d'Eden et celui d'Abraham par lequel il renonça à l'idolâtrie pour parachever et couronner le monothéisme, Daniel Lindenberg (1987) souligne que :

Le judaïsme, on le dit souvent, est une religion du Livre. C'est même la religion du Livre par excellence puisqu'elle précède le christianisme et l'islam en leur fournissant le modèle d'une révélation consignée par écrit qu'ils reprennent telle quelle comme prologue à leur propre message (christianisme) ou qu'ils intègrent dans une chaîne de révélations dont ils estiment que la leur est l'aboutissement définitif (Islam).

La grande nouveauté n'est pas tant d'adopter la croyance en un Dieu Un – après tout il pouvait y avoir d'autres peuples qui l'avaient fait – que de concevoir la relation entre l'homme et la divinité comme un rapport non de soumission aveugle mais de partenaire à partenaire, un rapport d'Alliance. Il s'agit bel et bien d'un contrat : le signe en sera la circoncision des enfants mâles, et les obligations mutuelles sont pour Dieu de rendre Abraham père « d'une multitude de nations » et pour cette descendance de servir Dieu. La nature de ce service, ainsi que de la promesse qui a été faite à Abraham de la terre de Canaan (Palestine) où il est finalement arrivé au terme de ses pérégrinations, pour sa descendance jusqu'à perpétuité, sera précisée par la dernière rupture, sans doute la plus lourde de signification. (p. 72-73)

Une signification effectivement lourde d'histoire d'exils, de dispersions multiples et de génocides cycliques dont l'Holocauste nazie fut l'expression paroxystique.

Mais à travers ces récits anciens, on peut lire toute la densité métaphorique dont la profondeur mythique et la complexité symbolique des représentations culturelles religieuses de l'événement de la circoncision de Samir coïncident et *récapitulent* point par point, dans cette perspective, tous les éléments ethnologiques constitutifs de la double trame historique, *temporelle* et *extemporelle* de l'acte sacrificiel de sa fondation première en tant que « pacte d'alliance ». Cet acte de circoncision, tel que le révèle sa *sacralisation* première dans le judaïsme et l'expérience personnelle qu'en a faite Samir dans le contexte de sa culture et de sa religion musulmane, d'un point de vue interprétatif, mettent communément en scène des caractéristiques symboliques similaires. Ce sont en somme :

- la présence d'une *force divine* et de sa manifestation ;
- la médiation de cette *force* par un *ange*, *Melleči* ;
- la valeur *sacrificielle* de la perte, de l'ablation du prépuce par l'intermédiaire de l'*ange* ;
- la grâce d'une *protection divine* qui, par-delà soi-même, s'étend à la famille, à la lignée en récompense du sacrifice d'une partie de son corps ;
- la ritualisation, *a posteriori*, de la valeur initiatique d'un tel sacrifice dans le but de prodiguer, outre la sacralité de son sens *mystique* mais aussi le sentiment d'une identité religieuse, ethnique et culturelle plus enracinée ;
- et enfin, bref, la communauté d'expériences éventuelles de génocides, de dispersions et d'exils comme lieux de *fractures d'identité*, de *deuils différés*, mais aussi de mémoire d'écriture et de traditions orales qui, dans leur quintessence collective, se maintiennent pour assurer la transmission intergénérationnelle de la culture, de l'histoire et du savoir de la *survivance*.

11.2.2.2 Justification religieuse de l'expérience de la circoncision de Samir : sa valeur sacrificielle, son statut rituel et symbolique dans la culture à travers la problématique de la survivance

Mais au-delà de l'énonciation de ces similitudes, la circoncision de Samir, en tant que *prodige*, s'inscrit aussi en nette rupture avec les

normes coutumières, les traditions sociales et culturelles constitutives de l'ensemble du corpus rituel et symbolique qui, dans son état collectif, selon les règles d'initiation, de consécration et de passage en vigueur, conçoit, organise et accomplit d'habitude la cérémonie de sacralisation du *don sacrificiel* du prépuce. L'expérience de Samir s'y configure plutôt comme un événement *ex nihilo, a priori*, radicalement désencadré de tout ce qui, dans cet espace de ritualité symbolique collective, serait à même de prédire la spontanéité si soudaine et *paralogique* de son avènement. D'où tout l'effort collectif de son réencadrement religieux, de sa réintégration sociale et culturelle s'exerce pour à la fois exprimer et domestiquer, par la force de conjuration d'une célébration finale, toute la résonance symbolique de l'événement en tant que *prodrome*. Puisque justement d'un point de vue *téléonomique*, si l'attribution de la *protection divine* du sujet et de sa lignée familiale se justifie par toute la valeur du sacrifice accompli, c'est parce qu'elle consiste en tant que telle dans la *finalité* de la *survivance* dont l'épreuve fondatrice qui légitime en toute *immanence* la survenue éventuelle de l'événement historique fatalement porteur de la raison d'être d'une telle *grâce des cieux*.

Mais, par ailleurs, la description que Samir fait du déroulement normal du rituel de la circoncision, d'après les traditions et coutumes en vigueur dans sa société, renseigne, non seulement sur l'écart de rupture dans lequel se situe son expérience exceptionnelle de celle-ci mais également sur son importance première, en tant que donnée historique explicite de son transfert, de son emprunt culturel et des nouvelles transformations modernes qui participent de sa configuration actuelle. Il dit :

Première chose dans la culture bosniaque musulmane, c'est la circoncision. C'est une première chose. Avant l'arrivée des Turcs, la circoncision n'existait pas dans ma culture comme maintenant [...] (p. 13) Pour la circoncision, normalement c'est trois à cinq garçons à la fois. C'est fait en présence d'un médecin et en présence d'un imam. Selon l'imam, c'est bon pour l'hygiène. Et les parents ont toujours accepté ce rite qui dure depuis longtemps. On les regroupe tous quelque part et les parents amènent à manger. À la fin, après trois semaines, c'est la guérison et on fait la fête avec de la musique, une musique spéciale pour la circoncision. La femme ne passe jamais à l'excision. Il n'y a pas de rite pour elle sur ça. Pour les garçons, la prière se fait avant la circoncision. On rend visite aux jeunes circoncis et on leur donne des cadeaux comme du chocolat, des bonbons ou un peu d'argent. La personne qui fait la circoncision s'appelle « berbère » dans notre langue. Il n'est pas médecin. Avant d'agir, il explique l'importance de ce qu'il fait à toute la famille, il connaît le Coran et l'importance de la circoncision

dans la culture. *Le médecin est là en cas de complications.* (Récit de Samir, p. 67-68)

C'est par ce statut d'instance de « première chose » dans la culture bosniaque musulmane que le rite de la circoncision apparaît comme l'une des principales bases sociales de légitimation et de renforcement des liens communautaires d'un ensemble supraconfessionnel.

11.2.2.3 Importance initiatique du rite de la circoncision comme instance décisive de socialisation, d'enculturation dans les quatre grandes coutumes fondatrices d'une communauté familiale élargie : la zadruga

Dans ce sens, le rite de la circoncision constitue la principale instance de socialisation et d'enculturation dans certains systèmes de valeurs fondamentaux d'origine préislamique et préchrétienne qui, d'après Thierry Mudry (1999), au-delà des appartenances confessionnelles et ethniques, ont pour rôle transcendant de former et de maintenir une communauté solidaire tissée sur la base d'un pacte traditionnel qui fonde rituellement la permanence des liens unitaires de la *zadruga* selon les quatre grandes coutumes en vigueur que sont : le *pobratimstvo*, pour la fraternité ; le *posestrimstvo*, pour la sororité de sang ; le *kumstvo*, pour le parrainage ; le *komšiluk*, pour le bon voisinage. Chacune de ces coutumes constitue ainsi le principe rituel de base de ces différentes formes de sociabilité communautaire respective, qui régit à travers les cérémonies familiales, sociales, culturelles, notamment religieuses, le sentiment collectif d'appartenance à un même et unique ensemble. Le principal rôle sociosymbolique de ces différents principes d'enculturation traditionnelle dans le contexte des relations interethniques et interconfessionnelles est de promouvoir des formes efficaces de ritualisation des conflits.

Tels sont, à la lumière de leur importance métaphorique dans son récit, les deux moments-clés qui, à cette phase précoce de sa vie d'enfance, s'avèrent réellement les plus fondateurs du processus d'élaboration de l'identité de Samir, tant dans sa dimension personnelle que dans la dimension collective de son inscription sacrée dans le système même de son appartenance socioethnique et culturelle.

L'envergure *mythique* et la haute portée *magico-religieuse* qui radicalisent l'ancrage respectif de ces deux événements majeurs dans les représentations culturelles en vigueur, se complètent mutuellement en toute continuité pour confluer ensemble dans la formation du

personnage héroïque de la survivance doué de la protection d'un ange, l'ancêtre totémique.

Plus d'une fois, la récurrence du phénomène de la contingence s'est manifestée, sous plusieurs de ses formes, réitérant toutes, cependant, le même principe qui s'exprime tant dans la tendance comportementale dite *traumatophile*, dans l'événement hasardeux du choix de son prénom que dans l'avènement brutal et imprévisible de la circoncision de Samir. Il faut d'ailleurs dire de la modalité phénoménalement irruptive d'une telle circoncision, qu'elle remplit dès lors les conditions nécessaires et suffisantes de l'intrusion d'un événement potentiellement traumatique dont l'impact et les formes possibles de refoulement, à cet âge précis du sujet, demeurent cependant difficilement évaluables tant du point de vue de leurs manifestations immédiates que de leurs expressions tardives dans sa vie.

C'est par ailleurs, dans cette même perspective, qu'il nous paraît utile d'esquisser brièvement, dans leurs grandes lignes, les principales considérations médicales établies sur des phénomènes similaires à celui de la circoncision *spontanée* telle qu'elle est vécue dans l'expérience personnelle et sociale de Samir et de son groupe ethnique d'appartenance.

11.2.2.4 Bref aperçu des considérations médicales relatives aux phénomènes similaires à la circoncision spontanée

En effet, dans la prise en compte des considérations et des données scientifiques répertoriées au sujet des cas d'anomalies ou de pertes préputiales spontanées chez le nouveau-né comme le phénomène vécu par Samir à l'âge de trois ans, mais aussi de leurs schèmes diagnostiques et nosographiques, un bref examen différentiel de leurs manifestations respectives s'avère nécessaire.

Il s'agit notamment des formes médicalement connues de ces anomalies dont le cas de Samir pourrait probablement constituer une des variantes cliniques discrètes selon les symptômes typiques ou atypiques qui s'y manifestent.

Une telle démarche a pour objet, non pas de s'inscrire dans la finalité heuristique d'une quelque *véracité scientifique* du phénomène vécu et rapporté par Samir et les siens mais plutôt de montrer en quoi la survenue d'un événement de ce genre dans un contexte social et culturel précis, en dépit de la certitude avérée des connaissances médicales publiquement disponibles l'expliquant à partir d'une anomalie

anatomique ou physiologique, se trouve traditionnellement incorporée dans des représentations et interprétations collectives qui lui confèrent un statut symbolique, un sens qualitativement différent, voire diamétralement opposé à ses définitions modernes.

En fait, à la lumière des données médicales recueillies consécutivement aux discussions menées avec des professionnels de la santé, à ce sujet, aucune description étiologique ou symptomatique ne semble, à notre connaissance, correspondre à l'expérience de la perte prépuce de Samir telle qu'il l'a rapportée.

Celle-ci s'avère effectivement différente des formes décrites ci-dessous.

LE DÉCALOTTAGE

D'après les conseils d'hygiène et les indications médicales destinés aux parents de nourrissons, notamment aux mères, il s'agit d'une action progressive à poser avec précaution et qui consiste à découvrir l'extrémité de la verge en repoussant le prépuce qui recouvre le gland pour effectuer des soins d'hygiène. Et dans ce sens, les recommandations en vigueur indiquent que dans tous les cas, il ne faut jamais décalotter un nouveau-né. Cela risque d'entraîner une déchirure de l'orifice prépuce et de constituer un phimosis cicatriciel. Il est conseillé de laisser faire la nature. Il ne faut pas le forcer car le décalottage est plus facile durant la deuxième année, mais parfois, il faut attendre jusqu'à l'âge de quatre ans. Au-delà de cet âge, il est nécessaire de consulter son médecin. Toute action brusque et intempestive de décalottage provoquerait des lésions cicatricielles qui ne permettent pas d'obtenir le résultat escompté. Ce geste progressif n'a rien de commun avec la circoncision qui consiste à l'exérèse complète du prépuce. C'est tous les jours, lors du bain de l'enfant, qu'il faut tenter de découvrir sans forcer. Ce geste quotidien permet de libérer progressivement les adhérences résiduelles et d'obtenir un décalottage complet du gland. Les difficultés techniques et le caractère progressif de cette action ne permettent pas d'en conclure l'hypothèse d'un décalottage spontané chez Samir.

LE PHIMOSIS

Il constitue, à l'opposé de la circoncision, un rétrécissement de l'orifice du prépuce qui a pour effet la difficulté de retrousser ou de rétracter le prépuce en dessous du gland. Il s'agit d'un phénomène normal chez

le nouveau-né mais qui disparaît spontanément vers l'âge de trois ou quatre ans. Lorsqu'il persiste, l'intervention d'un médecin pourrait aider à en libérer les adhérences prépucales. Certaines affections dermatologiques comme le *lichen scléreux* peuvent le compliquer. La circoncision ou la plastie du prépuce constitue le traitement du phimosis.

LE PARAPHIMOSIS

C'est une enflure du prépuce due à un œdème empêchant son recalottage sur le gland. Cet œdème qui étouffe le gland a tendance à s'hypertrophier tant que le prépuce n'est pas replacé à sa position normale. Il ne peut se confondre avec une circoncision, de surcroît similaire à celle de Samir dont le récit relate bel et bien le constat d'un saignement consécutif à la perte instantanée du prépuce.

En bref, toute considération faite de toutes ces descriptions, il apparaît que le phénomène décrit par Samir ne semble nullement correspondre aux formes médicales avérées où il se différencie par ailleurs d'affections ou d'anomalies physiques ou fonctionnelles telles que :

- la balanite qui est une inflammation du gland,
- la brièveté du frein du prépuce,
- les adhérences prépucales, etc.

En dépit de l'existence d'une explication médicale plausible que nous n'excluons guère ici comme possibilité, il convient de réitérer que c'est beaucoup plus dans l'approche sociologique et anthropologique compréhensive des représentations et interprétations attribuées par les sujets à un tel phénomène dans leur histoire de vie sociale, que s'inscrit notre analyse qualitative des récits et qui valorise leur *vérité* subjective sans abstraction aucune du principe objectif de leur réalité. Et ceci, en lieu et place de toute démarche positiviste de la *preuve hypothético-déductive* de leur *véracité scientifique*.

Chapitre 12

Trajectoire de socialisation et d'enculturation traditionnelle : contexte sociofamilial et ethnoculturel d'appropriation symbolique des modèles fondateurs de l'identité

Bien que l'enculturation et la socialisation soient deux phénomènes dialectiquement constitutifs du même processus global qui compose toute l'histoire identitaire, le parcours de vie d'un individu, la distinction qui est faite ici n'a de valeur autre que celle théorique et analytique permettant de référer la première à la dynamique prédominante de son imprégnation dans le système de société traditionnelle et la seconde à celle de la société moderne.

Et, ceci sans abstraction aucune du principe déjà énoncé selon lequel toute enculturation présuppose en soi l'existence d'un lien social fondateur qui constitue à la fois la base systémique et l'*infrastructure symbolique* même du groupe dans la dynamique relationnelle et phénoménologique de ses projets identitaires d'ordre individuel ou collectif.

C'est précisément à partir d'une telle dynamique sociosymbolique d'incorporation mutuelle et simultanée de ces deux phénomènes dans le sujet que le mécanisme de *stimuli-réponse*, d'*introjection*, *projection* des figures et objets identificatoires qui structure leur rapport phénoménologique se confond, dès sa fondation, avec la mise en

scène du lien social. Ce lien médiatise alors, selon l'étendue et l'intensité de l'interaction relationnelle, toute la diversité et la multiplicité disponible des contenus représentationnels, sémantiques, psycho-affectifs, éducatifs, normatifs et rituels communément constitutifs de son appartenance religieuse, ethnique et culturelle.

Dans la mesure où elle permet de mieux appréhender et comprendre les manifestations particulières des *fractures d'identité* et du *deuil culturel* chez le sujet et leur portée collective du point de vue ethno-anthropologique et sociologique, l'analyse ethnobiographique de cette trajectoire dite ici *traditionnelle* se justifie alors de toute sa pertinence dans la mise en valeur théorique des données empiriques relatives à ces dimensions précises.

En fait, dans l'histoire ethnobiographique des frères Kúckovič en général mais de Samir en particulier, cette trajectoire traditionnelle de socialisation-enculturation qui précède chronologiquement celle que nous avons dite ici officielle, institutionnelle, moderne, est thématifiée par plusieurs niveaux initiatiques d'intégration. Ceux-ci sont ici envisagés sous le rapport de leur portée véritable dans la constitution du sens de l'appartenance, de l'identité individuelle et collective mais notamment des modalités expérientielles de sa dislocation à travers les épreuves éventuelles de ses *fractures* et de l'affliction douloureuse du *deuil* des pertes et séparations affectives et sociosymboliques subies de la guerre de génocide et de l'exil.

Cette trajectoire traditionnelle d'enculturation endogène qui participe plus décisivement de la structuration et de la codification spécifique de l'identité du sujet est régie par un processus fondamental de transmission des normes et valeurs collectives véhiculées à travers les figures-clés détentrices et dépositaires garantes des traditions orales multiséculaires dans la famille, la parenté, l'ethnie et la religion d'appartenance.

12.1 L'INSTANCE TRADITIONNELLE INITIATIQUE DE L'ÉDUCATION CORANIQUE ET L'EXPÉRIENCE MYSTIQUE DU *MELLEČI*

Ce processus, tel qu'il s'opère à travers l'histoire de vie de Samir, est sanctionné par son inscription initiatique dans l'ordre collectif qui complète et sanctifie l'incorporation sociale et culturelle de son identité dans la religion de son groupe d'appartenance dont l'instance traditionnelle privilégiée à cette fin demeure l'école coranique. Cette dimension anthropologiquement structurante et symboligène de la

religion en tant que matrice collective, transcendante et génératrice de mythes identitaires fondateurs, dans les sociétés et cultures en général mais en particulier celles dites traditionnelles, se trouve nettement signifiée dans l'analyse de Paul Blanquart (1987) qui précise que :

Dans les sociétés traditionnelles telles que nous les décrivent les ethnologues, l'individu n'existait pas (chacun s'identifiait au rôle que le groupe lui attribuait au sein de son ordre) et les différentes activités constitutives de la vie sociale étaient encastrées les unes dans les autres. Cette étonnante expérience d'intégration et de cohérence était due au primat du symbolique dont la fonction est de faire communiquer entre elles les différentes instances de l'existence que nous avons pris l'habitude de distinguer, voire de séparer (le culturel, le politique, l'économique, etc.). Or, par l'intermédiaire du mythe fondateur qu'il répercute à tous les échelons et dans tous les domaines de la vie du groupe, le symbolique est lié au religieux. En instituant le groupe sur un principe qui lui échappe (l'ancêtre mythique par exemple), en enveloppant l'ensemble de ses activités tout en pénétrant chacune d'elles de l'intérieur, la religion lui assurait une identité stable. Une société (ou civilisation) était alors définie par une religion, fondement à la fois de sa cohésion interne et de sa distinction d'avec les autres. (p. 13-14)

C'est dans cette perspective de fondation encore en vigueur dans les formes d'enculturation prédominantes des sociétés dites traditionnelles que s'inscrit l'éducation coranique qui enracine ainsi de toute la force de sa sacralité la conscience identitaire de Samir et la justification religieuse même de son appartenance ethnique.

Dans la même continuité de sens que sa double expérience de nomination et de circoncision, cette éducation religieuse voue désormais le sujet à une connaissance précoce plus appropriée des vertus théologiques et des valeurs spirituelles fondamentales de sa propre culture et de celle des autres.

Ce riche épisode d'apprentissage religieux tel que relaté dans le récit de Samir met parallèlement en relief, d'une part l'importance et la cohérence symbolique des différentes séquences rituelles de son déroulement à travers la maîtrise du Coran, des cinq prières quotidiennes et du Ramadan, d'autre part la présence tout aussi décisive des figures parentales garantes des traditions orales, de la transmission intergénérationnelle de la culture, de l'identité bosniaque musulmane et de la mémoire collective des vicissitudes généalogiques ascendantes de sa famille et de sa parenté dont il est, en tant que fils aîné, l'un des sujets tributaires les plus privilégiés.

Samir décrit ainsi cette initiation religieuse comme le prolongement, l'implication logique de son expérience *mystique* du *Melleči* :

Après. Normalement j'ai commencé à aller à la mosquée à 6 ans. Pour la première fois, j'ai rencontré l'imam pour apprendre l'Islam : comment prier, comment utiliser les mains, quelle jambe est responsable, la droite ou la gauche, quand on entre dans la mosquée. La première jambe à entrer dans la mosquée, c'est la jambe droite jamais la gauche. Quand on commence à s'habiller, c'est par la droite pas la gauche. La gauche tu oublies. Euh!, c'est normal, j'ai pratiqué les premières phrases du Coran. L'imam écrivait pour nous. Il y avait trois groupes différents. Le premier groupe commence la lecture, le groupe au milieu la finit et le troisième groupe apprend l'écriture du Coran. Normalement, dans mon pays, je traduis le Coran dans ma langue pour mieux le comprendre. Quand on ouvre le livre du Coran, ce n'est pas comme les autres livres. On ouvre le Coran de la droite vers la gauche et même chose pour l'arabe qui s'écrit de la droite vers la gauche. À droite, il y avait le Coran original et, à gauche, il y avait le Coran traduit en langue bosniaque. Qui traduit? C'est un imam qui traduit. Lui! Il connaît la prononciation du Coran, comment l'étudier. Notre imam à nous a étudié à l'Université. Il me disait : « garçon! Première chose : il faut t'habiller proprement, te laver d'abord, tu fais tes ablutions (la main, la tête et tout) et tu prends le Coran, tu l'ouvres pour prier ». Dans ma langue celui qui appelle pour la prière s'appelle « myedinne » qui connaît le Coran comme sa poche.

À part ça, les personnes qui m'ont raconté sont ma grand-mère paternelle et mon grand-père maternel. Ils étaient très religieux et savaient comment lire le Coran. Ma grand-mère avait une sœur qui connaissait très bien le Coran. L'imam surtout me formait dans l'étude du Coran et de la religion musulmane à la mosquée et non à l'école [...] Mes parents m'ont expliqué toute la coutume. Ils m'ont donné le choix après m'avoir expliqué pendant des années la religion musulmane. Et à la maison, je pratiquais avec grand-mère de temps en temps. Pourquoi? Parce que j'étais occupé tout le temps. Quand arrive le Ramadan qui dure 30 jours et que je restais 8 à 9 heures sans manger pendant cette période, on ne consomme pas d'huile, jamais d'alcool, juste la bonne nourriture. C'est ma mère qui préparait très tôt le matin, à 5 heures du matin. Après avoir mangé à 6 heures du matin, on va prier à la mosquée. Après 30 jours (1 mois), arrive la fête et on fabrique toutes sortes de mets et de cadeaux. (Récit de Samir, p. 11-12)

Toute cette ferveur spirituelle qui marque l'initiation et la connaissance des dogmes et pratiques fondamentaux de la religion du sujet s'enracine dans des traditions historiques d'une culture pieuse des Bosniaques musulmans qui était et reste encore dotée de ses institutions éducatives et initiatiques garantes de la socialisation et de l'enculturation de ses membres, au-delà même des cadres formels et des niveaux strictement rationnels de leurs processus.

12.2 LES ARRIÈRE-PLANS HISTORIQUES DES TRADITIONS RELIGIEUSES DE LA CULTURE BOSNIAQUE MUSULMANE

Thierry Mudry (1999) situe ainsi les arrière-plans historiques de ces traditions religieuses de la culture bosniaque musulmane :

La culture pieuse des Bosniaques musulmans, dit-il, avait pour cadre le *tekke*, le couvent derviche, bien plus que la mosquée et l'école religieuse, *mekteb* ou *medrese*. Depuis Ibn al-Arabi, un maître jouissant d'une forte audience en Bosnie-Herzégovine, l'ésotérisme musulman, le soufisme, ne se voyait-il pas couramment qualifié de « noyau » de l'Islam ? Cette culture s'ordonnait autour d'une quête de l'Unité (*tawīd*) passant par l'extinction (*fanā*), par l'anéantissement (*mahū*) de l'Ego. Elle s'exprimait à travers les rites auxquels se livraient les derviches – le *zīkr*, l'invocation du nom de Dieu, et le *samā*, la danse extatique imitant la ronde des planètes qui, le plus souvent, l'accompagnent – et à travers les traités mystiques retraçant l'expérience de l'Unité vécue. (p. 322)

Telle qu'envisagée sous le rapport des chocs et ruptures, des continuités, emprunts et conversions multiples résultant de l'expérience coloniale turque de son pays, la représentation particulière des origines et composantes historiques, géographiques et sociétales de sa culture, au regard des variations interprétatives et contextuelles qui atténuent et réadaptent certains interdits religieux en fonction des traditions qui leur sont préexistantes, pose toute une problématique ethnologique de différenciation et de réappropriation d'une identité musulmane européenne distincte de celle arabe.

12.3 LA REPRÉSENTATION DE L'IDENTITÉ ET DE L'APPARTENANCE RELIGIEUSE DE SAMIR : FORMES DE TRANSMISSION, STATUT DE LA FEMME ET EXOGAMIE MULTIETHNIQUE

En expliquant cette distinction, Samir réitère une fois de plus la portée structurante du rôle de l'imam, des parents, notamment les grands-parents, dans la transmission sociofamiliale des fondements religieux et moraux de l'identité culturelle :

Pour la religion, je dis que je suis Musulman : Musulman européen pas arabe. Ma culture musulmane est arrivée des Turcs qui me l'ont donnée.

Je vais expliquer en retournant à quelques siècles en arrière. Quand les Turcs sont arrivés chez nous, ils ont donné la culture musulmane. Et après chaque génération, il était devenu normal de garder cette culture musulmane. Pour les musulmans, c'est interdit de manger le porc. Jamais il ne faut manger ça. Jamais dans ma famille. Je ne sais pas pour d'autres familles. Euh ! C'est normal ! Nous rencontrons beaucoup l'imam qui a étudié à la faculté et tout et qui a beaucoup de scolarité et possède beaucoup de connaissances. Il nous explique bien des choses dans le Coran. Quand il arrive quelque chose dans la famille ou le quartier, tout le monde va le consulter ensemble ou famille par famille ou individu par individu. Et lui aussi va dans chaque famille et rencontre les personnes dans le quartier où il est responsable. Donc, c'est comme ça que nous posons des questions sur la culture, la religion, la morale, etc. Et il nous donne les bonnes réponses. Pour la politique, non ! (Récit de Samir, p. 11-14)

Cette différenciation s'étend par ailleurs jusqu'à la spécification des changements sociologiques et culturels modernes intervenus dans l'attitude vestimentaire de la femme bosniaque musulmane par rapport à la religion en général mais en particulier l'Islam dont toute expression publique était prohibée par la révolution titiste et la force répressive de son athéisme d'État qui en transformèrent les traditions préexistantes :

La Musulmane, la femme, dit Samir, normalement quand elle va à la mosquée, elle porte le foulard. À sa sortie de la mosquée, elle enlève le foulard. Elle portait aussi le voile. Mais maintenant jamais. C'est le président Tito qui, après la révolution, a interdit le port du voile par les femmes. Ma mère ne portait jamais de jupe courte mais des robes longues. (Récit de Samir, p. 15)

Mais dans cette trajectoire globale d'enculturation traditionnelle, cette forme de différenciation identitaire ne consiste nullement dans l'affirmation exclusive de ruptures historiques et de spécificités sociétales, ethniques, culturelles ou religieuses. Elle s'inscrit également dans la reconnaissance intergénérationnelle de l'historicité des liens intersociétaux, interethniques, interculturels et interreligieux qui repose sur la conscience éthique individuelle et collective d'une diversité au principe consubstantiel et endogène à la fondation même des origines. Ce principe de diversité est multiethnique. Il préside à toute l'exogamie du groupe bosniaque musulman dont les longues traditions d'alliances mixtes, telles que relatées dans le cadre théorique, constituent l'un des facteurs essentiels d'hétérogénéité de la structure démographique multiethnique de la société globale.

Cependant, par-delà cette tendance exogamique caractéristique et ses implications socioethniques et démographiques. Cette conscience collective de la diversité interne et externe dont le principe éthique et la réalité sociosymbolique ou religieuse participent de la structure fondamentale même de la famille et du groupe d'appartenance constitue l'une des valeurs et normes de conduite essentielle qui, en tant que tradition, se justifie pleinement de sa transmission dans cette trajectoire précise d'enculturation.

Et dans la mesure où toute identité individuelle ou collective repose sur le double principe de sa diversité interne et externe, elle s'élabore toujours alors dans des rapports de voisinage que lui fournissent les repères et les conditions hétérogènes nécessaires au renouvellement de son système d'alliance et de parenté, voire à sa propre autodéfinition.

12.4 LA COMPOSITION MULTIETHNIQUE ET MULTICONFESSIONNELLE DE LA FAMILLE KÚCKOVIČ : LES TRADITIONS D'ALLIANCE MIXTE ET DE BON VOISINAGE ENTRE CROATES CATHOLIQUES ET BOSNIAQUES MUSULMANS ET LES REPRÉSENTATIONS DES SERBES ORTHODOXES CHEZ SAMIR

C'est dans ce sens de l'unité de la différence que Samir révèle la composition multiethnique de sa propre famille à travers toute la cohésion sociale et culturelle des rapports de proximité interreligieuse et d'alliance matrimoniale qui prévalent de façon générale entre Musulmans et Croates mais aussi les préceptes et codes éducatifs familiaux qui, outre de prévenir toute péjoration possible des uns par les autres, consistent essentiellement à en préserver et valoriser les relations de bon voisinage :

Chaque coutume, dit-il, est différente, comme chaque religion. Dans ma famille, il y a des catholiques. Par tradition, normalement un musulman se marie avec une musulmane d'après l'imam. Mais mon oncle, Souleymane s'est marié avec Ivanka, elle est catholique ; c'est un nom de femme, c'est ma tante. Autre chose, mon oncle Yusuf s'est marié avec Yierka qui est, elle aussi d'origine croate, catholique et ils ont des enfants.

C'est normal ; catholiques et musulmans sont socialement très proches en Bosnie. Pour la religion, mon père et ma mère, première chose qu'ils m'ont donnée concernant la religion vient de ce que l'imam a l'habitude de dire : « Quand tu marches dans une rue, est-ce que tu peux connaître de quelle religion sont les gens que tu rencontres ? » Jamais ! Pourquoi ? Parce que sur le front des gens ce n'est pas écrit « catholique », « proslave », etc.

Pour l'éducation des enfants, il y avait beaucoup de garderies dans la ville, mais elles étaient très chères. Mon père préférait laisser les enfants à la maison, moi et mes frères. Ma grand-mère paternelle et ma grand-mère maternelle m'ont donné la culture [...]. (Récit de Samir, p. 15)

À la lumière de cette tranche de récit, se configure entre autres toute la dynamique relationnelle d'altérité endogène et exogène qui génère les processus d'autodéfinition, d'auto-identification d'un sujet ou d'un groupe par rapport à d'autres. Dans une telle dynamique, l'identité apparaît comme le produit de la double présence interne et externe, endogroupale et exogroupale de la diversité qui constitue la condition *sine qua non* de son existence sociale et culturelle. En effet, de même qu'il n'est de culture possible sans les synthèses et vicissitudes historiques d'autres cultures différentes, de même toute identité ne peut s'y élaborer sans la condition même de la diversité essentielle de ses parties constitutives.

12.5 LA FORMATION DE L'IDENTITÉ DANS L'ALTÉRITÉ INTERETHNIQUE ET LE RÔLE-CLÉ DES FIGURES PARENTALES DE L'AUTORITÉ DANS LA TRANSMISSION DE LA MÉMOIRE ET DE L'HISTOIRE INTERGÉNÉRATIONNELLE DES TRADITIONS ORALES DE LA CULTURE

La transmission d'une telle culture incorpore dans toutes ses modalités concrètes et abstraites le principe d'une mémoire transgénérationnelle régie par la durée diachronique du temps historico-biographique où le processus de *sédimentation* sociale de l'expérience individuelle ou collective des faits et événements vécus transforme et codifie leur potentialité sémantique pour mieux en consacrer la force d'expression symbolique et culturelle dans les formes privilégiées de diffusion et de déposition propres aux traditions orales.

Tels sont donc les voies et lieux d'appropriation individuelle ou collective de ces traditions où la récurrence cyclique de la mémoire intergénérationnelle réactualisée, par le biais des figures parentales-clés, garantes de sa transmission, la fonction vectorielle, ontologiquement structurante de la parole fondatrice dont la sagesse séculaire de la pensée, sa force d'expression symbolique et métaphorique, incluant ses tabous et interdits, constitue sans nul doute la quintessence orale de toute culture et la matrice sémantique nourricière du lien social à partir duquel s'opère toute l'ethnogenèse de l'identité. Le corpus culturel de ces tabous et interdits constitue par ailleurs la base sociale même des formes symboliques et des pratiques collectives de ritualisation des conflits dans les rapports de voisinage interethnique.

Dans le contexte externe du rapport avec le voisinage et de la présence d'une diversité multiethnique intrafamiliale, l'identité du sujet est forgée par une pluralité d'appartenances et de références interculturelles endogènes et exogènes dont l'hétérogénéité, en dépit des facteurs d'uniformisation ou d'homogénéisation tendancielle du groupe, y demeure néanmoins le principe actif à la fois novateur et générateur de ruptures et synthèses nouvelles.

Mais cette pluralité d'appartenances identitaires n'est pas un phénomène spécifique à un individu. Il n'existe pas d'individu, de groupe, de société et de culture aux origines réellement homogènes. Toute apparence externe d'homogénéité demeure en réalité structurée et ordonnée par une hétérogénéité interne. Cette pluralité n'est pas que synchronique. Ses expressions synchroniques ne sont en général que les épiphénomènes du processus diachronique qui réunissent les

conditions sociohistoriques nécessaires à l'émergence des processus de synthèses identitaires fondatrices d'ethnies, de langues et de cultures nouvelles. Ainsi donc, le principe fondateur de toute identité, comme de toute culture, n'est autre que celui de la diversité consubstantielle et unitaire, inhérente à la double modalité diachronique et synchronique des dimensions individuelles et collectives, ethniques et sociales, religieuses et symboliques, éthiques et normatives communément constitutives de sa genèse.

Or, la transformation de toutes ces dimensions en facteurs d'identité et de culture ne s'opère essentiellement que par le mode de la durée diachronique dont les cycles de récurrence permettent d'en réactualiser le sens à codifier dans les formes symboliques privilégiées par la transmission intergénérationnelle des références formatrices d'identité.

Cependant, cette vérité diachronique de la culture et de l'identité, en tant qu'elle préexiste et transcende sa fixation par l'écriture, n'a d'autre lieu et « monument » originel de consignation et de transmission de sa mémoire généalogique que la matrice collective des traditions de la parole, de l'oralité même depuis l'origine de l'humanité. C'est en cela que les traditions orales, dans la mesure où elles médialisent socialement la mémoire collective et toute sa traversée intergénérationnelle du temps, constituent ainsi les formes dynamiques les plus originales d'historicisation de la culture, des acteurs et événements fondateurs de son identité propre. Mais les traditions orales ne forment pas à elles seules l'ensemble des traditions d'une société. Elles n'en constituent que la variante la plus ancienne et permanente. Au-delà de leur rôle dans la formation de l'identité individuelle et collective et dans les processus d'enculturation, les traditions ont pour autre vocation non moins fondamentale d'assurer la transmission de la cohésion sociale intergénérationnelle du groupe. Marcel Mauss (1969) en distingue deux formes essentielles dont il situe aussi bien la portée diachronique et symbolique que la force d'enculturation et d'éducation des comportements dans la transmission du savoir des aînés aux cadets. Ainsi, dit-il :

L'autorité est faite, quand il s'agit de traditions, non seulement de l'*a priori* social, mais encore de l'*a posteriori* social ; non seulement des obscurités de pensées, mais de l'ancienneté et de la vérité des accords humains. D'innombrables expériences s'enregistrent dans une tradition, s'incorporant partout, dans les moindres comportements.

On peut distinguer deux sortes de traditions. D'abord la tradition orale qui, dans nos sociétés, semble être la seule et qui a certainement, dès l'origine de l'humanité, caractérisé celle-ci. Nous ne nous étendrons pas sur ce sujet. C'est l'évidence même. Mais en plus de cette tradition orale, il faut observer qu'il y en a une autre, peut-être plus primaire encore, que l'on confond généralement avec l'imitation. L'emploi des symboles oraux n'est qu'un cas de l'emploi des symboles : or, toute pratique traditionnelle ayant une forme, se transmettant par cette forme est à quelque degré symbolique. Lorsqu'une génération passe à une autre la science de ses gestes et de ses actes manuels, il y a tout autant autorité et tradition sociale que quand cette transmission se fait par le langage. Ce sont plutôt les formes intellectuelles de la pensée qui ont besoin du langage pour se communiquer, les autres formes de la vie morale et matérielle se transmettent plutôt par communication directe. Et cette communication directe se fait par autorité et par nécessité. Ceci est vrai des formes de l'émotion. Les sentiments de la morale et de la religion, la série des actes techniques ou esthétiques, etc., s'imposent des anciens aux jeunes, des chefs aux hommes, des uns aux autres. C'est à cette façon de s'implanter que [...] se réduit le plus souvent ce qui, en psychologie individuelle, porte le nom d'imitation et, en psychologie sociale, mérite le nom de tradition. Sagesse, étiquette, habileté, adresse, même simplement sportive, finissent par s'exprimer de deux façons : d'une part ce sont des proverbes dits et dictés, des dictamina, préceptes, mythes, contes, énigmes, etc. ; d'autre part, ce sont aussi des gestes significatifs et enfin des séries de gestes, dont le succès est cru ou non certain précisément parce qu'ils sont enchaînés et que le premier est signe des autres. Et puisque leur valeur de signe est connue non seulement de l'agent et qu'ils sont en même temps conçus comme causes, par les agents comme par les spectateurs, ce sont des gestes symboliques qui sont des gestes réellement efficaces en même temps. C'est même à cause de cette efficacité confondue avec l'efficacité religieuse et la morale qu'on peut concevoir, dans ces sociétés que les symboles de la procédure et du rite sont du même que ceux du repas, de la marche et de la posture, etc. (p. 116-118)

En tant que telles, ces traditions de la parole qui sont avant tout des traditions de la mémoire collective de par la conscience historique et généalogique qu'elles consistent à générer et entretenir dans la structuration identitaire du sujet, constituent sans nul doute les processus sociaux et les réseaux symboliques les plus déterminants et permanents des phénomènes d'enculturation.

12.5.1 La vivacité exceptionnelle et paradoxale de la mémoire diachronique et synchronique chez Samir : l'ancrage historique et culturel d'une conscience généalogique et relationnelle de la lignée familiale

En dépit ou en raison du contexte de guerre qui a avéré et précipité son exil et qui réunit toutes les conditions objectives et subjectives de

l'oubli ou du refoulement psychique de la souvenance des pertes et des séparations familiales, sociales et culturelles, la vivacité paradoxale et exceptionnelle d'une telle mémoire à la fois diachronique et synchronique chez Samir demeure d'autant plus impressionnante et saisissante qu'elle fait apparaître le sujet, à la lumière de tous les événements, significativement marquants de sa naissance, du choix de son prénom, de sa circoncision *magique*, son initiation religieuse, comme l'une des figures tributaires prédisposée informellement élue de sa lignée et de sa fratrie, pour être porteuse et garante de la sagesse des héritages ancestraux à transmettre à son tour.

La description étayée qu'il élabore sur l'étendue structurelle de sa famille, de ses membres constitutifs, de leurs liens consanguins ou germains, de leur dispersion spatiale, de la mixité exogame qui caractérise sa composition multireligieuse et multiethnique croate musulmane, fournit en même temps la prémisse et l'hypothèse implicite d'un tel besoin de réaffiliation :

Ma famille, explique Samir, est une grande famille. Elle habitait au complet, les enfants, les femmes, les oncles, les tantes, au total 12 membres dans la même maison. Je connais toutes leurs différentes dates de naissance, même de mes cousins. C'est d'ailleurs à moi que la famille a demandé de donner un prénom à ma cousine. Mon autre oncle s'est marié avec une femme croate qui s'appelle Ivanka et ils ont eu deux fils. Le premier oncle le plus vieux, Hakia, s'est séparé de la famille. Il a construit sa maison près de la famille. Juste un oncle qui s'appelle Sadic et sa femme, ma tante, qui s'appelle Suada, habitent en ville à Prijedor. Cet oncle a travaillé dans une mine.

La coutume dans notre famille c'est de garder le nom de famille du père : c'est Kúckovič. Et quand ma mère s'est mariée, elle a pris le nom de famille de mon père. Chaque femme, depuis mariée à un oncle a pris le nom de Kúckovič. Mais le nom de famille d'origine de ma mère est Sernalic. Elle est d'origine musulmane aussi. Malheureusement, j'ai oublié le nom de famille de ma tante Ivanka qui est croate. Oh! Ça me revient! Elle s'appelle Marianovitch, c'est croate. Elle a gardé sa religion en acceptant celle de son mari. Ma grand-mère, sa belle-mère, était un tout petit peu fâchée, elle s'appelle Shefka, c'est la mère de mon oncle, parce qu'elle voulait que mon oncle se marie dans la même religion. Ah! Mais quand son petit-fils est né, elle a changé. La différence de religion n'a jamais posé de problèmes dans notre famille surtout entre Marianovitch et mon oncle. Quand arrive le Ramadan, elle participe comme nous. Elle a gardé sa religion catholique et pratique aussi la religion musulmane, les deux. Elle et mon oncle restaient dans notre famille jusqu'en 1976, mon oncle avait trouvé de la « job » et un appartement et ils ont déménagé pour aller habiter là-bas en ville. Ceux qui sont demeurés dans la famille en fin de compte, c'était moi, mes deux frères, mon père, ma mère et grand-mère. Six en tout. (Récit de Samir, p. 31-33)

C'est encore dans l'œuvre empirique de Marcel Mauss que se retrouve toute la valeur anthropologique des fondements sociaux et culturels d'une telle conscience généalogique de la famille ou du groupe d'appartenance dont Samir, dans l'ordre même de sa fratrie, constitue ici la mémoire historique vivante et fidèle.

12.5.2 La portée anthropologique de la mémoire individuelle, collective et intergénérationnelle des traditions orales dans la formation culturelle de l'identité et du sens de l'appartenance ethnique

Dans ses analyses de la variété des formes qui les soutiennent, Mauss (1969) spécifie les traditions orales et leurs modalités caractéristiques dites conscientes ou pures qui fournissent l'ossature même des « cadres sociaux de la mémoire individuelle et collective » dont certains sujets, dans leur groupe d'appartenance, sont prédisposés, à l'instar de Samir, par des événements initiatiques et une personnalité précoce, à en devenir tributaires et dépositaires. Selon lui :

On peut appeler conscientes celles des traditions qui consistent dans le savoir qu'une société a d'elle-même et de son passé plus ou moins immédiat. On peut grouper tous ces faits sous le nom de mémoire collective. Les « cadres sociaux de la mémoire » (individuelle et collective à la fois) dont M. Albwachs a discuté l'existence sont une chose différente, puisque ce sont eux qui donnent forme à toute mémoire, y compris la collective. À l'intérieur de celle-ci, la tradition constante, consciente, relativement claire, intentionnellement transmise, organisée, est la matière et la condition à la fois par excellence des cadres sociaux.

Il étaye par ailleurs *la tradition sociale pure* dans sa double composante réelle et mythique, concrète et abstraite qui constitue le principal mode d'historicisation généalogique du groupe et dont les origines expérientielles des références du passé demeurent toujours fondées. En tant que forme de transmission privilégiée de la mémoire collective, cette *tradition sociale* dite *pure* incorpore des méthodes d'éducation et d'instruction véhiculant l'histoire du groupe, de ses personnages, ses héros mythiques et événements fondateurs, savoir-faire et savoir-être individuel et collectif. Une telle tradition constitue ainsi un lieu d'enculturation essentielle à la formation de toute identité. Ainsi précise Mauss :

La tradition sociale pure : c'est l'histoire plus ou moins réelle, plus ou moins légendaire et même mythique de la société. Elle n'est jamais sans fondement précis. On la retrouve sous forme généalogique et la méthode de ces généalogies [...] est bien intéressante. Ces histoires peuvent remonter avec de suffisantes

précisions de 3 à 9 générations (Van Gennep), quelquefois au-delà. Les histoires de chaque famille, de chaque clan, de leurs alliances, de leur vendetta, de leur migration sont au fond suffisamment enregistrées, toutes ces histoires étant comparées, on peut en déduire quelque chose du genre de ce que l'historien reconstitue à l'aide de documents écrits [...] Là où l'observation sociologique a été suffisamment bien conduite, on a constaté qu'un certain nombre d'individus ont une immense mémoire de ces généalogies. Cette mémoire collective consciente il faut la chercher et la trouver chez les gens qui en ont le secret et le dépôt. Connaître cette armature historique, et non seulement la tradition, mais la forme de cette tradition. Les sociologues américains, surtout ceux de Chicago ont l'habitude de diviser les sociétés suivant qu'elles ont ou n'ont pas d'écritures. Nous croyons qu'ils ont bien raison et, en même temps, qu'ils exagèrent un peu. Surtout ils ne font pas suffisante part à l'énorme pouvoir de l'éducation mnémo-technique ; la transmission orale facilitée par la poésie et le rythme, présente des possibilités presque infinies. Tel ou tel système de symboles qu'on sait lire, tel cycle de *contes* qu'on sait réciter sans faute, tel enchaînement de « dire » de droit, tel grand rituel excèdent souvent les limites d'un de nos petits livres. (1969, p. 120-124)

En effet, cette réflexion de Marcel Mauss restaure bien toute la portée historique de la mémoire généalogique collective dont Samir est non seulement porteur mais traduit aussi, par la métaphore même de son prénom et de sa circoncision, toute l'*incarnation* vivante de personnages héroïques et d'esprits mythiques tels qu'ils apparaissent dans ses propres représentations ethnobiographiques que nous avons précédemment analysées. C'est aussi dans cette perspective sociologique et anthropologique de Mauss qu'il importe ici d'inscrire et de saisir la portée de toute la narration généalogique par laquelle Samir complète l'histoire socioévénementielle ascendante de sa famille et de son groupe en remontant ainsi, par-delà l'invasion ottomane, à l'ère même du règne des Bogomiles considérés comme la souche ethnique et religieuse ancestrale des Bosniaques musulmans actuels.

Dans une telle narration généalogique, la représentation sociologique de la structure comme de l'étendue synchronique des différentes unités concessionnelles de sa famille, de son ethnie et de leurs événements fondateurs renvoie à la diversité de leurs lignées diachroniques constitutives et dont le processus discursif et le mode particulier d'historicisation sociale s'articulent autour du repère essentiel de la patronymie et de la quête mythique des origines bogomiles qui se confondent dans leur symbiose intermédiaire avec toute l'expérience coloniale turque de la Bosnie et ses formes consécutives de ruptures, de continuités, de diffusion, de conversion et de métissages multiples.

12.5.3 L'histoire généalogique de la famille et de son ethnité, quête mythique des origines, péripéties et héritages multiethniques des cultures de passage : la métaphore d'un romantisme désespéré

C'est toute la base historique de cette structure sociale, familiale, ethnique et de ses liens culturels fondateurs que la guerre et l'exil de masse ont rompus, subvertis et recomposés autrement pour les reléguer à la simple expression vestigieuse de la mémoire individuelle ou collective qui justifie ainsi la représentation et la réminiscence personnelle de ces dimensions ethnoanthropologiques, historiques et contemporaines dans un passé désormais mythique. Mais la prégnance socio-symbolique d'un tel passé dans la mémoire de Samir qui situe principalement sa grand-mère paternelle comme figure essentielle de sa transmission, fait de lui l'historien et le généalogiste fidèle de sa famille.

En relatant, outre les péripéties généalogiques et la stratification des relations parentales connues mais aussi le statut social et l'ancienneté de la famille Kúckovič dans la ville de Prijedor depuis sa fondation par le grand-père paternel, il exprime, avec force récurrence significative, le sentiment de perte et d'absence éprouvé en sa défunte personne et en celle de son frère, auquel s'ajoutent les événements d'expropriation de ses biens fonciers par le régime communiste. Et la substitution à une telle absence, un tel vide du rôle de transmission des valeurs, traditions, histoire et mémoire collective par la grand-mère paternelle devenue centre de gravité social de toute la famille, revêt un sens identitaire particulier dans la longue narration articulée autour de l'histoire culturelle et généalogique d'une patronymie qui, depuis ses origines ancestrales bogomiles en passant par la Deuxième Guerre mondiale, se confond, en ultime instance, avec toute la configuration sociologique et ethnologique des emprunts, conversions et métissages divers résultant des contacts et expériences d'invasion coloniale et de résistance collective dont la plus notoire fut celle des Turcs. Ainsi, à travers son récit familial, apparaît, non seulement toute l'histoire socioéconomique et culturelle de l'occupation coloniale ottomane, ses stratégies et conflits interethniques notamment avec les Serbes mais aussi tout l'héritage forgé par le passage de plusieurs cultures dont certaines expressions idylliques des relations interconfessionnelles catholiques, orthodoxes avec les musulmans furent fortement symbolisées par des mouvements qui font encore figure de

lieux de mémoire collective et littéraire d'un romantisme désespéré qui lutta contre le dogmatisme et l'hermétisme des appartenances religieuses et qui bascula finalement dans la tragédie. Cette mémoire demeure jusqu'à ce jour le point de repère inoubliable de l'affirmation d'une conscience collective d'ouverture interethnique et la source historique féconde d'une riche culture littéraire et musicale nationale.

Samir dit :

C'était une grande famille. J'avais deux autres tantes qui sont deux sœurs : Mina, la plus jeune et Sadika, la plus vieille. C'étaient les dernières filles de ma grand-mère qui avait quatre fils et ces deux filles, donc six au complet. Quand la Deuxième Guerre mondiale avait commencé, ma tante était âgée de dix-sept ans, mon oncle Hakia était âgé de 11 à 12 ans. Notre famille est très connue et très grande. Le nom de famille Kúckovič est très ancien. Exemple, mon grand-père était très riche. C'est ce que m'a dit ma grand-mère. Il possédait beaucoup de terres. Et après la Deuxième Guerre mondiale, le communisme est arrivé et les communistes ont arraché les terres que mon grand-père possédait. Il en est juste resté un peu pour la construction de 3 à 4 maisons. Malheureusement, je n'ai jamais vu mon grand-père ; il est mort durant la Deuxième Guerre mondiale, malheureusement avec son frère aussi. Juste à côté de sa maison, dans la même rue, son fils et une partie de notre famille restaient là. À 7 km de là encore, un cousin Kúckovič et une partie de notre famille habitaient là. Nous nous sommes rencontrés tout le temps à la maison où nous restions parce que la grand-mère est très importante pour toute la famille. C'est une famille très nombreuse dont je ne connais même pas tous les membres.

Je voudrais parler de l'histoire de la famille Kúckovič. Il y a 800 ans en arrière les Turcs sont arrivés. À l'époque, les Bosniaques n'étaient ni de religion musulmane ni orthodoxe proslave, ni catholique, ils étaient Bogomiles [...] Ils avaient leurs croyances. Les catholiques ont attaqué la Bosnie pour imposer leur religion, ils ont perdu la guerre. Même chose pour les « Proslaves » (orthodoxes), ils ont perdu. Juste quand les Turcs sont arrivés dans les Balkans, ils ont occupé tout le pays et ont occupé mon pays, la Bosnie. Ils n'ont pas fait comme les autres, par la guerre. Quand ils sont entrés, ils ont donné du travail aux personnes sans travail. Il y avait couturiers, bijoutiers. Quand les Turcs sont arrivés en Bosnie, jamais ils n'ont essayé de détruire les autres religions, au contraire, ils ont même construit des églises pour les catholiques, des églises pour les orthodoxes. Normalement, les Turcs, ça construit des mosquées. Ils ne se sont pas limités seulement à leur religion. Ils ont aussi construit les villes, les routes, les marchés, les restaurants. Ils ont donné leur culture et leur religion musulmane. Ils ont respecté la culture des gens, leurs rois, leur vie et demandaient aux personnes de prendre ce qu'elles voulaient prendre, laisser ce qu'elles voulaient laisser. C'est juste les « proslaves », orthodoxes qui n'acceptaient pas, c'est-à-dire les Serbes. Ils ont commencé la guerre d'abord au Kosovo ; ils ont perdu. Après 600 ans, ils ont fêté comme des perdants. Ils ont fêté la bataille qu'ils ont perdue. Ils ont retourné l'histoire comme s'ils avaient gagné contre les Turcs. Ils ont juste menti pour tromper chaque génération de Serbes venue après.

Quand les Turcs sont partis, les Autrichiens sont arrivés. Le Prince Ferdinand d'Autriche est venu. Les Turcs avaient accepté et signé un papier avec eux. Les Turcs ont tout donné et laissé : chemins de fer, maisons, monuments. À Sarajevo, l'une des premières grandes bibliothèques au monde a été construite par les Turcs et achevée par les Autrichiens. Sarajevo, il y a 5 ou 6 cultures qui l'ont construite.

Pour dire d'où vient le nom de Kúckovič, je vais retourner à 900 années en arrière. Le vrai nom, la racine de ma famille c'est Kučko. Je ne sais pas quelle est la première génération qui a apporté ce nom. Après l'arrivée des Turcs, les Bogomiles ont pris la religion musulmane. C'est ma grand-mère qui m'expliquait tout ça. Elle avait oublié beaucoup de choses parce qu'elle était âgée de 93 ans. Avec les Turcs, il y avait des noms qui étaient modifiés, mais pas tout changés. Ils ont apporté l'écriture arabe musulmane, ils ne sont pas venus agresser et faire la guerre. La Bosnie possédait déjà un alphabet ancien, vieux. Il s'appelle «Bosančiča». Après le départ des Turcs, un écrivain serbe qui s'appelle Boukaradič a volé cet alphabet bosniaque pour la Serbie. (Récit de Samir, p. 33-35)

C'est là toute la sinuosité des questions d'origine telles qu'elles s'expriment chez Samir. En tant qu'elles sont ses objets et lieux privilégiés d'enculturation et de transmission traditionnelle de l'identité culturelle et de la mémoire collective dont la principale figure demeure sa grand-mère paternelle, ses questions varient en bref aussi bien de leurs formes généalogiques de repérage des membres et des lieux de sa parenté qu'au retraçage des racines historiques du patronyme fondateur depuis sa souche bogomile et les modifications subies sous l'influence turque jusqu'à la description historique et sociologique des rapports de forces, des conflits mais aussi des héritages diversement déposés par le passage de plusieurs cultures au-delà des apports spécifiques du contexte précis de la colonisation ottomane.

12.6 LA PROBLÉMATIQUE HISTORIOGRAPHIQUE DES FONDEMENTS ETHNIQUES ET RELIGIEUX DE L'IDENTITÉ BOSNIAQUE MUSULMANE : LES FORMES DE CONVERGENCE

En l'occurrence, ces questions d'origines résument la problématique historiographique des fondements ethniques et religieux de l'identité bosniaque musulmane telle qu'elle résulterait de ses origines bogomiles.

En effet, au-delà des formes généalogiques relatées, entre autres, sur les origines patronymiques de sa famille, la plupart des dimensions historiques, ethnologiques et sociologiques ainsi thématiques

dans le récit de Samir demeurent pertinemment corroborées par les recherches empiriques de Thierry Mudry (1999). Il en est ainsi, par exemple, des genres littéraires, artistiques et musicaux entre autres évoqués par Samir, exprimant un romantisme contrarié ou d'autres formes de chants ou de poésie épique appelée *pjesma* qui constituèrent l'œuvre d'une culture urbaine multiethnique florissante dont les deux principaux centres de rayonnement furent, à cette époque, Sarajevo et Mostar. C'est dans le même sens que Thierry Mudry confirme que :

Les plus importants foyers de la culture urbaine se situaient, on ne s'en étonnera pas, à Sarajevo et Mostar. Dans cet univers organisé le jour autour du *Čarsija*, le marché, et le soir venu autour du débit de café, haut lieu de la sociabilité urbaine, deux genres littéraires d'origine orientale s'affirmèrent avec force : la *sevdalinka* (de l'arabe *sawdá* et du turc *sewdá* qui désignent la mélancolie), chanson de l'amour contrarié, qui connaîtra au XX^e siècle un vif succès dans l'ensemble de la Yougoslavie, contribuant ainsi à y donner des Bosniaques musulmans une image positive, et le conte, surtout le conte humoristique inspiré des farces de l'auteur turc du XIII^e siècle Nasreddin Hodja [...] Notons qu'il n'existait pas d'étanchéité entre les diverses cultures musulmanes, pas plus qu'entre elles et leurs pendants chrétiens. Les *pjesme* en témoignent : qu'ils aient célébré les faits d'armes de héros chrétiens ou de héros musulmans, ils étaient également très appréciés, particulièrement l'hiver ou pendant le mois de Ramadan, dans les cafés des villes ou des villages et dans les demeures seigneuriales, bien au-delà donc du milieu qui les avait vu naître. Malgré les thèmes abordés – lutte contre le « turc » d'un côté, la lutte contre « l'infidèle » de l'autre –, les *pjesme* unissaient plus les Bosniaques qu'ils ne les divisaient. Par ailleurs, des Bosniaques chrétiens excellaient dans certains genres littéraires propres aux musulmans. C'était le cas du Serbe de Mostar Aleksa Šantic (1968-1924). Désigné par l'écrivain musulman Hamza Humo, de Mostar lui aussi, comme « le plus grand poète musulman », et du catholique Ivo Andrić (1892-1975), considéré comme « le plus grand conteur musulman de Bosnie-Herzégovine », à la fois à cause des sujets qu'il abordait et du style qu'il employait. (1999, p. 323-324)

Toutes ces traditions urbaines à travers la variété de leurs formes artistiques et littéraires d'ordre romantique ou épique et leurs personnages s'incorporaient dans les expressions sociales et culturelles des différentes traditions et institutions essentielles précédemment décrites dont principalement celle du *Komšilik*.

En outre, différentes autres dimensions de la même portée historique et ethnologique évoquées par Samir se trouvent dans une large mesure configurées par les études de Thierry Mudry. Les convergences qu'elles entretiennent avec les thèses et données mises à jour par

l'auteur demeurent tout à fait frappantes. Comme le souligne Thierry Mudry, parallèlement au récit de Samir :

La Bosnie et l'Herzégovine firent partie intégrante de l'Empire ottoman pendant quatre siècles, jusqu'en 1878, voire jusqu'en 1908, date de leur annexion par l'Autriche-Hongrie. On peut se demander si une aussi longue période n'aurait pas constitué une rupture dans l'histoire de la Bosnie-Herzégovine ou si, au contraire, en dépit d'un certain nombre de changements, elle ne serait pas inscrite dans un continuum historique. À cette question, les tenants de l'historiographie nationale bosniaque répondent en évoquant un millénaire de continuité. Nous nous contenterons, pour notre part, d'essayer de dégager ce qui, dans la Bosnie ottomane, a changé ou pas par rapport à la période précédente.

On peut d'ores et déjà constater que l'occupation ottomane de l'Empire ottoman – ou, plus exactement son intégration dans l'Empire ottoman – n'aura mis en cause ni son intégrité territoriale, ni son identité slave, ni, enfin, sa multiconfessionnalité.

En créant en 1580 l'*eyâlet* de Bosnie, la Porte Sublime reconstitua, en effet [...] la Bosnie-Herzégovine dans les limites géographiques qui avaient été les siennes au moment de sa plus grande extension territoriale sous Tvrtko I^{er}.

D'autre part, bien qu'elle soit devenue majoritairement musulmane, la Bosnie-Herzégovine demeura un pays slave : son islamisation ne fut pas, à la différence de ce qu'avait connu la Thrace précédemment, le résultat d'une colonisation par des éléments turco-musulmans, mais, pour l'essentiel celui d'une conversion massive des autochtones [...] On observera également que la *bosančičica*, l'écriture bosniaque, différente tant du glagolitique croate que du cyrillique, employée au Moyen Âge par les clercs et les nobles continuera à l'être en particulier par les seigneurs musulmans dans leurs épîtres.

Enfin, la société bosniaque resta à l'époque ottomane, comme l'avait été à l'époque antérieure, multiconfessionnelle.

Trois religions continuaient à se partager les ferveurs des Bosniaques, encore qu'une quatrième, le judaïsme, ait fait son apparition après que le Sultan eût accueilli dans l'Empire les Juifs fuyant l'Espagne. Mais quelques traits distinguaient la multiconfessionnalité ottomane de la multiconfessionnalité médiévale. L'un d'entre eux tenait au fait que le schisme ou l'hérésie bosniaque disparut tout bonnement de la configuration religieuse locale, tandis que l'Islam s'y affirmait avec force. (1999, p. 43-44)

Par ailleurs, la pertinence de la conception et des représentations historiques exprimées par Samir sur ses propres origines ancestrales bogomiles s'intègre de façon effective dans ce qui, selon Mudry, tient lieu d'un débat historiographique dont les enjeux de la controverse gravitent essentiellement autour de la problématique centrale de la question nationale. Celle-là même qui réactualise l'historicité des véritables fondements ethnico-religieux de l'identité collective

bosniaque musulmane et des différentes tendances politiques partisans qui l'envisagent d'après des enjeux idéologiques précis.

D'une part : on note la résurgence soudaine d'une historiographie nationale bosniaque ou musulmane qui fut initialement conçue sous l'occupation austro-hongroise dont Mudry dit que c'est :

avec le soutien des autorités d'occupation, bien décidées à contrarier les prétentions serbes et croates sur la Bosnie-Herzégovine, que se dessina l'historiographie nationale bosniaque ou musulmane. Elle prit corps dans un cénacle scientifique auquel appartenaient Ćiro Truhelka, l'un des conservateurs du Musée de Sarajevo, et l'historien du Moyen Âge Lajos Thallóczy, chef de division du bureau bosniaque du ministère des finances austro-hongrois, et, parallèlement à lui, dans les cercles politiques, musulmans, d'abord autour de Mehmed Beg Kapetonović-Ljudjškak et de la revue *Bošnjak*, puis autour de Šerif Arnautović et d'un ancien collaborateur de la revue, Safvet, Beg Bašagić-Redžepašić. (p. 253)

D'autre part, il y a l'existence antérieure d'une historiographie bosniaque musulmane dont Mudry dit d'ailleurs que :

Jusque-là, les Bosniaques musulmans n'avaient pas ressenti le besoin de se chercher une histoire puisqu'ils en possédaient déjà une avec celle de l'Empire ottoman dont certains d'entre eux à l'instar de Pečawi s'étaient d'ailleurs fait les narrateurs. Il ne faut donc pas s'étonner que l'on doive les balbutiements de cette historiographie nationale à des frères franciscains, Filip Latrić-Očevac (1700-1783) et Antun Knežević (1843-1889) et non à des lettrés musulmans. (p. 253-254)

Cependant, malgré les réserves de l'auteur sur la portée ou la valeur scientifique d'une telle historiographie, plusieurs des éléments qu'elle relate sur les Bogomiles demeurent d'une pertinente concordance avec le récit de Samir. D'après celle-ci et telle que Mudry la rapporte :

La Bosnie aurait été indépendante jusqu'au XIX^e siècle, sinon de jure du moins de facto, ce qui sous-entendrait qu'elle existait en tant qu'entité politique depuis aussi longtemps que la Croatie et la Serbie ;

La Bosnie médiévale aurait possédé, avec sa propre religion (l'hérésie bosniaque, de facture bogomile, dont les racines seraient fort anciennes), sa propre écriture (la bosančiča, distincte du glagolitique et du cyrillique) sa propre tradition artistique représentée, entre autres par les stecci, les monuments funéraires « bogomiles », une civilisation irréductible à celle de ses voisins croates et serbes ; l'islamisation massive de la population, au lendemain de l'invasion ottomane, n'aurait évidemment fait que renforcer cette irréductibilité ;

Il y aurait enfin, une continuité certaine entre le bogomilisme et l'islam bosniaque, entre la noblesse hérétique du Moyen Âge et les seigneurs musulmans de l'ère ottomane, entre le Royaume de Bosnie et l'eyalet qui lui succéda ; ce qui expliquerait la conversion des bogomiles à l'Islam et le respect par les Ottomans

de la spécificité de la Bosnie-Herzégovine et des privilèges de sa noblesse qui se serait ralliée à eux [...] Les Bosniaques musulmans étaient décrits comme les héritiers d'une longue tradition de résistance qui avait débuté avec les bogomiles et leur « anticésaropapisme », s'était poursuivie avec leur ralliement à un Islam plus tolérant que les églises chrétiennes pour aboutir à l'anti-fascisme partisan dont la Bosnie-Herzégovine avait été le principal bastion. (p. 254-255)

Et enfin, pour corroborer davantage les opinions de Samir sur le caractère hérétique plus ou moins païen de ses ancêtres à l'époque préottomane, il est précisé que :

Les Bogomiles, bien évidemment, ne croyaient ni en l'incarnation du Christ, ni en la résurrection des corps. De même la matière étant de Satan, refusaient-ils tout support ou toute médiation matérielle dans leur pratique religieuse. Pour ces raisons, ils ne possédaient pas d'édifices du culte, rejetaient la liturgie et les sacrements (ils tenaient en un particulier mépris le baptême par immersion et la communion du pain et du vin), et condamnaient l'adoration de la croix – qui n'était à leurs yeux qu'un instrument de torture – et des icônes, ainsi que la vénération de la Vierge, des saints et de leurs reliques. L'Ancien Testament ayant été selon eux inspiré par Satan, ils ne se réfèrent qu'aux Évangiles avec une prédilection marquée pour l'Évangile de Jean. Hostiles à l'Église établie et aux seigneurs laïques, aux puissants de ce monde perçus comme les agents de Satan, les bogomiles épousèrent, contre Byzance qu'ils haïssaient par dessus tout, la cause bulgare au point de se placer à la tête de la résistance populaire après que l'empereur Basile II eut ramené en 1018 la Bulgarie dans le giron byzantin. Le bogomilisme ne resta pas pour autant cantonné dans les terres bulgares. Il se répandit à Byzance et en Asie mineure d'une part, en Serbie, de l'autre. (Mudry, 1999, p. 256-257)

Mais au-delà de cette conscience généalogique de Samir sur ses propres origines ancestrales qui s'avère dans une large mesure configurée par tout le débat historiographique rapporté par Mudry, il convient également d'opérer une mise en valeur théorique nécessaire des nombreuses autres dimensions symboliques essentielles du récit ethnobiographique du sujet qui viennent ainsi enrichir davantage et compléter cette trajectoire si décisive de sa socialisation et de son enculturation traditionnelle. En effet, une telle mise en perspective se justifie principalement par le fait que ces dimensions, en tant que composantes intimes et structurantes de l'appartenance culturelle du sujet, constituent, en cela même, parmi bien d'autres les véritables cibles potentielles ou réelles radicalement objectivées par les phénomènes d'épuration ethnique et les multiples facteurs de fractures d'identité, de ruptures et de dislocations individuelles et collectives, personnelles et sociofamiliales qui sont les objectifs propres à ce genre de guerre et d'exil de masse. Aussi l'analyse de ces dimensions sociosymboliques traditionnelles qui constituent des entités intimes de la culture dont la

destruction et la rupture violente y consacrent l'écllosion même des fractures d'identité, permet-elle de mieux comprendre en quoi leur degré d'enculturation et d'appropriation chez le sujet est révélateur de son vécu des événements de guerre, de ses capacités d'endurance et de ses stratégies de survie dans les camps de concentration et dans ses péripéties de l'exil. Parmi l'ensemble de ces dimensions, il s'agit ici d'examiner celles qui sont surtout culturellement référentielles, sémantiquement et symboliquement porteuses des représentations que le sujet peut conférer à sa personne, à son moi, dans une situation particulièrement critique de mise en péril physique et psychique de son identité et de ses liens et systèmes d'appartenance familiale, sociale, ethnique et religieuse. De telles dimensions en question en tant qu'elles sont traditions, rites, symboles, etc., constituent en fait des expériences historiques proches ou lointaines, réelles ou mythiques, culturellement codifiées et capitalisées par le groupe mais dont l'individu pourrait être capable d'en convoquer le sens ultime pour affronter et surmonter des événements de crise extrême et de péril identitaire.

Bref, ces dimensions, dans la diversité de leurs expressions culturelles et symboliques, telles qu'elles demeurent d'une part psychologiquement significatives et structurantes des représentations personnelles et du sentiment de soi du sujet en situation d'épreuves critiques et d'autre part théoriquement pertinentes à l'éclairage sociologique et à la compréhension anthropologique des fractures d'identité et du travail de deuil dans le contexte de l'exil, varient essentiellement ici en fonction de leurs contenus de sens et de leurs objets particuliers.

En tant que lieux et sources privilégiés de socialisation et d'enculturation fondamentale de Samir, elles couvrent une série de traditions, de coutumes, de rituels dont le choix d'analyse est limité à certaines dimensions qui, par leur nature subjective intimement liée à l'appartenance ethnique, culturelle et religieuse du sujet, entrent en jeu ou constituent l'objet d'impact même de l'expérience violente des fractures d'identité en contexte de guerre, de détention concentrationnaire, d'exil et de l'épreuve de deuil qui les accompagne.

Dans la trame narrative du récit, ces dimensions couvrent plusieurs thèmes culturels qui varient successivement de la description des expériences et traditions migratoires dans la famille, de leurs rituels de deuil de la séparation et du départ des voyageurs et leur valeur symbolique avec ceux du deuil funéraire, des rites de conjuration et d'exorcisation de la peur aux rites de protection contre les malheurs ou les maladies.

12.7 LES EXPÉRIENCES ET LES TRADITIONS MIGRATOIRES DE LA FAMILLE, LES RITUELS ET LES FORMES DE DEUIL DE LA PERTE, DE LA SÉPARATION ET DU DÉPART DES VOYAGEURS : LES RITES DE CONJURATION DE LA PEUR ET DE PROTECTION CONTRE MALADIES ET MALHEURS, DANS LA CULTURE BOSNIAQUE MUSULMANE

L'importance théorique de cette dimension tient essentiellement à l'envergure des implications multiples qu'elle comporte sur le vécu réel de l'expérience de l'exil, de ses retentissements sur les représentations de soi, de son appartenance culturelle et des modes d'éclosion et d'expression particulière des fractures d'identité survenues dans la personne du sujet, dans ce contexte précis. Ces expériences migratoires, telles qu'historiquement vécues dans la famille du sujet, semblent finalement s'être constituées en traditions d'enculturation, sous l'effet cyclique de leur récurrence à travers le temps. Dans ce sens, elles inscrivent un certain continuum intergénérationnel de leur *habitus* social dans la famille qui, à défaut d'en prédisposer, les membres y atténuent tout au moins l'effet d'étrangeté de la nouveauté inédite de l'exil.

Ainsi conçue dans cette perspective, elles suggèrent l'hypothèse du rôle préparatoire qu'elles exercent dans la confrontation éventuelle du sujet avec des événements et épreuves de déracinement aussi critiques que la guerre et l'exil.

12.7.1 La transmission orale de l'histoire et des traditions migratoires de la famille par la grand-mère et la valeur référentielle des expériences du grand-père

La connaissance que Samir a de l'histoire migratoire de sa famille lui a été transmise par sa grand-mère paternelle. Même si cette histoire remonte à une époque beaucoup plus lointaine que la génération de son grand-père paternel, c'est néanmoins à ce dernier qu'il attribue et décrit le rôle précurseur dans la perpétuation des expériences et traditions vécues dans ce contexte en dépit de la diversité des motivations personnelles et sociales qui y présidaient. Ainsi, Samir explique :

Mon grand-père avait beaucoup voyagé. À la fin de la Première Guerre mondiale, il était parti en Bulgarie, en Roumanie, en Grèce, en Turquie. Il faisait du commerce d'alimentation en Europe. Mais quand la Deuxième Guerre mondiale avait commencé, il était resté à Prijedor jusqu'à sa mort dans la même maison. Sa première maison avait été détruite à cause de la construction d'une canalisation pour une usine. Mon grand-père a construit une nouvelle maison en 1959.

Moi, c'est ma grand-mère qui me disait tout ça, elle me parlait beaucoup. C'est elle qui m'a appris toute l'histoire de ma famille. (Récit de Samir, p. 37)

Mais, par-delà ces expériences fondatrices du grand-père et de leurs motivations professionnelles se situe toute l'importance socio-symbolique des rituels de séparation et de départ des voyageurs dans la culture traditionnelle bosniaque musulmane. Ces rituels font ressortir l'état des coutumes et des représentations culturelles liées à la migration et à l'exil vers l'étranger. Ils traduisent la diversité des expériences socialement vécues et culturellement codifiées pour mieux inscrire, à travers leur résurgence, leur portée symbolique dans leur véritable sens historique. Ils entretiennent nécessairement ici une pertinence mutuelle avec la problématique générale du deuil culturel dans la mesure où son principe fondateur ne réside nulle part ailleurs, par définition, que dans toute expérience de perte et de séparation, dont l'une implique l'autre, et vice versa. Un tel deuil consiste comme ailleurs dans le renoncement, dans l'acceptation du partir et du laisser-partir mais aussi dans la ritualisation même de l'acte et du moment de la séparation par la mise en scène symbolique de toute la signification socialement expressive de la rupture tant affective, psychologique, relationnelle que culturelle du lien familial fondateur. Un tel symbolisme dépasse, en fait, de loin la simple expression d'un code, d'un signe ou de sa métaphore désincarnée. Il récapitule et incorpore toute la prégnance historique et contemporaine, généalogique et familiale réelle et mythique de l'expérience fondatrice même de l'acte rituel de la séparation et du départ, qui inscrit ainsi le deuil dans sa véritable essence : celle de la culture.

12.7.2 La valeur symbolique des rituels et formes de deuil culturel de la perte et de la séparation et les fondements anthropologiques de l'unicité du deuil funéraire et du deuil culturel

Dans l'entre-deux lieux de la séparation et du départ, ce deuil culturel couvre toutes les entités subjectives et intimes de l'identité personnelle dans les expressions variées de l'expérience de la perte qu'il dévoile : perte de sa patrie et de sa langue maternelle, perte des liens familiaux et amicaux, perte de l'environnement sociosymbolique et psychoaffectif du voisinage et du système d'appartenance collectif. Et telle qu'elle apparaît dans notre cadre théorique, l'épreuve de deuil inhérente à cette forme de perte est durable et totale, plus historique et douloureuse que celle du deuil funéraire lié à la perte

mortuaire de l'être cher dont elle demeure, cependant, la métaphore culturelle la plus essentielle et représentative du périple affligeant de la mort symbolique. C'est ainsi que Edmundo Gómez Mango (1999), dans sa perspective ethnopsychanalytique appropriée à la compréhension de la réelle portée anthropologique du travail de deuil, du symbolisme et des rituels dans toute société et culture qui lutte à les préserver, réaffirme avec force toute leur fonction ontologique et leur sens ultime dans le maintien même du fait humain. Selon Mango :

Le langage symbolique est la seule issue pour le travail de deuil que la mort impose à l'homme et à sa culture. Une société privée de la symbolique de la mort peut devenir une machine infernale de tuerie. La mise à mort des symboles de la mort et de son langage (les rites funéraires, les cérémonies d'adieux, où se médient la perte, la nomination et la reconnaissance des morts), son désaveu signifie ceci : ce qui meurt ne rencontre que l'impossibilité de mourir. La mort se dénie elle-même. [...] La problématique du deuil traverse et peut-être fonde, la culture elle-même. Quand le deuil, en tant que processus essentiel du symbolique culturel, est empêché, voire nié et désavoué par une distorsion perverse de la vie collective, la difficulté est d'une autre envergure. Le foisonnement de la pulsion s'oppose à l'accomplissement du deuil.

À travers cette réflexion se révèlent toute l'unicité et la symbiose entre deuil funéraire et deuil culturel mais aussi leurs rituels communs et identiques, tels qu'ils peuvent impliquer l'absence, la mort, la disparition, la perte, la séparation dans la problématique existentielle globale de l'exil, de la migration et des incertitudes, des au revoir, des adieux selon la possibilité ou l'impossibilité des retours.

Cette pensée de Mango a l'avantage de réintroduire les représentations de Samir sur l'histoire des expériences migratoires de sa famille, telles que combinées à la description des coutumes, des rituels de séparation et de départ des voyageurs dans une perspective ethnologique et anthropologique originale qui s'avère essentiellement révélatrice du rôle sociosymbolique et psychologique du travail de deuil en tant que conjuration de la peur, de la perte, de l'absence dans la culture. Et la ritualisation qui s'en opère dans le contexte du départ pour l'exil ou la migration y médiatise les prières et vœux de paix, de chance, d'espoir de se revoir et donc du retour possible en raison même des incertitudes réelles ou potentielles qui, au-delà du fait de partir, peuvent créer finalement l'impossibilité de revenir.

12.7.3 Les rituels et coutumes du deuil culturel de la séparation et du départ des voyageurs dans les représentations et les traditions familiales et sociales de Samir : la métaphore du rituel de l'eau et les principales tendances sociologiques et culturelles

C'est dans ce sens que Samir en restitue la véritable portée symbolique et culturelle dans sa société à travers la récurrence des vicissitudes d'expériences migratoires de sa famille :

En Bosnie, dit-il, il y a des coutumes faites pour les gens qui partaient. Que ce soit des hommes ou des femmes qui devaient partir, avant de partir on faisait un rite qui est d'aller verser de l'eau à la porte de la maison avant la sortie de la personne qui part. Ce rite signifie : « Bonne chance et grande paix sur le chemin de la personne qui s'en va », c'est-à-dire : « Bon Départ et Bon Retour » [...].

C'est normal, chaque famille est triste quand quelqu'un s'en va de la maison. La plupart du temps c'est les hommes qui partaient pour émigrer pour le travail. Pendant ce temps, la femme et les enfants restent à la maison. Il y a beaucoup de raisons de départ qui sont différentes.

Dans ma famille, il y a cinq oncles qui sont partis loin. Le premier oncle qui est sorti, est un frère de ma mère. Il était parti pour étudier à l'Université de Croatie, à Zagreb. Il s'appelle Yussuf. Il étudiait l'électronique pendant cinq ans. Il s'est marié là-bas. Il a eu des enfants et travaille pour la plus grande compagnie de construction de train.

Le deuxième oncle est parti en Allemagne. Il est le frère de ce premier oncle et il s'appelle Moharem. Il est restaurateur de musée, de monuments et de statues à Göttingen. Il s'est marié aussi et sa femme est allemande.

Moi aussi je suis parti. Je suis parti en Slovénie pour un an, pour le travail, de 1986 jusqu'en 1987. C'est après la fin de mon service militaire obligatoire quand je n'ai pas trouvé de travail dans ma ville que je suis allé travailler là-bas dans une fabrique d'aluminium. J'avais un très bon salaire mais j'ai arrêté à cause des problèmes de santé provoqués par les gaz et tout. Mon père m'a demandé de revenir à la maison et je l'ai fait. J'ai écouté mon père.

Les deux autres oncles qui sont partis sont les frères de mon père. C'est à cause de la guerre et des problèmes en Bosnie.

Le troisième oncle, c'est le frère de ma mère qui est parti lui aussi à cause de la guerre. Ces trois derniers oncles ont tout perdu : leur maison, leur appartement, leur « job », tout à cause de la guerre. (Récit de Samir, p. 63-64)

Tout au long de ce fragment de récit, à la lumière de l'importance que revêt ce rituel de l'eau dans le départ et la séparation d'avec les voyageurs, plusieurs tendances sociales et culturelles émergent de façon perceptible et qui renferment une valeur d'hypothèses de recherche d'un grand intérêt. Elles traduisent :

- Une prédisposition notoire des hommes à migrer ou s'exiler pour des motivations économiques ou professionnelles tandis que leurs femmes restent à la maison pour veiller et préserver l'unité de la famille et l'éducation des enfants.
- Une propension des oncles, tant de la lignée paternelle que maternelle de la famille Kúckovič, à migrer et s'exiler aussi bien pour des raisons professionnelles que pour celles liées à la guerre.
- Une récurrence des difficultés ou de l'impossibilité du retour au pays d'origine impliquant des situations de pertes irréversibles qui semblent constituer une caractéristique majeure de l'expérience migratoire et d'exil des oncles de Samir. La première expérience migratoire de ce dernier en Slovénie connut un sort plus ou moins similaire, dont le terme fut sanctionné en l'occurrence par la maladie.
- Un phénomène de ritualisation symbolisé par l'eau qui met en relief une activité de deuil de la séparation et du départ des voyageurs et de conjuration des sorts inconnus de l'exil et de l'impossibilité du retour.
- Bref, enfin, une tendance récurrente à l'ouverture multiethnique et à la mixité caractéristique des trajectoires d'alliance matrimoniale et sociofamiliale des voyageurs et qui tient probablement son origine des traditions d'exogamie historiquement prévalentes dans la culture bosniaque musulmane.

Par ailleurs, de par l'inscription historique qu'il fait de ce rituel de l'eau dans ses origines sociales et culturelles véritables, Samir révèle, au-delà de ses modes d'emprunt et de diffusion, la variété et la richesse des systèmes de valeurs dont il constitue à la fois le centre de gravité symbolique et le principe sacré fondateur d'alliance, de mixité et d'unité multiséculaire d'une diversité multiethnique et multiconfessionnelle principalement régie par des traditions de bon voisinage qui sont les expressions fidèles des coutumes préislamiques et préchrétiennes que sont : le *pobratimstvo* (fraternité), le *posestrimstvo* (sororité de sang), le *kumstvo* (parrainage) et le *komšiluk* (bon voisinage).

Dans sa narration de l'historicité traditionnelle de cette coutume de l'eau et de sa fonction symbolique dans la structuration et la consolidation permanente de la cohésion sociale, culturelle et religieuse, dans les rapports interethniques de fraternité, de solidarité, de parrainage et

de bon voisinage en tant que valeurs fondatrices du système d'appartenance à la *zadruga*, on voit s'instituer toute une dialectique qui ordonne l'imbrication réciproque de deux grandes formes du deuil dans la société, dont l'une constitue la métaphore essentielle de l'autre.

12.8 LA DIALECTIQUE SOCIALE DES RAPPORTS ENTRE DEUIL ET CULTURE : LA CULTURE DU DEUIL ET LE DEUIL DE LA CULTURE

Il s'agit en fait de cette même dialectique que nous avons, dans notre cadre théorique s'y rapportant, appelée dans ses termes respectifs : *culture du deuil* et *deuil de la culture* où, dans la continuité qui les lie au travers même de l'analogie qu'en fait Gómez Mango, l'affliction qui assiège l'individu et son groupe devant la perte mortuaire de l'être cher se traduit, à une plus grande échelle selon nous, par une plus profonde sévérité d'exploration douloureuse de la séparation et de la perte physique et psychique de l'absent, de l'exilé, du migrant, du voyageur. Cette dernière forme, comme nous le disions, intègre et dépasse la première, ne serait-ce que par la permanence douloureuse et obsessionnelle de la dualité d'incertitude de vie ou de mort qui reste en gestation et qui tiraille l'esprit et l'image de mort-vivant que les siens ont de l'absent en exil.

C'est donc là toute la dialectique des liens indissolubles qui imbriquent et fusionnent *rituels de deuil funéraire* en tant que *culture du deuil* et *rituels de deuil de perte, de séparation et de départ* des exilés, des absents en tant que *deuil de culture*. Et cette dialectique telle que métaphorée par le rituel de l'eau, transparait inductivement dans toutes les expressions culturelles, symboliques, interethniques et interconfessionnelles, à la lumière du récit qu'en fait Samir :

Cette coutume de l'eau qu'on verse, dit-il, avant le départ de quelqu'un, c'est une coutume musulmane. Elle est venue avec l'arrivée des Turcs. Nous, les Bosniaques, on a adopté cette coutume, comme les deux autres religions aussi ont pris cette coutume, les catholiques et les Serbes (orthodoxes). Ils ont pris un peu des musulmans. Pourquoi ? Parce que ces trois religions se sont mélangées avec beaucoup de mariages. La Bosnie est un grand pays de culture. Chaque culture qui passe là-bas, nous, on la regarde et on prend quelque chose de bien. Quand il y a un événement religieux ou social, tous les voisins des trois religions se mélangent pour participer à l'événement comme par exemple les naissances, les funérailles, etc. Et c'est la même chose quand quelqu'un part à l'étranger. Tous les voisins se regroupent la veille chez lui pour fêter et lui tenir compagnie jusqu'au moment du départ. Et après, c'est la tristesse, les parents, les amis

pleurent parce qu'ils ne savent pas s'ils vont le revoir. Par exemple, mes oncles, Yussuf et Moharem qui sont partis au loin, ils ne sont revenus qu'à la mort de ma grand-mère en 1980, mais après ils sont repartis et nous n'avons plus de contact. C'est comme s'ils ont oublié la Bosnie. Ça fait trente ans que Yussuf est en Allemagne. Il parle juste l'allemand, il a oublié le bosniaque, sa langue. Pour ceux qui partent pendant très longtemps sans savoir combien de temps, en général, tous les voisins viennent lui donner de l'argent et organisent une grande lecture du coran avant son départ pour sa bénédiction. On appelle souvent l'imam qui lit le coran. Et on prépare le repas pour tous les voisins, les amis, la famille. On sacrifie un mouton qui est servi dans le repas. (Récit de Samir, p. 64-65)

On peut ainsi constater que cette coutume de l'eau, loin d'être un phénomène isolé *in ex-nihilo*, se révèle plutôt comme l'antichambre cérémonielle d'une symbolique d'ensemble dans laquelle elle s'incorpore et dont les catégories constitutives de sa trame mettent en scène l'articulation significative du collectif social, de la famille et du voisinage autour de l'individu avec la dimension religieuse de la bénédiction coranique de l'imam. Celle-ci y consiste aussi dans la conjuration de tout mauvais sort et qui est sanctionnée par le rite sacrificiel du mouton qui complète et couronne l'acte final du deuil du sujet avant son départ, dans l'incertitude de le revoir vivant, où déjà sa simple absence physique et psychique semble équivaloir à l'imaginaire même de sa mort. C'est cette idée maîtresse qui, dans ce récit ethnobiographique de Samir, configure pleinement la continuité sociosymbolique qui agrège ces deux formes de deuil : le deuil de perte, de séparation et de départ de l'exilé, du voyageur, de l'absent avec les incertitudes du non-retour et le deuil de la perte mortuaire de quelqu'un de cher qui part pour ne plus jamais revenir.

12.8.1 La configuration sociale traditionnelle de la procession rituelle du deuil funéraire dans la culture : la fusion symbolique du deuil funéraire et du deuil culturel comme double principe d'une même réalité

C'est en relatant la procession rituelle du deuil funéraire dans sa culture que se révèle alors toute la consubstantialité des liens et formes sociosymboliques, psychoaffectives, culturelles, religieuses et relationnelles qui font de ces deux modalités du deuil, deux principes d'une même réalité.

À travers sa description de cette forme funéraire, ressurgissent les mêmes invariants sociaux, culturels et religieux illustrés par les valeurs de fraternité, de solidarité, de bon voisinage gravitant autour de la douleur et de la sacralité de l'événement de la perte tragique de la défunte

personne pour conserver sa mémoire par des modes gestuels de lutte contre son oubli collectif et définitif, c'est-à-dire contre sa vraie mort. Selon Samir :

Par exemple, quand quelqu'un meurt dans une famille, on appelle les imams pour faire de bonnes funérailles. C'est une décision de la famille pour savoir si la personne morte reste à la maison ou si on l'amène à la mosquée pour faire les funérailles. Si c'est une personne très religieuse, on l'amène à la mosquée. Si c'est le cas contraire, on fait les choses à la maison. C'est toujours l'imam qui dirige les funérailles. À la fin des funérailles, on continue de prier pour lui à la maison. Si la personne morte possède une famille, une femme, des enfants, après les funérailles, c'est toutes les familles qui aident cette famille pour trouver du travail à la femme si elle ne travaille pas, pour les études des enfants, pour les réparations de la maison, pour l'argent des dépenses de la famille et tout. Si la femme veut se remarier, elle doit parler aux frères et à la famille du mari décédé.

Le deuil dure normalement quarante jours. Pendant le deuil, toutes les familles participent au souvenir de la personne qui est morte. Elles partagent la tristesse de sa famille jusqu'à la fin de la douleur. Dans nos coutumes, quand quelqu'un est mort, les gens continuent de se rappeler de lui en imitant parfois les mêmes gestes et les mêmes comportements que cette personne morte, comme pour dire que lorsqu'il était vivant, c'est comme ça qu'il faisait. Quand mon arrière-grand-père, grand-père de ma mère, est mort, j'ai gardé le silence et la douleur. Son fils, un oncle de ma mère, m'a dit : « Samir, trouve une autre façon, ce n'est pas bon ! Parce que la douleur reste là et grandit ». C'est la douleur du souvenir de la personne morte qui est réveillée par ces gestes qu'on imite d'elle quand elle était vivante. On demande aux gens d'éviter d'imiter ces gestes, mais parfois c'est trop fort. Devant la douleur de la famille, tous les voisins viennent parler pour arriver à accepter la mort de la personne pour aider à la laisser partir. On donne ses vêtements aux pauvres, c'est une « hallal ». C'est une tradition musulmane en Bosnie. La famille ne garde que la photo de la personne morte et les bijoux, on les donne aux enfants.

Au moment des funérailles, toutes les générations se présentent. Surtout les jeunes ; ils viennent regarder comment les vieilles personnes font en cas de décès. Ils apprennent comme ça comment fonctionner dans le futur. « Hallal », ça veut dire « offrande ». En cas de décès, toutes les générations donnent quelque chose à la famille et de l'argent pour payer toutes les dettes de la personne morte. Et ces dons continuent longtemps, même après le décès de la personne pour aider la famille à résoudre ses besoins. (Récit de Samir, p. 65-66)

Ainsi apparaît, à la lecture de cette tranche éloquente du récit de Samir, la totalité symbolique qui fonde la base, le *substratum* culturel du deuil dans sa société.

À partir de la prémisse symbolique du *rituel de l'eau*, on voit se déployer toute la dynamique sociale, culturelle et religieuse d'un ensemble de pratiques individuelles et collectives qui constituent le

dénominateur commun, le point de jonction et de fusion symbiotique et rituelle des deux formes de deuil : le deuil funéraire de la perte mortuaire d'un être cher et le deuil culturel de séparation, de départ et d'absence du voyageur, de l'exilé.

À travers la mise en scène particulière des différentes formes de ritualisation collective de la douleur inhérente, non pas seulement à ces deux formes de deuil, mais essentiellement à toute expérience de perte et de séparation, et, par-delà même l'ensemble des rapports de solidarité structurés autour des valeurs du sacré, de la mort, de la famille endeuillée, éplorée, et du rôle du bon voisinage, se révèle une toute nouvelle catégorie culturelle et symbolique fondamentale d'une teneur et d'une portée sémantique inédite dans la trame discursive du récit de Samir.

Elle a trait à toute la mimique, à la gestuelle, aux formes, aux attitudes langagières et expressions non verbales inconsciemment incarnées par les endeuillés pour revivre les états d'âme et la personnalité du vivant même de l'individu défunt comme si ce dernier malgré eux continuait toujours à les habiter, à les hanter.

12.8.2 Les différentes formes de ritualisation et de configuration individuelle et collective de la douleur du deuil funéraire et du deuil culturel dans la lutte permanente de la mémoire comme instinct de vie contre l'oubli comme instinct de mort : l'enjeu vital de la synthèse conservation et dépassement (*L'Aufheben*)

Une telle catégorie symbolique constitue la forme de ritualisation à la fois la plus essentielle et la plus paradoxale de tout travail de deuil culturel ou funéraire puisqu'elle met en gestation critique dans un même et unique processus psychosocial deux phénomènes à la fois contradictoires et complémentaires dont la conjonction et la disjonction constantes se traduisent par un conflit intrapsychique d'une grande tonalité aussi bien afflictive que libératrice. Ce sont :

- d'une part, l'exigence impérative d'une remémoration permanente du défunt être, de l'absent, c'est-à-dire la lutte constante contre son oubli mais qui exacerbe profondément la douleur de la perte et de la séparation ;
- d'autre part, la nécessité incontournable d'un laisser-partir par le renoncement et l'acceptation progressive de la perte et de la séparation dont la trame douloureuse et ambivalente aboutit

finalement à un état, un dénouement libérateur s'inscrivant ainsi dans une finalité de conservation et de dépassement.

C'est cette dialectique contradictoire et complémentaire de conservation-dépassement au sens hégélien du *Aufheben* qui constitue le noyau rationnel et paradoxal de tout travail de deuil : conservation de la mémoire dans sa lutte permanente contre l'oubli, et dépassement par la transformation de la douleur en une force nouvelle de croissance et de renaissance.

Dans la logique discursive du sujet à travers cette tranche de son récit, ce processus de dépassement et de renaissance de l'endeuillé repose et procède d'un principe collectif. C'est, en effet, le groupe social qui par le biais du cercle protecteur qu'il organise autour du sujet endeuillé, réactive le travail de parole dont la nécessaire catalyse finit par générer la catharsis globale de son être.

C'est dans cette perspective originale du récit de Samir que deux notions-clés apparaissent dans toute leur force de sens culturel pour revêtir une portée anthropologique et thanatologique d'autant plus pertinente et féconde qu'elle mérite une plus grande attention théorique et empirique dans la recherche sociale sur le deuil.

Ce sont les notions de mémoire et d'oubli, certes théorisées dans une optique plus ou moins similaire par Paul Ricœur (2000) et Pierre Nora (1984-1986), mais qui traduisent distinctivement de façon inductive chez le sujet toute la représentation culturelle de la vie et de la mort et de leur dualité conflictuelle dans le travail de deuil.

Autrement dit, la mémoire y apparaît, en tant qu'antidote de l'oubli, comme condition et facteur de vie et de survie. Tandis que l'oubli y équivaut à la mort absolue. Ainsi le travail de parole, de mimique, de gestuelle qu'exerce le groupe social sur l'endeuillé est, avant tout, un travail de mémoire et de culture qui a pour vocation essentielle de lutter contre l'oubli du défunt être. Le cas échéant, toute victoire de l'oubli ne pourrait y consister que dans la mort absolue de cet être. C'est-à-dire donc qu'un être sans traces, sans souvenirs, est un mort absolu. C'est enfin dans cette tension de la lutte permanente qui oppose mémoire et oubli que le deuil, notamment l'exil, s'élabore et se constitue à la fois comme discours de la rupture et de la séparation mais aussi comme possession de la perte qui sous-tend ce discours et cette séparation.

Toute cette réflexion anthropologique sur le travail de deuil, ses formes, ses rituels et ses symboles, tels que nous les avons analysés à la lumière des représentations de Samir, se résume bien, en définitive, par la pertinente définition que Léon et Rebecca Grinberg rappellent de ce phénomène dans l'étymologie même de son terme.

En effet, par-delà la sémantique de la douleur qu'il exprime, le deuil signifie également un duel entre l'objet de la perte et le sujet de la perte. Ainsi selon les Grinberg (1986) :

Étymologiquement, le terme deuil signifie « douleur », et aussi « défi ou combat entre deux personnes ». Les deux acceptions peuvent s'appliquer tant à la souffrance provoquée par la perte de l'objet et des parties du self projetées sur ce dernier, qu'à l'énorme effort psychique qu'implique la récupération du lien avec la réalité et le combat livré pour se libérer des aspects positifs et bons. Les deux acceptions du terme sont spécifiquement applicables à ceux qui émigrent, puisqu'ils éprouvent de la « douleur » pour tout ce qu'ils abandonnent et lorsqu'ils font face au « défi » qui les attend. En espagnol, le mot « duelo » comporte deux traductions possibles : « deuil, douleur » et « duel, défi ou combat entre deux personnes ». (p. 90)

C'est en réponse à un tel duel, avec toute la douleur qui l'accompagne, que la culture fait intervenir le principe même de sa ritualisation qui consiste dans la conjuration, l'exorcisation des peurs et des angoisses de l'inconnu dans l'expérience de la perte, de la séparation et de celle de la traversée des incertitudes trajectoires des chemins de l'exil et des fractures qu'elle instaure dans l'identité.

12.8.3 Les rituels de conjuration ou d'exorcisation de la peur, de l'angoisse, des malheurs et maladies dans la culture bosniaque musulmane

L'analyse sommaire de ces catégories rituelles de la culture dans le récit de Samir a pour but ultime de comprendre les modes de confrontation de la peur, de l'angoisse, des incertitudes, des déboires et maladies ayant sévi dans les contextes tragiques de péril identitaire global avérés par la guerre et ses phénomènes d'épuration ethnique, par l'exil, ses déportations de masse, ses univers concentrationnaires et ses tortures préalables à l'expulsion.

En effet, dans ces contextes où de tels rituels ne peuvent guère s'exercer ni individuellement ni collectivement ou très difficilement tout au moins, se révèlent alors, dans toutes les formes nécessaires de leur déploiement, les modes les plus critiques d'affrontement quotidien de ces affects, de leurs univers pathologiques qui fondent et

concrétisent la configuration extrême et paroxystique de la problématique de la survivance chez le sujet.

Même si on ne peut certes postuler ici avec certitude une quelque corrélation directe entre la préexistence de ces rituels dans la culture du sujet et sa capacité de survie dans de tels contextes, il n'en demeure pas moins que l'expérience de socialisation et d'enculturation traditionnelle dont il a été l'objet pourrait, selon toute hypothèse, avoir positivement influencé les mécanismes de défense mis en jeu pour y faire face et maîtriser ses peurs et angoisses vécues.

Ainsi en confirmant l'existence de tels rituels contre la peur dans sa culture, Samir en explique aussi bien les procédés mystiques que la vocation thérapeutique particulière :

Oui !, il existe un rite pour la peur. Par exemple, le soir, quand les enfants sont couchés et qu'ils ont souvent peur parce qu'il fait noir au complet, la grand-mère appelle la personne qui fait le rite dans ce cas. Cette personne fait des incantations dans l'oreille de chaque enfant après avoir couvert sa tête et son visage avec un foulard. Elle installe l'enfant sur les genoux de la grand-mère qui le tient par les épaules pour qu'il ne bouge pas. La femme fait bouillir de l'eau dans une casserole puis y jette du plomb. J'ai entendu le bruit qui fait « tchss » ! Elle répète ça deux ou trois fois, puis elle prie. Après elle dit à la grand-mère de mettre le plomb dans une poche près du cœur de l'enfant et dit de ne pas regarder. Il faut porter la poche pendant deux à trois semaines et après, il faut aller jeter ça dans un fleuve. (Récit de Samir, p. 68)

Dans le même sens, en ce qui a trait à certaines maladies mentales d'ordre psychotique, il prévaut un type de rituel spécifique qui a pour but d'en conjurer le sort et de réhabiliter la santé de la personne affectée. Selon Samir :

Il y a un autre rite qu'on fait quand un malheur arrive à une personne qui devient comme un fou, comme un zombie qui perd la raison brusquement et qui peut tuer. On l'amène à la mosquée et il reste là pendant une semaine avec l'imam. L'imam prie chaque jour et prend un litre d'eau bénite, mais ce qu'il fait avec cette eau bénite, je ne sais pas ! Il prend un papier et écrit dessus en arabe des versets qu'il connaît pour la maladie et qu'il dissout dans l'eau bénite. Il fait boire le mélange à la personne malade une fois le matin et une deuxième fois, le soir au coucher. Et il doit boire cette eau pendant quarante jours. Au quarantième jour, il demande à la personne malade de prier avec lui et il demande aussi à sa famille de faire une offrande avec du vieux pain et du maïs qu'il faut donner à une personne qu'on rencontre qui doit aller jeter cette offrande dans l'eau d'un fleuve pour les poissons. C'est une « hallal », un sacrifice. Et la personne malade redevient normale. (Récit de Samir, p. 68-69)

On perçoit bien, à la lumière de ce segment de récit, en quoi le rapport au religieux, dans ses formes mystiques et incantatoires, apparaît

de manière centrale dans le processus ritualisé de la guérison des angoisses comme des maladies mentales pouvant, par ailleurs, résulter d'expériences traumatiques d'origines diverses à l'instar de la guerre, de l'exil, des fractures identitaires et du douloureux travail de deuil chaotique qui les accompagnent. C'est également ce même principe qui se prolonge et soutient les rites de conjuration des malheurs et accidents pour assurer sous des formes codifiées de talisman la protection des voyageurs et autres personnes qui se déplacent souvent en véhicule même à une échelle de mobilité réduite. Et d'après Samir :

Il y a aussi autre chose, comme rite pour les personnes qui voyagent. Toutes les personnes utilisent un « taspi », un chapelet. Il est recommandé par l'imam, pour les gens qui partent en voyage, de toujours garder ça dans leur poche. C'est bon pour la protection, contre les accidents. Il y a un oncle qui avait eu un petit accident. Quand il a rencontré l'imam, il lui a dit : « Tiens!, mets ça dans ta voiture et tu n'auras plus d'accident ». Et on donne aussi aux personnes qui voyagent des versets du coran qu'elles gardent dans une boîte pour leur chance et leur bonheur et qu'elles portent comme un collier. C'est un talisman. On fait ça avant de partir en voyage. (Récit de Samir, p. 69)

Tels sont, à la connaissance et l'expérience subjective et objective qu'en a le sujet, les ordres rituels et symboliques de sa culture et de sa société, structurant les pratiques et conduites individuelles ou collectives qui régissent les traditions migratoires, les deuils de perte mortuaire, de séparation et de départ des voyageurs, les modes de conjuration des malheurs, des maladies et de protection de ceux qui partent.

12.8.4 Les représentations et interprétations du rôle de la grand-mère et du *Melleci*, l'ange, l'Esprit protecteur de Samir dans sa survivance au sein et au-delà de son expérience concentrationnaire

Mais en regard des péripéties événementielles de la guerre, des campagnes d'épuration ethnique, d'exil, de déportations massives et de destruction des formes culturelles qu'elle mit en œuvre, la description des stratégies de préservation et d'application possible de ces références rituelles et symboliques en contexte d'ostracisme et de péril identitaire permet de mieux comprendre le sens ultime que le sujet dans cette situation attribue à sa propre survie en fonction du rapport et du degré d'investissement qui le lie subjectivement à de telles croyances.

Cet investissement, à travers la narration des faits, s'inscrit, au-delà de sa dimension strictement psychologique, plus nettement dans

une configuration, une instance à la fois mythique et mystique qui, à l'instar de la métaphore même de sa survivance, récapitule et réincarne à nouveau l'esprit protecteur de son ange gardien : le *Melleči*.

En réaffirmant dans une certaine mesure la pérennité et le maintien des croyances au travers du rôle spirituel décisif joué par sa grand-mère, pour la protection de toute la famille, Samir révèle la nature du rapport qu'il entretient avec cet esprit mythique. Celui-là même qui fut à l'origine de sa circoncision *magique*. Il dit alors :

Oui ! Quand il y avait la guerre, ma grand-mère veillait à la protection de la famille. Elle connaît le Coran. Et nous, les trois frères, deux cousins et un oncle, quand nous sommes partis au camp de concentration, je n'avais pas de talisman, c'est juste ma grand-mère qui priait. Et quand j'ai changé de camp de concentration, j'ai rencontré un imam qui avait caché des documents et si les Serbes les trouvaient, ils allaient le tuer. On a prié ensemble et il m'a dit : « Ton ange gardien protège toujours ta maison, ta famille et toi-même. Tu ne seras jamais tué par les Serbes ». Mais oui ! Une fois un soldat serbe est venu me prendre avec un pistolet pour me tuer dans le camp, il m'a regardé, mon visage avait changé, il a eu peur, puis il m'a dit : « Vas-y ! retourne dans ta chambre ! » (Récit de Samir, p. 69-70)

C'est donc là toute la force et l'efficacité des croyances religieuses et mystiques de sa culture auxquelles Samir attribue sa protection, sa survie et celle de sa famille telles que celles-ci s'y trouvent médiatisées par son esprit mythique.

La récurrence de ces croyances dans le récit de Samir et de l'évocation de son rapport avec cet esprit mythique est fort significative. Elle témoigne de toute la profondeur de son processus d'enculturation traditionnelle qui confère aux représentations et interprétations collectives de ses expériences individuelles de circoncision et de nomination, la validité sociosymbolique et religieuse qui fonde et confirme en lui la fusion avec ce personnage mythique garant de sa protection et de sa survie.

Cette réflexion restaure ainsi toute la problématique de la vérité subjective qui constitue l'univers endogène dont la compréhension de la logique personnelle demeure, en tant que base d'analyse en vigueur ici, le principal schème explicatif qui permet de restituer le sens ultimement conféré aux croyances et représentations identitaires globales qui sous-tendent ses attitudes, ses actions et conduites individuelles.

C'est dans ce sens que l'exploration ainsi faite des principales dimensions et catégories culturelles et sociosymboliques qui sont les

plus radicalement impliquées dans la guerre, l'exil, les fractures identitaires et le travail de deuil nécessaire, s'avère fort révélatrice.

Elle a particulièrement permis de problématiser, à travers l'analyse globale de cette trajectoire d'enculturation traditionnelle du sujet et sur la base inductive des données empiriques de son récit ethnobiographique, l'ensemble des fragments culturels, sociosymboliques et religieux les plus significativement constitutifs de l'héritage individuel et collectif qu'il s'est approprié pour l'emporter avec lui dans sa traversée périlleuse des événements de guerre, des expériences concentrationnaires et d'exil.

C'est aussi à partir de cet héritage que, dans un tel contexte tragique, l'attribution de sens, la sémantisation et le deuil des pertes, des séparations, des tortures subies, deviennent possibles en tant que parties intégrantes des stratégies d'adaptation critique et autocritique de la survie.

Par ailleurs, à travers toutes les expériences, traditions, coutumes et rituels mis en exergue et qui jalonnent cette trajectoire et par-delà leur portée structurante et la pertinence globale qu'ils entretiennent avec la problématique générale des fractures d'identité et des diverses formes du deuil dans la culture, les notions de mémoire et d'oubli émergent avec force pour traduire en définitive dans l'histoire de vie du sujet, l'apprentissage précoce de la distinction essentielle des choses à retenir et des choses à laisser partir.

En outre, l'évocation et l'investissement du sujet dans l'alliance mystique qui le lie à son esprit mythique, parallèlement à la fonction spirituelle de sa grand-mère, montrent toute la dynamique d'interprétation et d'attribution de sens qu'il élabore des circonstances de sa propre survie dans les camps de concentration.

Telle est donc l'analyse qui, en même temps qu'elle conclut ici cette trajectoire de socialisation et d'enculturation traditionnelle de Samir, dont la densité, la diversité des dimensions et catégories expérientielles et sociosymboliques dans toute leur étendue, permet ainsi d'introduire et de décrire dans ses grandes lignes la seconde trajectoire dite moderne de son histoire ethnobiographique.

L'analyse de ces deux trajectoires selon cet ordre séquentiel se justifie d'un point de vue sociétal par l'état diachronique de la première sur l'état synchronique de la seconde.

Chapitre 13

Trajectoire de socialisation et d'enculturation : contexte sociohistorique et politique des fractures d'identité collectives et individuelles

Pour le rappeler, cette trajectoire est ici dite moderne, en ce qu'elle renferme essentiellement tout le processus de socialisation et d'enculturation du sujet dans le contexte des institutions nouvelles de sa société à la différence de celles qui ont marqué son parcours traditionnel.

Cette trajectoire moderne est ici jalonnée par différentes étapes d'intégration sociale qui varient de sa scolarisation primaire et secondaire, de sa formation professionnelle à son incorporation militaire dans l'armée fédérale de l'ex-Yougoslavie.

C'est en effet toute la bipolarité et la dualité entre deux systèmes de société, deux systèmes d'intégration : la tradition et la modernité, qui se révèlent à travers l'expérience personnelle du sujet, dans toute l'ampleur des chocs, des ruptures, des continuités et alliances inter-ethniques mais aussi de tensions et conflits latents.

Comme nous l'avons d'ailleurs explicité dans un des chapitres de notre cadre théorique relatif aux interprétations plurielles des événements conflictuels en Bosnie, à l'instar de Xavier Bougarel (1996) et de Thierry Mudry (1999), c'est bien dans l'avènement historique de la modernité à travers ses formes coloniales que l'émergence et la

poussée fulgurante des idéologies de particularismes ethniques et religieux et d'extrémismes nationalistes radicaux précipitèrent la fragmentation et la dislocation des structures sociales et culturelles traditionnelles précoloniales qui constituaient les fondements fédérateurs de la quête d'une véritable conscience collective et d'une réelle unité nationale et multiconfessionnelle.

Mais le paradoxe le plus spectaculaire de la visée et du principe fédérateur de l'ex-Yougoslavie, plutôt que de s'attacher à consolider et enraciner davantage dans la conscience collective les traditions séculaires d'unité, de mixité, de solidarité et de bon voisinage multi-ethniques et multiconfessionnels, s'est surtout évertué à la construction monolithique globalisante d'un ensemble territorial par l'étouffement et le bâillonnement systématique des sensibilités et revendications particularisantes des spécificités ethniques culturelles et religieuses en jeu sur la scène sociale et politique de la question nationale.

En somme, toutes les étapes et expériences de cette trajectoire de socialisation et d'enculturation de Samir dans la culture officielle de sa société bosniaque moderne s'avèrent fort significatives, outre des représentations et perceptions personnelles qu'il a des autres groupes et des tensions latentes et insidieuses qui animent leurs rapports dans cette période de pré-guerre, mais de toute la prise de conscience globale du sujet, sur le statut et notamment la condition sociétale de son identité d'appartenance ethnique et religieuse musulmane et également de l'instrumentation idéologique des événements de masse qui y avaient cours et qui présidaient à l'éclatement éventuel de la guerre et de tous ses corollaires de purifications ethniques, de déportations collectives, de détentions concentrationnaires, de tortures physiques et psychiques, de pratiques systématisées de dépersonnalisation et de déshumanisation couronnées par des exils vers l'inconnu.

C'est donc ainsi, en tant que dimension pertinente d'analyse, que cette trajectoire moderne d'intégration du sujet qui lui permet une appréhension de l'envergure macrosociologique de la problématique identitaire de son appartenance ethnique et religieuse, s'avère tout aussi indicative des tensions culturelles que potentialisaient déjà les relations interethniques désormais dépouillées de leurs traditions et formes de ritualisation des conflits et qui imprégnaient tout le climat des sphères sociales, politiques, idéologiques et institutionnelles ayant conduit à l'éclosion des conflits.

Elles révèlent également la configuration stratégique de ces relations et leurs tensions latentes qui caractérisent les rapports de forces politiques et économiques s'exprimant sous des formes subtiles et insidieuses de répression, d'exclusion et de péjoration collective de l'identité ethnique et religieuse de certains groupes par d'autres en fonction de leur situation hégémonique.

Cette trajectoire, pourrait-on dire, est celle qui aurait complété, au-delà de son enculturation traditionnelle, la prise de conscience politique et idéologique globale et ultime du sujet sur son identité personnelle et celle de son groupe d'appartenance dans le contexte macrosociologique des enjeux modernes de l'instrumentation utilitariste de l'ethnicité.

C'est donc dans ce contexte ethnologique et historique d'une telle société où la modernité clivait déjà les fondements communautaires des traditions en y exacerbant l'antagonisme et l'autodétermination des différences identitaires par une mise en compétition ethnique de type élitiste qu'il importe d'inscrire et de situer la formation scolaire et professionnelle du sujet.

13.1 PROFIL ET PARCOURS SCOLAIRE, MILITAIRE ET SOCIOPROFESSIONNEL À TRAVERS LES FORMES INSTITUTIONNELLES DE RÉPRESSION IDENTITAIRE

C'est à une période consécutive à tout son vécu initiatique des principales étapes expérientielles de son premier processus de socialisation et d'enculturation essentiellement marqué par le phénomène insolite de sa circoncision *magique*, l'histoire de sa nomination, son baptême, son éducation religieuse de type coranique que Samir effectua sa scolarisation et sa formation successivement dans les cycles primaire, secondaire et professionnel sous le règne du régime titiste, à l'année même de la naissance de ses deux frères jumeaux Amir et Alis.

Dans sa narration de ses diverses étapes de sa socialisation scolaire, professionnelle et militaire, des différences notoires apparaissent de façon explicite entre le système socioéducatif et institutionnel de son pays et celui de son actuelle société d'accueil. Ainsi explique-t-il :

J'ai commencé l'école primaire en 1970 et ça a duré 8 ans. Les premières quatre années se sont faites avec juste un professeur qui était responsable de nous pendant tout ce temps. La scolarité et le système d'études est très différent de celui

d'ici. Ces premières quatre années, le professeur s'occupait de nous apprendre à lire, à écrire, à connaître la géographie, etc. Et après au 5^e niveau, arrive un autre professeur. À partir de là, pour chaque classe nouvelle, arrive un nouveau professeur. Et quand un professeur entre dans la classe nous nous mettons debout. C'est un geste de respect.

Après 1978, quand j'ai fini l'école primaire, j'ai rempli le formulaire d'admission pour l'école secondaire que j'ai commencée en 1979. Il n'y a pas d'examen ou de concours à faire pour rentrer à l'école secondaire. Il faut juste remplir le formulaire et déposer un curriculum vitae. On regarde toute la période de 8 ans d'école primaire pour savoir si l'élève est bon et pour mieux l'orienter. J'ai commencé en 1979 dans une école secondaire professionnelle pour devenir technicien machiniste. Et je possède le diplôme. J'ai fini cette école en 1982. En plus de ma spécialisation, nous étudions aussi les langues. Chaque république enseignait des langues étrangères différentes les unes des autres. Nous faisons de la pratique dans les usines comme les travailleurs. Je suis allé dans une usine où je faisais des dessins industriels et des projets [...]

Quand j'ai eu 19 ans, je suis allé à la capitale, la ville de Sarajevo, pour faire l'examen médical obligatoire pour devenir soldat. Tous les médecins qui faisaient l'examen étaient militaires. Ils ont tout regardé en moi, les yeux, la tête, les oreilles, la bouche, les dents, tout. Le dernier test, quand je suis arrivé à la table, il y avait 5 médecins. Ils ont dit de me déshabiller. Après examen, ils m'ont dit : « Nous allons t'appeler le 7 janvier 1984 ». C'était la même année où commençaient les olympiades d'hiver de Sarajevo que je suis passé comme soldat [...].

C'était dans l'armée fédérale. Dans cette armée, dès qu'on entre, on oublie la religion. Dans cette armée, il y avait juste une religion : être yougoslave. Juste l'officier sait qui est musulman et évitait de la viande de porc. Jamais on ne permettait à une personne de pratiquer la prière. C'était interdit dans l'armée. Si l'officier te prenait, tu passais deux jours, une semaine en prison. Une deuxième fois, tu restais deux mois en prison. Moi, je ne suis pas passé en prison. Pourquoi ? Parce que j'étais très bon soldat, tous les officiers me gardaient. Quand j'ai pratiqué le tir pour la première fois, c'était un fusil de moitié automatique et de moitié manuelle. Je pratiquais le tir à une distance de 200 mètres, 300 mètres, 400 mètres. Eux regardaient que je tirais bien. Et après, on avait organisé un tournoi pour tous les soldats. J'avais gagné là une médaille de première place comme bon tireur. J'ai reçu cette médaille d'un colonel de l'armée fédérale qui m'a décoré comme bon artilleur [...]. (Récit de Samir, p. 16-20)

C'est à Smederevo, la principale base militaire de la Yougoslavie de l'époque qui se trouve en Serbie que Samir effectua toute sa durée légale de soldat. Mais au-delà des compétences démontrées dans la durée légale du service militaire de Samir, l'interdiction coercitive de toute assumption pratique d'une quelconque appartenance religieuse et culturelle était entre autres sanctionnée par le diktat d'un athéisme officiel d'État qui, face à la mouvance multisegmentaire de la poussée extrémiste des particularismes ethniques et régionaux qui ébranlaient

la question nationale, réduisit uniquement en toute abstraction, toute référence citoyenne à l'exclusivité de l'identité yougoslave. Samir en précise ainsi toute la portée politico-idéologique et historique :

Je disais qu'il était interdit de pratiquer sa religion dans l'armée. C'est Tito qui avait interdit ça dans l'armée parce que pendant la Deuxième Guerre mondiale, les nazis avaient beaucoup utilisé la religion contre les Juifs et autres. Interdit pour les « proslaves » (orthodoxes) de porter la croix et les musulmans de prier. Jamais dans l'armée ! Donc ma religion musulmane dans l'armée, jamais ! C'est interdit pour toutes les générations de soldats. Chaque armée pas de différence. Jamais pendant que Tito était vivant. Tito est mort le 4 mai 1984 et après la séparation a commencé dans les républiques de Yougoslavie. Mais jusqu'à maintenant, cette interdiction de la religion dans l'armée est restée. Chaque république a gardé ça. Dans l'armée, jamais tu vas trouver d'imams, de prêtres. Ça n'existe pas. (Récit de Samir, p. 39-40)

Mais, par ailleurs, en regard de l'analyse que nous avons faite des « Interprétations plurielles des événements conflictuels de Bosnie » dans notre cadre théorique, cette prohibition des identités ethniques et religieuses au-delà même de l'armée fédérale s'inscrivait en droite ligne dans les stratégies politico-militaires du régime titiste de contre-carrer la poussée impétueuse des nationalismes radicaux, notamment des prémisses expansionnistes du rêve d'une grande Serbie qui y étaient déjà en gestation.

C'est après cette durée légale obligatoire de son service militaire et son expérience professionnelle en Slovénie que Samir revint à Prijedor où en tant que réserviste de l'armée, il put trouver de l'emploi d'abord en qualité de vitrier, ensuite comme technicien et machiniste industriel dans une usine de papeterie de la ville :

Dans mon usine qui s'appelait « Sellpack Prijedor », en tant que chef de production, je restais en contact avec les travailleurs pour savoir leurs besoins, qu'est-ce qui allait, qu'est-ce qui n'allait pas. Le directeur m'appelait tout le temps et je lui parlais. On regardait s'il fallait toujours continuer ou changer la production de papier d'écriture ou de dessin.

J'avais commencé à travailler dans cette usine en 1987 en Slovénie, j'avais d'abord travaillé dans une usine de fabrique d'aluminium juste un an. C'est pas bon pour la santé. C'est pourquoi j'ai arrêté de travailler là-bas. En 1988, j'ai trouvé « le job » comme vitrier. J'ai travaillé dans le privé jusqu'en 1989 où j'ai trouvé le « job » dans l'usine de fabrication de papier. Je travaillais là-bas comme technicien machiniste industriel. En plus, l'usine m'a donné d'autres diplômes après un an. Les responsables voyaient que j'étais bon travailleur. Et après un an, quand j'ai eu ces diplômes, le directeur m'a demandé de déposer mon curriculum vitae pour un nouveau poste. J'ai donné mon curriculum vitae pour la sécurité de l'usine. C'est normal, on m'a donné ce poste pour la sécurité parce que j'avais déjà fait mon service militaire [...].

Les travailleurs étaient très bien payés parce que cette usine où je travaillais fabriquait clandestinement de la poudre et ça c'est vraiment un secret. C'était très dangereux parce que c'étaient des explosifs, si la poudre explosait, toute la ville pouvait sauter. Cette poudre donnait beaucoup d'argent. On la vendait à n'importe quel pays et je ne sais pas à quel prix. Et le directeur qui était responsable de la fabrication faisait beaucoup de ventes à l'exportation du papier et de la poudre dans différents pays. Ça augmentait les salaires des travailleurs. (Récit de Samir, p. 25-26)

Sept ans plus tard, ses deux frères jumeaux Amir et Alis effectueront les mêmes cycles de formation scolaire, professionnelle et militaire dont le premier, à la différence de Samir, deviendra serrurier et le second, technicien machiniste industriel comme lui.

13.2 L'ÉVOCATION DE LA PREMIÈRE EXPÉRIENCE DE PERTE TRAGIQUE CHEZ SAMIR, DANS LE CONTEXTE DES TENSIONS ET CONFLITS INTERETHNIQUES

Tels furent les parcours scolaire, militaire et professionnel de Samir, à l'issue desquels il connut consécutivement deux fiançailles. La première avec une fille serbe dont la relation fut rompue pour des raisons d'ordre familial. La seconde avec une fille musulmane du nom de Fatima dont il déplore le sort comme l'une de ses premières pertes les plus tragiques qu'il ait subies au tout début des événements de guerre :

Je voudrais retourner un peu, dit-il, sur la relation avec ma fiancée Fatima. Je l'ai connue pendant deux ans : 1990-1992. C'était une fille qui était vraiment bonne. Elle aussi travaillait dans la même usine où son père et moi travaillions. Je ne vivais pas avec elle. Elle était chez ses parents et moi chez les miens. On se rencontrait chaque week-end, elle venait à la maison et j'allais chez elle. C'est normal que nos parents nous conseillaient la prudence, d'attendre le mariage. Avant ça, je pensais commencer la construction de la maison pour nous, pour ma famille. Là, quand la guerre a commencé, malheureusement le premier projectile qui a été lancé par l'armée yougoslave, maintenant transformée en armée serbe (Chetniks), est tombé sur la maison de ma fiancée. Malheureusement tout le monde est mort, sa mère, son père et ses deux frères. Je suis vraiment triste, vraiment ! Ouf ! Comment expliquer ? C'était un gros calibre ce projectile de 205 mm [...] Malheureusement, je ne suis pas allé aux funérailles de ma fiancée. Avant ma sortie du camp de concentration, je ne savais pas si elle était vivante ou morte. C'est quand je suis sorti grâce à la Croix-Rouge qui m'a emmené dans un camp de réfugiés en Croatie que j'ai rencontré une voisine qui m'a tout dit sur ce qui s'était passé. C'était une grande tristesse. (Récit de Samir, p. 26-27 et 31)

Cette perte brutale et affligeante de sa fiancée constitua l'un des premiers traumatismes marquants de Samir et qui s'inscrivait dans le

climat des tensions interethniques qui présidaient à l'escalade militaire des événements de la guerre.

Mais par ailleurs, cette trajectoire globale de la socialisation moderne de Samir, bien avant même la période proprement dite de l'éclatement de la guerre et de sa déportation concentrationnaire, couvre également toute son expérience de militantisme politique dans le mouvement des Jeunesses du parti communiste fédéral de l'ex-Yougoslavie.

Dans l'économie qu'il fait de cette expérience d'appartenance politique et par-delà les motivations idéologiques d'ordre humaniste et égalitariste qui justifiaient son apologie du système communiste (l'égalité des chances pour tous, la santé et l'éducation gratuite, les bénéfices sociaux du collectivisme autogestionnaire d'État, etc.), le désenchantement le plus profond lui est venu non seulement de sa confrontation avec tout le système d'ostracisme qui frappait l'identité bosniaque musulmane, mais aussi de la découverte faite grâce à ses multiples lectures et recherches documentaires de l'envergure des massacres collectifs de populations musulmanes, cachés par le gouvernement fédéral, désormais investi et accaparé par l'administration serbe comme le témoigne Samir. Il dit alors :

En politique, je suis allé à gauche. Je suis entré dans le parti communiste en 1981 quand je commençais l'école secondaire, première année de scolarité, jusqu'en 1987 quand j'ai quitté la politique. Pour moi c'est très dur de rester comme politicien. Nous avons étudié le marxisme à l'école secondaire, même un peu à l'école primaire, pas beaucoup, mais l'histoire. On a lu beaucoup de livres de Marx et Engels. À vrai dire, la politique de la Yougoslavie auparavant était bonne pour toutes les personnes. Comme exemple, l'usine : après la construction de l'usine, le président dit : « L'usine est aux travailleurs et c'est à eux de choisir le directeur ». S'il y a un problème, tous les travailleurs se consultaient et parlaient au directeur qui appliquait leur décision. Le rôle principal du directeur après ça est de s'occuper de la vente finale de la production dans d'autres pays. Et les salaires des travailleurs étaient bons. Les usines n'étaient pas privées. C'est les petites entreprises comme les restaurants, la boucherie, etc., qui étaient privées. À part ça, tout était fédéral. C'était un bon temps. Dans les magazines, il n'existait pas de taxes, la politique était contre les taxes [...].

Je dis que le système marxiste dans mon pays était bon. Exemple : il n'existait pas de pauvreté, le système marxiste donnait gratuitement l'école. Tu ne payais jamais tes cours, ton inscription à l'école. C'était jamais comme ici au Canada. Les logements gratuits pour les étudiants d'université. Le gouvernement et le parti aidaient beaucoup tout le monde : les étudiants, les travailleurs, etc. Il n'y avait pas de chômage, jamais ! Si, par exemple, une usine avait besoin d'un ingénieur-électricien, l'État formait quelqu'un gratuitement pour ça et quand il

finissait ses études, il allait travailler dans cette usine sans jamais rembourser les dépenses de ses études. C'est gratuit. C'était la même chose pour moi en 1989, quand j'ai commencé à travailler dans une usine comme technicien industriel. (Récit de Samir, p. 49-51)

Une telle analyse sociopolitique, dans sa pertinence comme dans ses formes apologétiques, révèle et valorise l'une des épopées économiques et historiques du socialisme autogestionnaire de l'ex-Yougoslavie où la volonté étatique de la formation d'une véritable nation reposait sur le primat d'un principe fédérateur complètement dépouillé de ses différents particularismes ethnoculturels et religieux désormais condamnés à leur réduction et à leur dissolution pure et simple dans l'uniformisation systématique d'une identité monolithique.

13.3 CONTEXTE SOCIOPOLITIQUE DE CRISE RADICALE DE LA QUESTION NATIONALE ET FRAGMENTATION, AUTODÉTERMINATION CONFLICTUELLE DES PARTICULARISMES ETHNIQUES ET CONFESIONNELS : PRÉMISSSES TENDANCIELLES DE LA GUERRE DE GÉNOCIDE

Mais la mouvance et l'instabilité souterraines de ces tensions et particularismes interethniques et interconfessionnels en gestation conflictuelle dans les structures fondamentales et les instances décisives aussi bien de la société que dans ses différentes autres sphères institutionnelles, traduisaient non seulement l'exacerbation des diverses formes d'instrumentation idéologique de l'ethnicité pour neutraliser et anéantir la remontée effervescente des multiples velléités d'autodétermination culturelle, religieuse et nationale de la plupart des républiques constitutives de la fédération, mais s'exprimaient essentiellement comme des réactions, des résistances collectives épiphénoménalement liées à la mutation structurelle et stratégique opérée par l'imposture survenue dans le monopole des appareils politiques, idéologiques, militaires et administratifs de l'État. Cette mutation privilégiait l'hégémonie d'une seule république sur les autres.

Ainsi, partout, à tous les niveaux et sphères du parti communiste, de l'État et de la société, les fondements de la structure fédérale étaient ébranlés par la centralité subversive et multifragmentaire de la question nationale dans la revendication collective de ses expressions ethniques, culturelles, religieuses et territoriales.

C'est dans ce contexte historique d'effervescence et de remise en question globale, en plus des chocs culturels, identitaires vécus et de la prise de conscience qui résulta de son expérience et de sa décou-

verte des formes d'exclusion, d'ostracisme et de massacres dissimulés qui caractérisaient dans cette configuration fédérale le sort et le traitement réservés aux Bosniaques musulmans sous le prétexte du spectre d'un État islamique fondamentaliste dont ils seraient potentiellement porteurs, que Samir, désillusionné, démissionnera ainsi du parti communiste pour mieux se réaffirmer radicalement dans son appartenance ethnique et religieuse originelle.

13.4 LA DÉSILLUSION ET LE DÉSENCHANTEMENT IDÉOLOGIQUE DE SAMIR. SA DÉCOUVERTE DES SÉRIES DE GÉNOCIDES SECRETS, DES INJUSTICES POLITIQUES ET ÉCONOMIQUES À L'ÉGARD DES BOSNIAQUES MUSULMANS : PRISE DE CONSCIENCE ET RÉAFFIRMATION IDENTITAIRE DE SON APPARTENANCE ETHNIQUE, CULTURELLE ET RELIGIEUSE

Dans l'étendue du récit qu'il en fait, Samir relève à la fois aussi bien les formes d'oppression identitaire, d'acculturation, des rapports de domination que la multiplicité des massacres perpétrés et cachés contre les Bosniaques musulmans :

J'ai continué comme ça mes activités dans le parti communiste jusqu'en 1987, dit-il. J'avais lu beaucoup de livres, jusque-là sans problèmes. Mais c'est quand j'ai trouvé en 1987 quelque chose qui avait toujours été caché que j'ai décidé de quitter le parti communiste. Et j'ai compris pourquoi mon père s'était chicané avec moi pour la politique. Le gouvernement fédéral avait caché beaucoup de choses sur la Bosnie. Exemple : la mine de fer en Bosnie, la plus grande partie de l'argent venait de ça et était discrètement gardée par la Serbie. Le bois, les usines de papier, même chose. Toutes les républiques comme la Serbie, la Slovénie, la Croatie étaient plus riches que la Bosnie qui était restée pauvre. Et je n'étais pas d'accord avec cette injustice. Ça c'était la première raison de mon départ. Et mon père était d'accord avec moi. En 1989, il est arrivé tout un problème. Le parti communiste fédéral devenait de plus en plus un parti de droite. Et les anciennes républiques comme la Macédoine et la Slovénie se sont séparées pour devenir des pays indépendants. Maintenant la Bosnie et la Croatie sont des pays. Ce qui reste de la Yougoslavie maintenant, c'est la Serbie et le Monténégro. C'est donc ex-Yougoslavie, pas Yougoslavie. Le drapeau d'avant a changé pour devenir le même drapeau que les Russes et le système est devenu la même chose qu'en Russie maintenant.

L'autre raison qui m'a poussé à quitter le parti communiste est un problème d'identité. J'ai perdu mon identité dans le parti communiste : mon identité musulmane. Quand tu es dans ce parti communiste, tu oublies ta religion. Quand tu dois dire seulement : « Je suis yougoslave, puis Bosniaque », moi je ne suis pas d'accord parce que je suis yougoslave bosniaque musulman.

Avant, le fédéral a caché beaucoup de choses aux Musulmans : beaucoup de génocides contre les Musulmans quand Tito était vivant. Il y avait deux principaux coupables. Le principal s'appelle Jilas Ranckovitch. Entre 1970 et 1971, il avait commis un génocide contre les Musulmans à la frontière sud de la Bosnie dans une ville de Bosnie du nom de Fotcha. On a caché ce génocide contre les Musulmans aux Musulmans. Et quand la Deuxième Guerre mondiale a été finie, tous les Musulmans qui avaient été tués pendant cette guerre par la Yougoslavie ou par le génocide étaient totalement cachés au public par le fédéral.

J'ai trouvé toutes ces informations dans un livre secret et mon grand-père en avait beaucoup parlé à mon père qui en a parlé avec moi très tard et pas avant parce que le système était trop dangereux pour ces choses. Même dans l'armée, la majorité des officiers ce sont des Serbes. Si tu es d'une autre nationalité croate et tu n'es pas d'accord avec le système, tu peux être éliminé. Moi, je suis fâché contre le président Tito. Il a donné beaucoup à la Serbie qui était coupable, pendant les Première et Deuxième Guerres mondiales, de tous les génocides contre les Musulmans en Bosnie. Les Serbes ont toujours attaqué les Musulmans. Même au Kosovo, il y a beaucoup de Serbes qui ont pris la religion musulmane après le départ des Turcs et il y a eu la guerre entre les Serbes orthodoxes de Serbie qui avaient perdu cette guerre de Serbes contre Serbes. Ces Serbes musulmans ont protégé le Kosovo contre les Serbes de Serbie. Quand j'étais dans le parti communiste, il y avait trop de domination serbe, c'était la première domination. La deuxième domination était celle des catholiques croates. Les Musulmans étaient les derniers. Sous Tito, à chaque fois les Serbes attaquaient les autres pour que le président leur donne plus de pouvoir pour les calmer mais ça ne marchait plus parce que les Serbes cachaient toutes les injustices qu'ils ont commises contre les Musulmans et les autres républiques. C'est pourquoi la guerre d'indépendance a commencé en 1990 en Slovénie, en 1991 en Croatie et en 1992 en Bosnie [...] Je suis d'accord pour l'indépendance de la Bosnie parce que je peux dire aujourd'hui : « Je suis Bosniaque musulman » sans problème, mais jamais avant avec la fédération communiste. Et maintenant les trois religions sont sur le même pied d'égalité en Bosnie. La Bosnie, c'est un pays de trois religions, trois nations. Aujourd'hui le Bosniaque musulman peut parler de son identité ; avant il était toujours traité comme Yougoslave bosniaque. Maintenant, la Bosnie est un vieux pays qui avait son roi. La Bosnie est le premier pays dans les Balkans à avoir eu son roi. Après lui, est venue la Croatie et d'autres. (Récit de Samir, p. 52-54)

Et pour mieux circonscrire et préciser les risques et conséquences coercitifs encourus consécutivement à la découverte des massacres cachés dont il explicite les circonstances dans le cadre de ses lectures et recherches, en dépit de la récurrence de certains passages de son récit sur ce sujet, Samir relate toutes les considérations sociopolitiques et culturelles et les péripéties événementielles qui ont crucialement marqué cet épisode de son histoire de vie sociale dans le contexte de cette trajectoire d'intégration moderne. Dans ce sens, il dit :

Je retourne un peu sur ma vie quand j'étais membre du parti communiste. Quand je suis allé donner ma démission, les autres membres de mon comité m'ont

beaucoup interrogé pour savoir pourquoi. J'ai donné deux raisons principales qui m'ont poussé à quitter : premièrement, l'exploitation de la Bosnie par la Serbie qui a commis là-bas des massacres et, deuxièmement, la perte de mon identité musulmane bosniaque dans le parti communiste.

Avec les secrets que moi j'ai découverts et qui étaient cachés par les Serbes, j'allais presque partir en prison, sans l'aide de certaines personnes qui m'ont aidé. C'étaient les secrets du parti aussi sur les génocides commis par les Serbes contre les musulmans en Bosnie. Ces secrets étaient contenus dans le livre dont j'ai parlé et qui était écrit par le général Ranckovitch. Le gouvernement et le parti ont gardé secrètement ce livre qui décrit ce qui s'est passé au sud de la Bosnie dans la ville de Fotcha. Ils ont tué là-bas presque deux mille personnes. C'était l'armée yougoslave en majorité serbe dirigée par le général Jilas Ranckovitch. Quand j'ai trouvé ce document, j'ai eu peur d'en parler. La seule personne avec qui j'en ai parlé, c'était mon grand-père (père de ma mère). Lui, il avait travaillé au sud de la Bosnie près de la ville de Fotcha. Il m'a dit que ces génocides étaient vrais et me demandait de ne pas en parler à d'autres personnes sauf à mon père. J'ai décidé d'en parler avec mon père. Il m'a demandé comment j'avais trouvé ce livre et je lui ai expliqué. Ce livre n'était pas gardé à la même place que les autres. J'ai trouvé ce livre à la bibliothèque. Près de ce livre, il y avait un livre tout noir. Rien n'était écrit sur ses pages qui étaient toutes noires aussi. C'est au sous-sol de la bibliothèque que je suis allé [...] Après avoir lu ce livre et discuté avec mes parents, j'en ai finalement parlé à mon comité le jour où je suis allé pour démissionner. Il y avait tellement de questions que je n'ai pas pu éviter d'en parler. Ils ont demandé le nom de la personne qui m'avait donné la clé. Ils ont fait une enquête sur cette personne et ils ont ramassé tous les livres secrets au sous-sol de la bibliothèque et les ont brûlés. Celui qui travaillait là et qui m'avait passé la clé de la porte du sous-sol de la bibliothèque a été arrêté et a passé un mois en prison. J'ai eu beaucoup d'aide de la part de dix à quinze membres du parti pour me sauver de la prison parce que des tentatives d'arrestation contre moi avaient commencé. Ce groupe qui m'a aidé en plus d'autres personnes étaient d'accord avec ma démission et plusieurs ont quitté le parti après. Beaucoup de personnes étaient contre les génocides faits en Bosnie par les Serbes contre les Musulmans. (Récit de Samir, p. 56-57)

La portée et la perspicacité à la fois sociopolitique et ethnologique de ce récit rejoignent en toute pertinence l'essentiel de la littérature et des recherches multidisciplinaires se rapportant à l'étude des événements conflictuels de Bosnie dans leurs expressions ethniques, culturelles, religieuses, économiques ou géopolitiques.

Ce récit, à travers toute sa perspective macrosociologique qu'il élabore, introduit déjà à l'analyse des principales formes et modalités d'émergence et d'éclatement des événements de guerre qui consacèrent, outre les phénomènes d'épurations ethniques, de déportations, de détentions et de tortures concentrationnaires, notamment l'exil de

masse et les fractures d'identité qui sont au centre même de cette étude.

Mais avant d'aborder ces dimensions d'analyse essentielles, il importe d'examiner quelques autres aspects non moins décisifs et du même ordre ethnologique et sociopolitique que le récit de Samir prolonge et approfondit jusque dans leurs prémisses lointaines et intergénérationnelles qui révèlent avec force, non seulement toute la répression et la stigmatisation hétérophobique ou xénophobique du fait bosniaque musulman mais en outre les mécanismes de soustraction collective à une telle pression systémique sélective et exclusiviste que plusieurs auteurs ont appelés stratégies identitaires. C'est ainsi que Samir traduit les perceptions d'un tel regard qui aurait tant contribué à l'exacerbation de toute l'anxiété identitaire collective de son groupe d'appartenance ethnique et religieuse. Et la configuration ethnologique et sociologique de toute cette problématique collective dans ses diverses formes d'expressions politico-économiques potentiellement conflictuelles, était soutenue, entre autres, par divers ferments structurels décisifs dont le centre de gravité historique s'articulait essentiellement, jusqu'à l'éclatement de la guerre, autour de la question nodale des enjeux d'espaces et de terroirs. Le sujet introduit toute cette problématique collective critique par la narration préalable de tous les mécanismes structurels mis en jeu dans la radicalisation des formes de répression, d'exclusion, d'assimilation et d'acculturation systémiques et insidieuses qui participaient directement ou indirectement de l'émergence de la guerre et des phénomènes d'épurations génératrices des fractures identitaires de la conscience culturelle et de l'intégrité du système d'appartenance ethnique et religieuse des Bosniaques musulmans.

Mais tout ce processus de stigmatisation, d'exclusion et d'acculturation, tel qu'il apparaît à la lumière du récit, semble essentiellement résulter de la confusion idéologiquement entretenue dans les représentations sociales populaires des relations interethniques par l'acte politique d'attribution ethnonymique qui a réduit et systématiquement amalgamé trois grandes dimensions identitaires collectives dont les deux premières, soit l'identité ethnique et l'identité nationale, se trouvent dissoutes et consumées par la troisième, en l'occurrence l'identité religieuse.

En réaffirmant une fois de plus son identité et son appartenance, Samir en explique la configuration ethnologique et sociologique dans une perspective historiographique originale et pertinente :

Moi, je reste tout le temps bosniaque musulman. Avant, en Yougoslavie, il y avait des problèmes quand tu disais « Je suis musulman ». C'est après la Deuxième Guerre mondiale jusqu'en 1947 que le président Tito a accepté de donner le nom de Bosniaque musulman. C'est mon père qui m'a expliqué tout ça. Mon père, quand il était jeune et allait à l'école, lorsque le professeur lui demandait : « De quelle religion es-tu ? », il répondait : « catholique yougoslave ! » Pourquoi ? Parce que bien avant, au niveau fédéral, il n'y avait que trois grandes nationalités avec deux grandes religions qui dominaient complètement toute la Yougoslavie et c'étaient : la Slovénie, la Croatie et la Serbie qui sont orthodoxes. Les Musulmans n'étaient pas reconnus. C'était la Yougoslavie slovène, croate et serbe, pas musulmane. Et c'était mal vu un musulman, pas bien accepté. Tito avait vécu quatre ans en Bosnie où il y avait beaucoup de guerre. Même après la Deuxième Guerre mondiale, le fédéral n'acceptait jamais qu'on dise : « Musulman bosniaque ». C'était interdit. Les Bosniaques n'avaient pas droit à leur propre religion. On les forçait à prendre une des deux religions, catholique ou orthodoxe. C'est en 1974, quand chaque république a eu son propre président et que la Bosnie-Herzégovine avait aussi son propre président, Jamal Bikhaditz, que le fédéral a reconnu les Musulmans bosniaques. Le président Jamal, malheureusement, a été tué dans un attentat d'avion contre lui. Oh ! C'est ça toutes les difficultés pour faire accepter la culture musulmane. Depuis que j'ai trouvé la Yougoslavie, moi j'ai tout le temps signé comme Musulman bosniaque. Je n'ai pas connu ce problème. C'est mon père et ma mère qui ont connu cette interdiction de la religion et de la nationalité musulmane bosniaque. Et mon père m'a dit : « Maintenant, sous ma personne, tu parles bosniaque et tu es musulman ». Avant, c'était interdit. (Récit de Samir, p. 47-49)

Au centre de son discours se pose toute la question de l'hégémonie, des visées expansionnistes d'une Grande Serbie, de l'hostilité historique et xénophobe d'envergure viscérale qu'elle a presque toujours nourrie et perpétuée contre les Bosniaques musulmans à travers les massacres collectifs et autres formes d'injustice dont ils furent victimes.

13.5 LES VISÉES HÉGÉMONIQUES D'UNE « GRANDE SERBIE » : LES ENJEUX GÉOPOLITIQUES D'ORDRE AGRAIRE ET LES JUSTIFICATIONS IDÉOLOGIQUES DE L'EXPROPRIATION FONCIÈRE DE BOSNIAQUES MUSULMANS, DES MANIFESTATIONS DE XÉNOPHOBIE RACISTE, D'ACCULTURATION FORCÉE ET D'ÉPURATION ETHNOLINGUISTIQUE

D'une part il s'agit de pratiques d'expropriation massive qui caractérisaient les enjeux géopolitiques d'ordre agraire et territorial dont les tentatives de justification ou le simple prétexte idéologique font appel outre à la raison d'État d'un collectivisme autogestionnaire

détourné selon Samir au profit de la Serbie, mais aussi à la manifestation collective d'un rejet xénophobe des Musulmans considérés comme les rejetons contemporains des anciens envahisseurs turcs. Ainsi, Samir exprime avant tout l'importance historique, symbolique et identitaire de la notion de terroir dans sa culture au-delà de tout rapport de pouvoir et de toute finalité mercantile :

Pour ma famille, mes grands-pères, mes arrière-grands-pères, dit-il, la terre a toujours eu une grande importance. Ils possédaient beaucoup de terres qu'ils ont transmises à leurs enfants comme héritage. C'est pour ça que la terre est très importante dans la culture des Musulmans bosniaques. Ce n'est pas seulement pour l'argent, c'est surtout pour l'identité et l'histoire de la famille. Ça indique le lieu où tu appartiens et où tu es passé. En Bosnie, avant la Première et la Deuxième Guerres mondiales, ce sont les Musulmans qui possédaient la plupart des terres. Après la Deuxième Guerre mondiale, les Serbes ont trouvé tous les moyens pour prendre ces terres. Malgré ça jusqu'à présent, ce sont les Musulmans qui possèdent le plus de terres pas seulement parce qu'ils sont la majorité, mais par tradition avant même l'arrivée des Turcs, car les Bogomiles ont pris la religion musulmane mais ont gardé leurs terres et les Turcs n'aimaient pas prendre les terres. Les relations entre les Serbes et les Musulmans ont toujours été conflictuelles. Les Serbes sont tout le temps en train de se chicaner contre les Musulmans depuis le départ des Turcs de la Yougoslavie. Les Serbes de Bosnie et les Serbes de Serbie ont toujours maltraité tout le temps les Musulmans. Ils les considèrent comme des étrangers dans leur propre pays. Ils leur disent : « Vous êtes des Turcs. Allez-vous-en d'ici, rentrez chez vous en Turquie ! » Ils disent tout le temps ça aux Musulmans. Les Croates ne disent jamais ça, au contraire, ils disent que la Bosnie est une terre des Musulmans. Nous ne nous chicanons pas avec les Croates. Pourquoi ? Parce que le roi de Bosnie et le roi de Croatie avaient ensemble signé la paix pour toujours entre les Musulmans et les Croates. Nous nous entraînons tout le temps depuis lors. C'est pourquoi quand la Première Guerre mondiale a commencé, les Musulmans bosniaques et les Croates catholiques se sont alliés pour se défendre contre les Serbes. À la Deuxième Guerre mondiale, même chose contre les Serbes qui avaient formé des groupes appelés « Chetniks » pour attaquer les Musulmans en Bosnie. Les Croates étaient venus en Bosnie pour aider les Musulmans contre les Serbes. (Récit de Samir, p. 55-56)

Et d'autre part, l'une des modalités sociologiques les plus abstraites et historiques de ce processus global d'acculturation, telle qu'elle se dégage du récit, consistait dans les formes d'épuration ethnolinguistique qui, en même temps qu'elles objectivaient la conversion de toute la configuration culturelle de l'identité collective des Bosniaques musulmans, radicalisaient paradoxalement leur résistance et les tensions interethniques qui précipitaient décisivement leur volonté d'autodétermination et d'indépendance nationale contre les velléités annexionnistes de la Serbie. De telles velléités expansionnistes dans

leur logique militariste avaient, entre autres finalités principales, notamment celle d'une désarticulation à la fois systématique et irréversible de la structure démographique et territoriale qui, à défaut d'une conquête géopolitique effective de la Bosnie, s'y est néanmoins traduite et concrétisée par la constitution disparate des *Krajina*.

Dès lors, c'est toute la centralité « fonctionnelle » et monolithique du système fédéral qui a basculé dans l'expression historique la plus violente et dramatique de sa dislocation, de sa désintégration structurelle, géopolitique et économique qui, à l'instar de celle de l'ex-Union Soviétique, fut submergée par la dérive nationaliste des particularismes d'autodétermination territoriale, culturelle, ethnique et religieuse. En tant que forme macrosociologique d'expression des fractures collectives d'identité, la dislocation, la désintégration de ce vaste agrégat d'uniformisation culturelle constitue sans aucun doute l'une des illustrations les plus historiques de l'effondrement radical du global au profit du particulier, autrement dit le triomphe péremptoire du relatif sur l'universel.

En effet, la préexistence historique et culturelle de cette langue et de son alphabet a été déjà étayée et suffisamment attestée par les recherches de Mudry (1999). Même si l'imposture de son alphabet par un écrivain serbe n'est à retenir, aux yeux de certains, que sous la forme d'hypothèse, il n'en demeure pas moins qu'elle s'inscrit ici dans le cadre général des phénomènes de purification ethnique dont elle constitue la forme la plus abstraite en tant que facteur décisif du processus de déracinement culturel et de l'éclosion insidieuse ou brutale de fractures collectives d'identité. Pour préciser, outre l'ancienneté et les enjeux interethniques de cette langue mais également son épopée d'érudition et son influence culturelle et littéraire sur le serbo-croate dans des formes d'utilisation de son alphabet qui constituent peut-être la source métaphorique de l'interprétation de Samir, l'auteur écrit :

L'existence d'un idiome propre à la Bosnie-Herzégovine fut reconnue très tôt par les non-musulmans eux-mêmes, en particulier par les tenants de la Contre-Réforme en Croatie, les jésuites Bartol Kačić (1575-1650) et Jacob Micalia, puis par Pavao Ritter-Vitezović (1632-1713) et Andrija Kačić Miošić (1704-1760), qui, exaltant sa « pureté » et sa « beauté », proposèrent d'en faire le standard littéraire des Croates [...]

Au XVII^e siècle, musulmans et catholiques s'employèrent à codifier séparément les uns des autres cet idiome. En 1611, un pionnier, le franciscain Matija Divković imprima pour la première fois, à Venise, des ouvrages en langue bosniaque et en

écriture *bosančiča*. Y figurait notamment *Nauk Krsjanski* : L'Enseignement chrétien, qui exposait les grands thèmes de la Contre-Réforme. Vingt ans plus tard, ignorant tout de ce précédent, Muhamed Havajia (Muhammad Hawâî Üsküfi) rédigea un dictionnaire turco-bosniaque dans lequel il mettait l'accent sur le fait que ce livre était le premier jamais écrit en langue bosniaque. (p. 319)

À travers le récit de Samir, on peut donc voir comment un processus d'une part concret d'ordre politico-militaire d'épuration physique est doublé et complété par un autre volet abstrait et insidieux de la même portée et finalité qui attaque pour déstructurer et subvertir par expropriation les instances les plus intimes de la culture, c'est-à-dire la langue, son histoire, ses symboles et ses rituels. Telle est, selon la narration qu'il en fait, la configuration ethnolinguistique de cette vaste entreprise planifiée de déculturation et d'acculturation qui, dans les termes de Robert Jaulin (1970) et de Thierry Mudry (1999), réunit toutes les propriétés et conditions objectives de l'ethnocide, du génocide et des fractures identitaires individuelles et collectives qu'ils mettent en scène. Samir situe ainsi, outre l'historicité originelle de la langue bosniaque, les modalités particulières de son extinction et de sa substitution par le serbo-croate :

La langue que nous parlons dans notre famille, dit-il, est une ancienne langue bosniaque. Avant c'était le serbo-croate, mais maintenant, c'est la langue bosniaque, une vieille langue. Elle est vieille de plus d'un millénaire au temps des Bogomiles. Quand les Turcs sont arrivés, ils ont trouvé qu'on parlait et qu'on écrivait cette langue avec son propre alphabet. Et jamais les Turcs n'ont effacé cette langue. C'est juste quand est arrivé cet écrivain serbe qui a volé cet alphabet pour créer le serbo-croate que les Serbes ont commencé à vouloir effacer notre langue bosniaque. C'est pendant la Deuxième Guerre mondiale et après que les Serbes ont commencé à vouloir effacer notre langue bosniaque. C'est pendant la Deuxième Guerre mondiale et après que les Serbes ont imposé le serbo-croate. Mais avec et après cette guerre d'indépendance de 1992, les Bosniaques musulmans ont repris leur propre langue ancienne. Et nous parlons tout le temps cette langue en famille ; la culture et la langue bosniaque. (Récit de Samir, p. 61)

En fait, à la lumière du récit ethnobiographique de Samir, la plupart des données relatées tout au long des différents fragments présentés ici se trouvent pour l'essentiel confirmées dans leur sens global par la variété des tendances politiques, économiques, sociologiques, historiques et ethnologiques de la littérature générale à la fois théorique et empirique qui se rapportent à la question nationale et de l'envergne centrale de la problématique identitaire collective des Musulmans de Bosnie dans une Yougoslavie longtemps convoitée sur le plan hégémonique par le rêve d'une Grande Serbie.

En ce qui a trait à la dimension des phénomènes xénophobiques exercés sur les Bosniaques musulmans pour justifier par ailleurs leur exclusion et les diverses formes d'expropriation notamment foncière dont ils furent l'objet, Thierry Mudry (1999) montre en quoi l'identité bosniaque musulmane, considérée comme l'avatar, le vestige historique, social et culturel de la présence coloniale turque, apparaît dans les représentations et les perceptions idéologiques péjoratives des Serbes comme une aliénation.

13.6 LE PROCESSUS IDÉOLOGIQUE DE « RACIALISATION » DE L'IDENTITÉ GLOBALE DES BOSNIAQUES MUSULMANS : REJET DE TOUTE MIXITÉ ET POLITIQUE DE « RE-SLAVISATION » DES PATRONYMES

De tels préjugés, à travers l'analyse de l'auteur, se sont formellement polarisés en un phénomène global de « racialisation » des différences culturelles spécifiques aux Bosniaques musulmans. En effet, pour Mudry :

À l'origine, la spécificité des Bosniaques musulmans par rapport aux autres habitants de la Bosnie-Herzégovine reposait sur la pratique de l'Islam et les diverses conséquences que cette pratique entraînait d'un point de vue social : on pense, entre autres choses, aux interdits alimentaires, à la polygamie, au port du voile par les femmes et à leur quasi-réclusion dans la partie de la maison qui, chez les musulmans les plus fortunés, leur était dévolue, le haremluk. Elle reposait aussi sur les dispositions du *kānūni réāyā*¹ leur réservant, outre le port des armes, celui de certains vêtements en même temps que l'exercice de certaines professions, et, enfin, sur leur ottomanisation, qui, étroitement liée à leur conversion, s'était traduite par le choix de prénoms et de noms arabo- ou turco-musulmans, l'introduction dans leur langue d'un abondant vocabulaire ottoman et sa transcription en caractères arabes, l'adoption d'un mode de vie et au-delà, d'une « mentalité » de coloration orientale.

Cette acculturation fut décrite comme une véritable aliénation par de nombreux auteurs serbes ou serbophiles pour lesquels elle avait nettement modifié le caractère slave ou « dinarique » des convertis et altéré les qualités qui lui étaient inhérentes. C'est ce que soutenait le géographe belgradois Jovan Cvijić qui s'était fait le théoricien d'une anthropologie raciale des Balkans articulée autour des types dinarique (ou serbe), central, balkanique oriental et panonique². Cvijić soulignait l'indolence et la crédulité des « islamisés » qui lui apparaissaient comme autant de traits orientaux. (1999, p. 320)

1 *Kānūni* = loi ; *réāyā* = sujets civils du Sultan assujettis à l'impôt (singulier *raya*) ; *kānūni réāyā* = loi relative au Sultan (Mudry, 1999, p. 424-425).

2 Pannonique : relatif à l'aire géographique et ethnolinguistique des populations serbes dites de « race » dinarique d'après Jovan Cvijić (1918).

Et par analogie, ce sont les mêmes mécanismes et tentatives d'imposture ethno-linguistique relevés par Samir dans l'un des passages précédents de son récit relativement aux modes de subtilisation de la langue bosniaque et de sa supplantation par le serbo-croate que Mudry retrouve dans les thèses d'anthropologie « raciale » de Jovan Cvijić. En effet, celui-ci, dans son ouvrage intitulé *La péninsule balkanique* (1918), alors confronté au dilemme idéologique et à l'ambiguïté identitaire que représentaient pour lui les populations serbes converties à l'Islam, procède donc à leur apologie élogieuse en déniait et dépouillant la culture musulmane des qualités morales fondatrices de la *futuwwa* (le code de chevalerie musulman) pour conférer arbitrairement leur origine historique aux principes de conduite déjà forgés par une culture serbe préislamique et préottomane. Dans la citation qu'en fait Mudry (1999, p. 320-321), Jovan Cvijić (1918, p. 344-353) argumentait, au sujet de la noblesse serbe islamisée, par opposition aux Bosniaques musulmans et autres Serbes convertis, que :

La noblesse dinarique islamisée tient à ses ancêtres plus encore, si cela est possible que les autres Dinariques ; elle les vénère et n'a même pas oublié ses aïeux chrétiens. [...]

Les Serbes montraient dans leur conduite, puis dans leurs chants et dans leurs contes qu'ils distinguaient ces renégats des vrais Turcs. Ils leur reprochaient d'avoir conscience, au plus profond de leur âme, de n'être « ni Serbes, ni Turcs, ni eau ni vin, mais d'odieux renégats ».

C'est dans cette mouvance conflictuelle d'un tel nationalisme extrémiste et exclusiviste, fondé sur le culte et la quête d'une pureté « raciale » dans le rejet radical de toute mixité que Mudry révèle encore, d'une part, la remontée d'un mouvement d'authentification culturelle qui s'était traduit par la promotion d'un phénomène massif de remaniement collectif et de reformulation identitaire dans l'optique d'une slavisation générale qui consacra l'émergence de nouveaux patronymes parmi certaines populations serbes déjà converties à l'Islam et qui portaient, à cet effet, des prénoms et noms musulmans, et d'autre part, les préjugés racistes projetant des attributs collectifs d'un déséquilibre profond dont souffrirait l'identité, la « mentalité » des Bosniaques musulmans d'après les termes mêmes de Jovan Cvijić. Mudry (1999) décrit tout d'abord ce phénomène de slavisation :

On notera cependant que ces nouveaux patronymes possédaient pour la plupart le suffixe serbo-croate (« ić » ou « ović », qu'un certain nombre de familles musulmanes parmi les plus notables conservèrent leur nom d'origine (tel fut le cas, entre autres, des Kulenović et des Granković, qui descendaient peut-être pour les premiers, du ban kulin, et, pour les secondes, des anciens despotes de Serbie,

ainsi que des Sokolović et des Filipović, dont l'ancêtre, un chanoine de la ville d'Agram – l'actuelle Zagreb – s'était enfui en Bosnie où il avait pris femme après s'être converti à l'Islam), et que même le fait d'avoir changé de nom ne sembla pas éteindre chez d'autres le souvenir plus ou moins réel, de leur appartenance tribale ou clanique originelle et de leur parenté avec des familles demeurées chrétiennes [...]

On notera également que les prénoms arabes ou turcs furent eux-mêmes remaniés, slavisés – Mustafa devint Mujo et Fatima, Facuska, par exemple – tandis que les fillettes musulmanes se virent attribuer des prénoms typiquement slaves comme Zlatija (Zlata) ou Bisera. (1999, p. 320)

Par ailleurs, s'agissant de la conception stigmatisante de la portée d'un racisme interethnique, reproduite et propagée par le géographe belgradois à propos de l'identité collective des Bosniaques musulmans, Thierry Mudry (1999) dit que ce dernier, en l'occurrence :

Jovan Cvijić estimait que les Bosniaques musulmans souffraient d'un grave déséquilibre imputable au fait qu'ils avaient rompu avec leur milieu d'origine sans pour autant devenir des Turcs, assumant ainsi difficilement le rôle douloureux de « renégats ». (p. 321)

Une telle conception constitue l'un des objets centraux de la critique que nous en avons faite autant dans la problématique que dans le cadre théorique et épistémologique de cette recherche dont elle justifie ainsi la pertinence du propos.

C'est à travers toute cette dynamique à la fois de clivages, de confusions identitaires et de formes d'exclusions collectives que, dans le paradoxe même des tensions et conflits interethniques, de leurs idéologies et pratiques d'épurations, de conversions et de reconversions multiples, se révèle en réalité toute l'ampleur de la complexité des métissages sociaux, culturels et religieux. Elle se traduit ici de façon effective par la difficulté, voire l'impossibilité majeure de distinguer, en vérité, l'identité d'un Serbe de Bosnie, de Croatie ou encore de Serbie, converti à l'Islam, de celle d'un Bosniaque musulman en dépit même de reformulations d'ordre patronymique qui voudraient en signer l'appartenance originelle lointaine. C'est plutôt d'ailleurs ces métissages qui « justifient » la nécessité d'une telle reslavisation contre lesquels elle a pour vocation de lutter et qu'elle doit estomper par la guerre car l'identité bosniaque musulmane en tant qu'elle est, par définition faite de mixité, constitue, par ce fait même, la source de confusion, de préjugés idéologiques, doublée de campagnes militaires de purification ethnique. C'est pourquoi Mudry (1999), en précisant ce double aspect, note à l'instar de Samir :

Cette identité, nous la définirons sommairement comme un mixte de slavité et d'ottomanité. C'est cette identité que les artilleurs serbes postés sur les collines entourant Sarajevo voulaient anéantir et non un fantasmagorique « cosmopolitisme » dont la capitale de la Bosnie-Herzégovine aurait été aux dires de certains intellectuels parisiens, le symbole. Leur confusion s'explique toutefois, si l'on met de côté les préjugés idéologiques qui les animent, par le fait que l'identité bosniaque repose sur le socle de la civilisation d'un Empire multinational, la civilisation ottomane [...]. (p. 328)

C'est aussi cette même identité qui a été frappée et rompue sous ses multiples formes de fractures individuelles et collectives par la guerre et ses corollaires de purification ethnique, culturelle et religieuse. En fait cette impossibilité démontre tout aussi clairement en quoi la complexité historique et ethnologique de la structure macrosociologique de la mixité s'avère, non seulement indéfectible, mais également insurmontable par un quelconque nationalisme aussi radical soit-il dans ses guerres de purifications ethniques ou « raciales ».

13.7 ÉCLATEMENT DE LA GUERRE DE GÉNOCIDE ET CONFIGURATION MACROSOCIOLOGIQUE DES FRACTURES D'IDENTITÉ COLLECTIVE : MASSACRES, VIOLS PUBLICS, PURIFICATIONS ETHNIQUES, ANÉANTISSEMENT DES TRADITIONS DE MIXITÉ, TORTURES, DÉPORTATIONS, CONCENTRATIONS ET EXILS MASSIFS

Telle est donc la configuration globale de tout le contexte d'évolution sociohistorique dans l'impasse duquel a dérivé cette seconde trajectoire ethnobiographique d'enculturation et de socialisation moderne de Samir. C'est le contexte de rupture d'une société dont les processus historiques de transformation et de transition vers la modernité, en occultant les particularités culturelles des « entités » ethniques fondatrices et constitutives de sa diversité, ont basculé dans le paradoxe de l'exacerbation du sens de leurs droits et associations politiques légitimes, autrement dit une politisation de l'ethnicité qui consacra sa revendication et son appropriation collective à travers l'autodétermination de la totalité de ses implications territoriales, culturelles, religieuses et économiques. C'est aussi le contexte d'une société en pleine période de guerre déjà où la modernité apparaît comme le principal foyer de gestation et de causalité de la question nationale dans l'envergure de ses expressions ethnique, culturelle, religieuse, politique, économique et territoriale. C'est encore Thierry Mudry (1999) qui en décrit les formes politico-idéologiques à travers quelques-unes des étapes les plus significatives de l'histoire même de la modernité en ex-Yougoslavie en général et en Bosnie en particulier. Il dit :

Paradoxalement – mais le paradoxe n'est qu'apparent –, c'est l'irruption de la modernité occidentale en Bosnie-Herzégovine avec la nouvelle acculturation qu'elle provoqua, qui eut pour principal résultat de réaliser pleinement dans les faits et de consolider un communautarisme demeuré jusqu'alors virtuel : les croyances et les pratiques religieuses traditionnelles se virent remises en cause par des clercs soucieux de pureté dogmatique ; quant aux coutumes telles que la fraternité de sang et le parrainage, elles tombèrent peu à peu en désuétude. Le *Komšilik*, s'il subsista, acquit effectivement le sens que lui prête Xavier Bougarel, et ce sens, comme il l'observe avec raison, n'est pas dénué d'ambiguïté : il peut autant justifier le séparatisme et ses pires excès (le « nettoyage ethnique ») que l'aspiration à un État bosniaque multiconfessionnel [...].

Nous savons que le nationalisme est un phénomène, typiquement moderne. Or les Bosniaques ne furent pas tous entraînés en même temps dans la modernité : les musulmans y suivirent les orthodoxes et les catholiques avec plusieurs décennies de retard [...] Il n'y a pas à en créditer ou à en blâmer une quelconque mentalité « européenne » des uns ou « orientale » des autres. C'est à l'action des élites catholiques (les franciscains) et orthodoxes (les commerçants) étant par nature plus ouvertes sur l'Occident et plus enclines au changement que les élites musulmanes.

Le nationalisme musulman est désormais une réalité et cette réalité traduit l'ancrage des Bosniaques islamisés à la modernité. L'appropriation ces dernières années par les Musulmans du nom bosniaque, la revendication et l'exercice d'un monopole politique au sein de chacune des entités entre lesquelles se partage aujourd'hui le territoire de la Bosnie-Herzégovine par le nationalisme confessionnel laissent-ils un espace vacant pour le nationalisme bosniaque. Durant toute la guerre, des musulmans, des orthodoxes, des catholiques, des juifs, qui refusaient de se définir en fonction de leur appartenance confessionnelle et se voulaient avant toute autre chose des nationaux et des citoyens bosniaques, ont occupé cet espace inconfortable. (p. 327-329)

C'est toujours dans ce contexte qu'il convient de situer également le rappel éloquent que Samir fait pourtant des arrière-plans historiques et ethnologiques fondateurs des traditions d'alliance et de mixité qui caractérisent l'essence même de sa société et de ses différentes composantes culturelles et religieuses.

13.8 LA RÉMINISCENCE DES ARRIÈRE-PLANS SOCIOHISTORIQUES ET CULTURELS DES TRADITIONS D'ALLIANCE ET DE MIXITÉ DANS LE PARADOXE DE LA GUERRE DE GÉNOCIDE, DU « NETTOYAGE ETHNIQUE », DES FRACTURES D'IDENTITÉ ET DE L'EXIL

Tout ce contexte de violence collective, avec ses massacres, ses viols, ses pratiques de purification par les exterminations physiques, les déportations et les exils ainsi poussés jusqu'à leur ultime seuil de

congélation, de rupture et de dislocation de masse, gravite essentiellement autour de toute sa problématique identitaire d'ordre ethnique et religieux telle que précédemment analysée dont la configuration sociohistorique traditionnelle diffère qualitativement de l'utilisation politique, économique et militaire que les idéologies, notamment évolutionnistes, en ont faite dans leur processus de création de l'État et de la nation moderne.

13.9 L'INSTRUMENTATION IDÉOLOGIQUE, POLITIQUE ET MILITAIRE DE L'IDENTITÉ COLLECTIVE ET LES STRATÉGIES ÉPURATIVES DE LA NOUVELLE «CONSTRUCTION» D'UNE ETHNICITÉ CONFESSIONNELLE

La brève genèse de ces idéologies et de ces processus dans le cas de la Bosnie révèle, non seulement la transposition du contentieux franco-allemand des deux guerres mondiales mais aussi toute la nouvelle «construction» de l'ethnicité qui s'est opérée dans l'ensemble de la Yougoslavie de cette époque, essentiellement sur la base des alliances ou des «origines» historiques externes des groupes locaux à travers leur découpage religieux et territorial. Et selon Thierry Mudry (1999) :

Germanophobie et serbophilie étaient ici indissociables, l'une et l'autre s'appuyant sur l'évocation de la fraternité d'armes serbo-occidentale en 1914-1918 et 1941-1945 et d'une commune hostilité au «pangermanisme» [...]

Le préjugé culturel identifiant l'Islam dans son ensemble à l'islamisme, préjugé largement répandu dans les milieux des dirigeants occidentaux, s'avéra extrêmement nuisible à la cause bosniaque et, par contrecoup profitable aux Serbes, d'autant qu'il entrait en résonance avec les thèses formulées en Amérique du Nord sur le «choc des civilisations». Ces thèses, que Samuel P. Huntington, professeur à Harvard et membre éminent de l'establishment américain, avait exposées dans un article de la revue *Foreign Affairs* au cours de l'été 1993 [...] reposaient sur l'idée selon laquelle les conflits à venir, n'opposeraient plus des États entre eux, ou des idéologies politiques, mais des civilisations, plus précisément la civilisation occidentale et toutes les autres au premier rang desquelles figure l'Islam. Hors même d'une telle conceptualisation, le préjugé antimusulman était partagé par une grande partie de l'encadrement de la FORPRONU – comme le montra le comportement de l'état-major français des Casques bleus en novembre 1995, à la veille de l'évacuation par les miliciens serbes des quartiers qu'ils occupaient à Sarajevo. Le général Jean-René Bachelet, commandant les Casques bleus dans la capitale bosniaque, dénonça les dispositions des accords de Dayton relatives à la réunification de Sarajevo sous l'égide bosniaque, invoquant le fait que pour les habitants des «quartiers serbes», il n'y aurait désormais plus d'autre choix que «la valise et le cercueil». On reconnaît là une expression héritée de la guerre d'Algérie qui témoigne de ce que l'armée française a conservé un souvenir

cuisant de ces journées de Juillet 1962 durant lesquelles, garante de l'application des accords d'Évian, elle assista sans réagir aux exactions dont furent victimes les Européens et à leur fuite vers la métropole. Ce souvenir et la qualité de « musulmans » qu'une majorité de Bosniaques partageaient avec les Algériens – leur valant le délicat surnom de « bosniouls » – ont sans doute conduit le général Bachelet et les autres officiers français à prendre ouvertement le parti des Serbes. Au-delà des préjugés de toutes sortes, on ne peut nier que l'existence de liens étroits et d'intérêts communs entre certains dirigeants occidentaux et les dirigeants serbo-yougoslaves ait pu influencer considérablement la politique balkanique des premiers à l'avantage des seconds. (p. 376-377)

En ce qui a trait à la dimension ethnique proprement dite de tous ces conflits, l'auteur précise les formes politiques et idéologiques qu'elle y a revêtues dans l'histoire. Il écrit que :

En Yougoslavie, la terminologie ethnique s'est imposée dans le vocabulaire politique à partir de la fin des années 1930.

Dans sa conférence de 1937 consacrée au « déménagement des Albanais », Vasa Čubrilović reprochait aux autorités de son pays d'avoir cherché à résoudre les grandes questions ethniques au moyen de méthodes occidentales. Il essaiera plus tard, dès avant la fin de la guerre, de gagner les nouvelles autorités titistes au thème qui lui était cher de la « pureté ethnique ».

En 1941, Stevan Moljevic, l'un des dirigeants du Club culturel serbe dont la section belgradoise avait organisé la conférence de Čubrilović, fit circuler chez les tchetniks un manifeste axé sur l'idée de « créer et organiser une Serbie homogène, qui doit englober tout le territoire ethnique sur lequel vivent des Serbes ». (p. 383)

Telles étaient déjà les prémisses et tendances majeures qui inspireront et conduiront à l'élaboration par les académiciens serbes du *Mémorandum* de 1986 et de son idée d'une « Grande Serbie » ethniquement « pure ».

13.10 LE PARADOXE DE LA CONCEPTION ET DE LA PRAXIS MARXISTE FACE À LA QUESTION NATIONALE ET AU STATUT MODERNE DES MINORITÉS ETHNIQUES

Mais le paradoxe réside ailleurs dans le fait que l'idée même de purification ethnique n'est pas l'unique apanage exclusif d'une quelconque droite politique. Son statut dans la pensée marxiste et communiste depuis l'un de ses deux fondateurs y reflète non seulement toute son envergure historique et idéologique mais également le sort réservé à la question des minorités nationales et notamment à l'ethnie dans le schéma classique de l'évolutionnisme révolutionnaire. Mudry (1999) dit encore que :

De leur côté, les communistes yougoslaves intégrèrent à la même époque la donnée ethnique dans leur réflexion sur la question nationale. En 1936, Edvard Kardelj, imité peu après par Milovan Djilas, refusa aux Bosniaques musulmans la qualité de nation, mais leur reconnut celle de « groupe ethnique ». Probablement ce distinguo reprenait-il, quoique d'une manière moins polémique et outrée, celui qu'Engels avait établi entre les peuples historiques et les peuples non historiques (catégories dans laquelle il rangeait tous les Slaves de l'Empire autrichien, Croates et Serbes compris), entre les populations dotées d'une « tradition historique nationale vivante dans le peuple et dépassant les mesquines rivalités locales » et les populations qui en étaient dépourvues. Pour Engels, un tel distinguo permettait de comprendre l'engagement massif – criminel à ses yeux – des Slaves aux côtés de la Réaction habsbourgeoise contre les Allemands et les Hongrois, réputés les vecteurs de la civilisation et de la révolution, en 1848-1849 [...] Les communistes yougoslaves dont on sait bien qu'ils ne partageaient pas l'animosité de Friedrich Engels envers leurs compatriotes, se contentaient d'assigner dans l'édifice fédéral inspiré du modèle stalinien qu'ils envisageaient de mettre sur pied, une place plus modeste à l'« ethnique » musulmane qu'aux « nations serbe et croate ». La terminologie ethnique resurgit dans la Yougoslavie post-titiste traversée de tensions nationales. Alija Izetbegovic et ses amis furent traduits en justice en 1983 au motif qu'ils auraient voulu créer un « État islamique ethniquement pur » en Bosnie-Herzégovine. Les activistes albanais se virent accusés eux aussi par les académiciens serbes auteurs du Mémoire de 1986 de tout faire pour promouvoir un Kosovo « ethniquement pur ». L'imprécision de cette terminologie, applicable aux Musulmans, que la confession (ou l'origine confessionnelle) seule distinguait de leurs compatriotes serbes ou croates de Bosnie-Herzégovine, comme aux Albanais, séparés des populations serbo-croates de toutes confessions par la langue, explique que l'on ait pu qualifier de « guerre ethnique » le conflit bosniaque et de « nettoyage ethnique » les nombreuses exactions qui l'accompagnèrent, lors même que ces exactions relevaient pour l'essentiel de certaines catégories d'incriminations clairement définies par le droit humanitaire international telles que les crimes de guerre, les crimes contre l'humanité ou le génocide. (p. 383-384)

Mais on connaissait déjà les destinées historiques que connurent les minorités nationales et ethniques en ex-Union soviétique sous Staline dont les tenants de leur processus de purification en ex-Yougoslavie et en Bosnie entre autres comme Slobodan Milošević et Radovan Karadžić s'étaient radicalement inspirés. En bref, les conceptions de Staline (1913) apparaîtraient d'une certaine lecture comme les avatars idéologiques lointains des thèses de Georges Vacher de

3 L'auteur se réfère ici à « la lutte des Magyars » dans *La Nouvelle Gazette Rhénane*, tome II, Paris, Éditions sociales, 1969, p. 308, où Engels écrivait : « La prochaine guerre mondiale ne se contentera pas de balayer de la surface de la terre des classes et dynasties réactionnaires mais aussi des peuples réactionnaires tout entiers. Et cela aussi c'est un progrès ».

Lapouge (1896) que nous avons analysées et discutées dans la problématique générale et le cadre théorique de cette thèse.

13.11 LA NÉGATION BRUTALE ET LA DESTRUCTION TRAGIQUE DES TRADITIONS MULTISÉCULAIRES D'ALLIANCE, DE MIXITÉ, D'EXOgamie MULTIETHNIQUE ET SUPRACONFESsIONNELLE : ANÉANTISSEMENT DES VALEURS, DES COUTUMES FONDATRICES DE L'INSTITUTION DU KOMŠILUK ET DE SES FORMES DE RITUALISATION DES CONFLITS

C'est dans cette logique paradoxale de la guerre et du génocide dont l'éclatement et la radicalisation se sont opérés à partir des processus idéologiques et politiques d'ethnification et de subethnification des groupes constitutifs d'un peuple de la même origine historique slave, qu'alors malgré leur différenciation due à leurs conversions ou obédiences confessionnelles distinctes, Samir s'attache à en rappeler les fondements sociologiques majeurs qui sous-tendent toute la vivacité des traditions d'alliance et de mixité caractéristique de sa structure démographique et de sa diversité culturelle. Ainsi Samir explique :

Premièrement, quand je suis né dans un hôpital, c'était écrit « Yougoslavie » dans mon extrait de naissance. Quelle république ? Bosnie-Herzégovine [...] Tout y est écrit. Et il était écrit : nationalité musulmane. Cette nationalité représente, dans la Yougoslavie, la troisième grande majorité. Les premiers, ce sont les Serbes. Ils sont presque 11 millions. Deuxième majorité, ce sont les catholiques qui sont presque 9 millions (catholiques croates). Et les Musulmans, trois millions et demi. En Bosnie, ce sont les Musulmans qui sont en majorité : (41 %), les Serbes (37 %). Les Catholiques croates et autres religions (32 %), comme juive, etc. Avant la guerre, on ne peut pas savoir qui appartient à telle religion ou telle nationalité sauf en demandant à la personne elle-même. En Bosnie, toutes les trois nationalités sont mélangées. Et quand la guerre a commencé, c'était très dur pour arrêter les personnes : par exemple, comment séparer la personne qui s'est mariée avec un Musulman ? C'est trop difficile et impossible. C'est un problème pour séparer les enfants de la même famille mixte où deux sangs, le sang du père et le sang de la mère, ont fait un sang. C'est par exemple le cas de mon oncle qui s'est marié avec une catholique croate qui est d'ailleurs fâchée parce que les catholiques ont attaqué les musulmans pendant la guerre. Elle était fâchée contre sa propre religion. Et mon oncle aussi était fâché quand les musulmans ont contre-attaqué contre les deux religions, les catholiques et les serbes. Tout ça c'est difficile d'expliquer comment ça s'est passé. C'est pourquoi le président de la Bosnie, Alija a signé le papier pour arrêter cette guerre parce que ce n'était pas une guerre normale comme quand tu attaques un autre pays. C'est une guerre de religion, civile. C'est très dur d'expliquer quel genre de guerre c'est. (Récit de Samir, p. 44-45)

Ce segment de récit traduit ainsi clairement toute l'impossibilité principielle et factuelle de défaire cette structure macrosociologique des rapports d'alliance et de mixité qui constituent les lointaines expressions des grandes coutumes précédemment décrites, comme celle, entre autres, de l'institution centrale du *Komšilik* : le bon voisinage. Et le rappel que Samir fait de traditions, outre de révéler tout le non-sens et l'absurdité d'une telle guerre fratricide, suggère la question essentielle de savoir comment des amis et des voisins fraternels d'hier ont pu si brutalement changer de masque pour s'ériger et devenir les ennemis mortels d'aujourd'hui et pour toujours.

Cette fraternité et ce bon voisinage qui se traduisaient selon Samir en actes quotidiens de solidarité, de loyauté et de communion sociale entre les trois confessions majeures, tiennent au principe sacré d'une convivialité recommandée par sa propre religion mais dont la transgression fatale en fonde ainsi à jamais le caractère tout à fait irréversible.

Selon Samir :

Les gens se demandent pourquoi cette guerre en Bosnie. Il y avait beaucoup de richesses en Bosnie et il y avait de bonnes relations de voisinage avant la guerre : trois cultures avec de bonnes relations, je parle pour moi, j'ai un grand nombre d'amis serbes, catholiques et ils étaient proches de moi. Comme les voisins quand il y avait des cérémonies ou des fêtes, on s'invitait. Avec le voisinage, on restait comme une famille, comme des frères et sœurs. Par exemple, quand les Serbes fêtaient Noël qui a une date différente des catholiques, ils nous invitaient avec des catholiques. Et quand les catholiques fêtaient Noël, ils nous invitaient avec des Serbes, malgré les différences religieuses. Dans ma religion, c'est recommandé de garder le bon voisinage avec les autres religions des autres personnes [...] Tout ça pour dire que le voisinage est très important pour ma religion. Je garde toujours les relations de bon voisinage. J'ai toujours aidé mes voisins. Par exemple, quand mes voisins serbes construisaient leur maison, ma famille et moi étions allés les aider, même chose pour moi, notre maison était construite par des Serbes et la maison de mon oncle aussi. Et quand il y a décédé d'un voisin serbe, nous participons à ses funérailles avec des catholiques. Quand un musulman meurt dans le voisinage, les Serbes et les catholiques viennent aussi participer aux funérailles. Nous restions comme une famille. Même quand, entre voisins, nos enfants se chicanaient, on se parlait bien pour trouver de bonnes solutions et de bons conseils aux enfants. C'était positif d'avoir cette paix. Tout le temps, on mettait de côté le négatif. On oubliait tout ce qui est négatif. Quand il y avait un match de football, de soccer à la télévision tous les voisins arrivaient à la maison pour regarder. On voyait que toutes les équipes qui jouaient étaient mixtes entre Catholiques, Musulmans, Serbes. [...] En parlant des personnes, on évitait de parler de leur religion par respect. On les appelait par leur prénom. Par exemple mon père s'appelle Hasib Bratz Kúcković. Même si on peut savoir sa religion par son nom ou prénom, c'est plus respectueux de passer par son prénom ou nom pour éviter des préjugés et des malentendus religieux [...] Mon père a beaucoup

aidé des voisins serbes et catholiques dans son métier d'avocat. Il avait travaillé au palais de justice et il connaît les lois. Quand il y avait un problème de justice pour les voisins ou pour la construction d'une maison, ils viennent tous consulter mon père tout le temps. C'est comme ça aussi pour les mariages musulmans, on le consultait tout le temps. (Récit de Samir, p. 45-46)

Mais c'est au-delà de toutes ces valeurs culturelles, morales et religieuses qui témoignent de leur ancrage profond dans sa société comme dans sa propre famille que Samir explicite les véritables fondements ethnologiques de traditions d'alliance et de mixité qui justifient la prédisposition collective à l'exogamie interethnique qui caractérise essentiellement son groupe d'appartenance. Une telle exogamie reposerait sur une sorte de prohibition implicite de l'endogamie intra-ethnique. Il dit à ce propos :

Et normalement, nous restons mixtes. C'est très important pour nous les mariages mixtes parce que les mariages entre cousins et cousines n'existent pas entre nous. Ce n'est pas bon pour les enfants car dans les mariages proches entre cousins et cousines, les enfants peuvent naître handicapés. Nous, jamais on se marie entre cousins et cousines. Nous nous marions avec d'autres cultures ou d'autres religions. C'est très difficile d'expliquer la culture qui est née de trois cultures qui se sont mélangées. Les musulmans restent très proches des catholiques. Ils se marient beaucoup avec les catholiques. (Récit de Samir, p. 47)

En fait, cette difficulté significative « d'expliquer la culture qui est née à partir de trois cultures qui se sont mélangées » renvoie à toute la problématique de la perversion idéologique de l'ethnicité en ex-Yougoslavie, notamment en Bosnie dans le paradoxe de ses enjeux et intérêts d'expansion politico-économique, géostratégique et militaire dont les processus historiques et sociologiques de clivages multi-formes en ont finalement concrétisé la configuration identitaire conflictuelle moderne et réuni les conditions structurelles objectives qui confirment l'existence de fait d'un génocide systématique et planifié et de ses fractures massives de l'identité individuelle et collective des Bosniaques musulmans.

13.12 LE BILAN CONTROVERSÉ DES PERTES HUMAINES ET DU DÉSASTRE SOCIÉTAL DE LA GUERRE : ENJEUX ET DIVERGENCES IDÉOLOGIQUES AUTOUR DE LA RECONNAISSANCE OU DE LA NÉGATION DE L'EXISTENCE DE FAIT D'UN GÉNOCIDE ETHNIQUE EN BOSNIE

En tant que tel, ce génocide a revêtu des formes diverses d'anéantissement de l'identité bosniaque variant aussi bien de la destruction

des infrastructures, des monuments historiques et culturels, de l'extermination massive par des massacres, des campagnes de nettoyage ethnique, des déportations qu'à la perpétration systématique et l'utilisation systématique des viols collectifs comme arme de fracture irréversible de l'intégrité physique et psychique des victimes. L'envergure quantitative de ce désastre est bien étayée par Thierry Mudry (1999) :

Le bilan de la guerre en Bosnie-Herzégovine apparaît effrayant. Les dommages matériels sont considérables. Ils concernent les infrastructures et les bâtiments de toutes sortes, ainsi que les monuments historiques et culturels. Ils affectent de ce fait la vie quotidienne des Bosniaques, en les plongeant durablement dans la précarité et la pauvreté, en même temps que le paysage tant urbain que rural où ils vivent et, à travers lui, leur identité même. Imagine-t-on l'effet produit sur les habitants de Mostar par la destruction du vieux pont ottoman auquel leur ville devait à la fois son existence et son nom ? Cette atteinte, cette violence faite à l'identité bosniaque, constituait indiscutablement l'un des objectifs des milices, occupées pendant quatre ans de guerre à ravager le pays et, notamment, puisque nous avons cité l'exemple de Mostar, des artilleurs croates qui ont anéanti l'ouvrage d'art le plus célèbre de cette ville et de toute la Bosnie-Herzégovine. Le nombre de réfugiés (à l'étranger) et des déplacés s'élevait à la fin de la guerre à 2 200 000, un million vivait sur le territoire bosniaque, « parfois à quelques kilomètres de leurs villages d'origine, parfois plus loin ». Si beaucoup d'entre eux avaient, de leur propre chef, fui les combats, nombre d'autres avaient été expulsés manu militari par des miliciens lors d'opérations de « nettoyage ethnique ». D'après une estimation du H.C.R. (Haut commissariat des Nations unies pour les réfugiés) rendue publique le 20 septembre 1994, plus de 750 000 non-Serbes furent ainsi chassés de chez eux au cours des deux premières années et demie de guerre. Cette pratique ne cessa bien évidemment pas en septembre 1994, mais continua de plus belle comme le faisait observer en décembre de la même année le porte-parole du Département d'État américain, Michael McCurry. Elle connut un considérable regain après que les combats eurent pris fin, à l'initiative des « Tigres » du commandant Arkan, miliciens recrutés parmi les supporters de l'Étoile rouge, le principal club de football de Belgrade. (p. 237-238)

Quant à l'étendue des pertes humaines proprement dites, les évaluations varient selon les positions idéologiques et politiques des observateurs également confrontés à la difficulté non moins considérable de leur estimation exacte face à l'envergure macrosociologique des massacres perpétrés dont la plupart, inconnus, ne révélèrent leurs secrets que durant la période postconflituelle à travers la découverte de multiples charniers en Bosnie qui furent dissimulés à l'opinion publique nationale et internationale.

D'après Thierry Mudry (1999) :

Le chiffre des pertes humaines est beaucoup plus difficile à connaître avec précision. Pour l'Américain George Kenney, ancien haut-fonctionnaire du Département d'État chargé des affaires yougoslaves, il n'y aurait eu en tout et pour tout dans le conflit bosniaque que « de 25 000 à 60 000 » tués, « tous camps confondus ». Le démographe bosniaque Ilijas Bošnjović portait ce chiffre à 279 000 et lui ajoutait 15 000 décès dus aux conséquences sanitaires du conflit, et un déficit de natalité de 58 000 naissances. Les Musulmans auraient été les plus touchés avec 9,4 % de pertes, contre 8,3 % pour les Serbes et 5 % pour les Croates. Certains toutefois, s'en tenaient à un chiffre de 200 000 morts et se fondaient, pour cela, sur une liste nominative de près de 145 000 victimes bosniaques établie par les commissions des droits de l'Homme de Bosnie-Herzégovine et des Nations unies.

Une partie seulement des défunts étaient tombés au combat. Beaucoup, militaires et civils, hommes et femmes, adultes et enfants, indistinctement, avaient été exécutés sommairement ou suppliciés. Les différents rapports⁴ que l'on doit à l'ancien Premier Ministre polonais Tadeusz Mazowiecki, chargé d'enquêter sur la situation dans l'ex-Yougoslavie par la commission des droits de l'Homme des Nations unies et le rapport de la Commission d'experts internationaux qu'avait instituée la résolution 780 du Conseil de Sécurité des Nations permettent de se faire une idée de l'ampleur des crimes de guerre et des crimes contre l'humanité accomplis à l'occasion du conflit bosniaque. Ils mettent en lumière le rôle majeur des milices et de l'armée serbes dans leur perpétration : celles-ci ont été, en effet, les premières à les commettre et en sont restées tout au long de la guerre les principaux auteurs ; de plus, elles y ont eu recours d'une manière systématique et planifiée⁵.

À la lecture de tels rapports, il est tout à fait légitime de se demander si la Bosnie-Herzégovine n'aurait pas été le théâtre d'un véritable génocide. (p. 238-239)

En effet, face à l'évidence d'un génocide dont nous avons fait l'état de la question dans un des chapitres du cadre théorique portant sur les « Interprétations plurielles des événements conflictuels de Bosnie », la plupart de nos analyses et des sources explorées coïncident avec les constats de Mudry mais indiquent cependant un bilan général des pertes humaines dépassant nettement celui de la liste nominative énoncée plus haut.

4 L'auteur précise qu'il s'agit notamment du rapport remis au Conseil de sécurité en mai 1994 par le président de la Commission, l'Égyptien Cherif Bassiouni. Selon le rapport Bassiouni, 80 % des crimes en question auraient été l'œuvre de Serbes et on compterait parmi leurs victimes 90 % de Musulmans (*Le Monde*, 1^{er} octobre 1994), constat corroboré par un rapport secret de la CIA, cité le 9 mars 1995 dans les colonnes du *New York Times*, qui rendait les Serbes responsables « d'au moins 90 % des actes de nettoyage ethnique en Bosnie ».

5 Le rapport Bassiouni, publié dans *Le Monde* du 21 juin 1995, notait que « le type d'agissements, la façon dont ces actions ont été menées, leur durée et les régions dans lesquelles elles ont eu lieu concourent à révéler un dessein, une systématisation ainsi qu'une certaine planification et une coordination de la part des plus hautes autorités » (Mudry, 1999, p. 239).

Mais en dépit de son évidence, contrairement à Thierry Mudry, certains auteurs et analystes comme, entre autres, Georges Kenney (1995) et Xavier Bougarel (1996) ont, à l'inverse, tenté de minimiser la portée réelle de ce génocide jusqu'à lui dénier, par la confusion terminologique, le sens véritable qu'il revêt tel qu'il fut approuvé même dans les instances centrales constitutives de la Convention⁶ de l'Assemblée générale des Nations unies consacrée par le vote du 11 décembre 1946.

Par ailleurs, c'est contrairement aux thèses de ces auteurs qui, par abstraction, ont voulu nier sa réalité en la réduisant à la simple expression d'un conflit larvé que plusieurs autres instances et experts internationaux des Nations unies ont confirmé sans ambages sur le terrain l'existence de fait d'un génocide planifié dans toute son envergure contre l'« ethnies » bosniaque musulmane.

De surcroît, dans la résolution 808 du 22 février 1993, instituée par le Tribunal pénal international de La Haye pour statuer sur les transgressions faites au droit humanitaire en ex-Yougoslavie en général mais en Bosnie en particulier, un chef d'accusation de génocide contre les deux principaux dirigeants, politique et militaire, des Serbes bosniaques. C'est dans cette instance précise que le procureur Richard J. Golstone déclarait :

Radovan Karadžić et Ratko Mladić ont depuis avril 1992, par leurs actes et omissions sur le territoire de la Bosnie-Herzégovine, commis un génocide. Des civils musulmans bosniaques et croates bosniaques ont été persécutés pour des raisons nationales, politiques et religieuses sur tout le territoire de la Bosnie-Herzégovine. Des milliers d'entre eux, ont été internés dans des camps de détention, où ils ont fait l'objet de violences physiques et psychologiques généralisées et ont été soumis à des conditions inhumaines [...] avec l'intention de les détruire en tant que groupe national ethnique ou religieux⁷. (Mudry, 1999, p. 240)

C'est aussi pour s'inscrire en porte-à-faux contre les réductions et révisions visant à infirmer dans la dérision toute la tragédie à la fois de

6 Mudry se réfère au vote du 11 décembre 1946 de l'Assemblée générale des Nations unies et à l'approbation par cette assemblée de la convention visant à sa prévention et à sa répression, le génocide est, en effet « un crime du droit des gens ». Il cite à ce sujet l'article 2 de ladite convention, tel que publié dans le *Journal officiel de la République française*, le 26 novembre 1950, p. 12006 et 12007, et qui précise que : « Le génocide s'entend de l'un quelconque des actes ci-après, commis dans l'intention de détruire, en tout ou en partie, un groupe national, ethnique, racial ou religieux, comme tel : a) meurtre de membres du groupe ; b) atteinte grave à l'intégrité physique ou mentale des membres du groupe ; c) soumission intentionnelle du groupe à des conditions d'existence devant entraîner sa destruction physique totale ou partielle ; d) mesures visant à entraver les naissances au sein du groupe ; e) transfert forcé d'enfants du groupe à un autre groupe » (Mudry, 1999, p. 240).

7 Déclaration publiée dans *Le Monde* du 26 juin 1996.

l'ethnocide et du génocide perpétrés contre l'identité globale des Bosniaques musulmans, leur « ethnies », leur religion et leur culture, telles qu'elles se forgèrent sous l'effet des processus historiques, sociologiques et géopolitiques de différenciations et de conversions exogènes et fragmentaires de la grande famille des Slaves du Sud, que Thierry Mudry (1999) démontre clairement, en dépit des exactions mutuelles commises par les protagonistes du conflit, toute la pratique massive d'un idéal de cruauté paroxystique qui a animé et régi les massacres mais plus encore les viols collectifs infligés à ce peuple. Ceux-ci, par leur récurrence et leur omniprésence, dépassaient la simple portée de faits anodins d'une quelconque contingence accidentelle pour s'inscrire dans une coordination planifiée qui, comme arme de guerre, a pour finalité stratégique de radicaliser les fractures, les ruptures irrémédiables et la dislocation irréversible de l'identité dont les répercussions dramatiques et les séquelles psychiques et physiques instaurent l'affliction indélébile de toute la structure sociorelationnelle de l'intimité narcissique et psychoaffective de la famille, des rapports matrimoniaux tout en s'y imposant définitivement comme le repoussoir prohibitif et destructif des traditions et valeurs culturelles antérieures d'exogamie, d'alliance, de fraternité, de solidarité communautaire et de bon voisinage interconfessionnels à l'instar de la grande coutume ancestrale du *Komšilik*. Mudry réaffirme à cet effet que :

S'il ne fait pas de doute que les massacres ont été utilisés (par tous les belligérants) afin de faire fuir les éléments jugés indésirables à cause de leur appartenance nationale ou confessionnelle, il s'avère évident qu'au-delà d'un certain seuil quantitatif, ils ne visaient plus seulement à terroriser le groupe concerné, mais aussi à atteindre son potentiel démographique. La même chose peut être dite à propos des viols dont des milliers de Musulmans des deux sexes, capturés par les miliciens serbes, ont été les victimes⁸. Ces viols relevaient, bien sûr, de la volonté d'attenter gravement à l'intégrité physique et mentale des captifs, une des pratiques mentionnées dans le texte de la convention internationale pour la prévention et la répression du crime de génocide. Leur mise en scène particulière – ils avaient lieu en public, devant les proches –, la personnalité des violeurs –, souvent des amis ou des voisins serbes, parfois des membres de la famille de la victime forcés de se plier aux exigences des miliciens –, montraient que ces derniers cherchaient délibérément à briser les familles de leurs prisonniers, et, plus encore, à détruire la sociabilité (et partant, l'identité) bosniaque, notamment l'institution du *Komšilik*, du bon voisinage qui s'y trouvait au cœur, à travers ses deux fondements essentiels : la convivialité interconfessionnelle et l'intimité

8 L'auteur se réfère ici aux extraits du Rapport des experts de l'UNESCO sur le « recours au viol comme arme de guerre », publiés dans *Confluences Méditerranée*, n° 13, hiver 1994-1995, p. 133-136.

familiale⁹. Mais les viols répétés, autant que les mutilations sexuelles infligées aux hommes musulmans parce qu'ils compromettaient, voire supprimaient purement et simplement les facultés génératrices de celles et ceux qui les subissaient, témoignaient aussi d'une véritable volonté d'anéantissement du peuple musulman. [...] La situation créée par le conflit est-elle irréversible ? La société et l'État bosniaque d'avant-guerre ont-ils disparu à tout jamais ? Ce que nous savons du sort des réfugiés et des déplacés (la moitié de la population du pays) nous porterait à le croire [...] La restauration du *Komšiluk* n'est donc pas, et probablement pour plusieurs années encore, à l'ordre du jour, même si en République serbe de Bosnie la presse indépendante commence à se faire l'écho de ceux qui regrettent ouvertement sa disparition. (p. 240-242)

Telles sont donc, à la lumière de toute l'analyse macrosociologique qui précède, les grandes lignes de force sociohistoriques et ethnologiques de l'identité « ethnique », culturelle et religieuse du peuple bosniaque musulman dont les fondements multiséculaires les plus enracinés dans la conscience collective interconfessionnelle furent, d'un coup, radicalement confisqués et consumés par des acteurs, amis et voisins d'hier, mus par des intérêts et des enjeux de domination et d'expansion hégémonique et géopolitique.

Les processus et implications politiques, économiques, géostratégiques et militaires dont les justifications idéologiques fournies aux tournures racistes d'exclusion, d'« épuration » ou d'« aseptisation ethnique » suffisamment étayées ici dans leur pertinente concordance avec les analyses qui en ont été faites dans notre cadre théorique, furent en réalité les facteurs d'engendrement décisif de la conflagration et de la déflagration généralisées de cette guerre de génocide et de toute l'envergure de sa configuration tragique. En effet, les idéologies, les théories et pratiques politiques prônant la domination et la supériorité hégémonique de certains groupes sur d'autres et qui sous-tendent les génocides et les purifications ethniques des plus faibles par les plus forts dont toute la problématique de leurs fondements raciaux est pleinement configurée par la guerre de Bosnie, illustrent et justifient toute la pertinence opératoire de la critique que nous en avons formulée dans le cadre épistémologique de cet ouvrage se rapportant plus précisément à la perspective anthropologique structuraliste de l'identité culturelle à travers les concepts de race et d'histoire.

9 Mudry se reporte à l'analyse de Xavier Bougarel qui dit à ce sujet: « Le viol des femmes représente la violation de cette intimité domiciliaire et familiale dont le respect constituait l'une des bases du *Komšiluk* », Bosnie, *Anatomie d'un conflit*, 1996, p. 96.

13.13 LE CONTEXTE DÉSTRUCTURANT DU GÉNOCIDE ET LE PARADOXE DES TENTATIVES INTERCONFESSIONNELLES COLLECTIVES DU MAINTIEN ET DE LA PERPÉTUATION DES SURVIVANCES CULTURELLES DES TRADITIONS DE FRATERNITÉ, DE MIXITÉ ET D'ALLIANCE ENTRE CROATES CATHOLIQUES ET BOSNIAQUES MUSULMANS

Ce génocide s'est opéré, comme nous l'avons dit, dans le paradoxe marqué par l'existence d'une toile de fond sociale structurée par des siècles de traditions d'intégration, de socialisation dynamique et consistante qui, en tant que supports culturels et symboliques de portée interconfessionnelle, pouvaient sans doute en constituer l'antidote préventif majeur, du fait même des principes et forces de ritualisation efficace des conflits qu'elles renfermaient potentiellement.

Mais ces traditions et tous leurs supports culturels, symboliques et religieux furent les principales cibles de tout ce mouvement dévastateur de prolifération et de radicalisation généralisée des fractures collectives d'identité à travers ses formes et pratiques systématisées de massacres, de déportations de masse, de viols publics indistincts et de campagnes permanentes de nettoyage ethnique des Bosniaques musulmans.

Ce génocide, en rompant et détruisant tous ces supports physiques et symboliques de la culture et de l'identité collective de ce peuple a, en même temps, précipité la périclitation et la dissipation de tous les rituels d'adieu consacrés au deuil de séparation, de perte, de départ et de protection des voyageurs (qui ne sont désormais ici, dans cette conjoncture, que des exilés), des rituels de *deuil culturel* et de *deuil funéraire* et toute la *culture du deuil* et qui furent unanimement confisqués par leur proscription violente et par l'impossibilité contextuelle de leurs pratiques dans la débâcle de la guerre et des instincts individuels de survie qu'elle impose et déploie.

Mais encore, dans les épisodes même les plus tragiques de ce contexte de génocide, la persistance sociale de certaines formes de fraternité, de mixité et d'alliance entre Croates et Bosniaques musulmans, s'exprimant dans leur lutte commune pour la restauration de la paix, semble traduire dans toute sa résonance métaphorique, la conscience historique et culturelle collective et active de la mémoire vestigieuse des traditions ancestrales et interconfessionnelles fondatrices de l'institution du *komšiluk*. Pour décrire ces formes d'alliance

dans le paradoxe de cette guerre fratricide dont il précise sa version du bilan général des pertes humaines, Samir rappelle encore le tréfonds de mixité globale qui, en dépit des omissions mutuelles commises par leurs élites, a continué de soutenir et d'inspirer le sens qu'ils ont de leur communauté de destin et d'action collective.

Dans sa rétrospective des événements et des initiatives collectives de paix communément entreprises par les deux groupes confessionnels, Samir dit :

Je retourne un peu dans le passé où les deux religions les plus importantes de chez nous étaient toujours les musulmans et les catholiques. Ils se sont tous les deux mélangés avant et encore.

Même quand il y avait la guerre, ils n'ont jamais mis de mur entre eux, ils cherchaient à casser le problème pour trouver une solution et une meilleure vie pour les générations du futur, pour les nouveaux vivants. Malheureusement, il y avait beaucoup de personnes mortes de toutes les religions. En Bosnie, il y avait presque un million de morts. (Récit de Samir, p. 47)

Cette métaphore de la survivance de l'institution du *komšiluk*, dans la conscience historique, culturelle et symbolique qu'elle exprime, récapitule et réactualise toute la problématique ethnologique de l'unicité d'appartenance identitaire à une seule et même origine commune tant aux Serbes et aux Croates qu'aux Bosniaques musulmans.

Elle réactualise et réintroduit, par ce biais, l'affirmation essentielle de la thèse historiquement avérée de l'appartenance des trois groupes protagonistes du conflit, Serbes, Croates et Bosniaques musulmans, à une seule et même origine ethnique slave dont nous avons déjà fait état dans la problématique générale et le cadre théorique de cette thèse se rapportant encore aux « Interprétations plurielles des événements conflictuels de Bosnie-Herzégovine ». La réaffirmation d'une telle thèse remet alors radicalement en question tous les schèmes classiques concrètement projetés dans les processus d'ethnogenèse et de « construction » sociologique respective de l'ethnie bosniaque musulmane, de l'ethnie croate catholique et de l'ethnie serbe orthodoxe, en dépit même des phénomènes de diversification qui les ont différenciées à partir de leur souche dite « primitive » d'origine slave. Ce sont ces diversifications de nature spécifiquement et exclusivement confessionnelle et protolinguistique qui, au détriment de la souche originelle slave, furent considérées comme les indices et critères attributifs de leur ethnicité : autrement dit, l'appartenance religieuse et dans une moindre mesure celle territoriale et protolinguistique d'ordre dialectal,

plus que la culture et l'autonomination identitaire des groupes, devinrent les seuls principes vectoriels des attributs de l'ethnonymie.

13.14 LA CONFESIONNALISATION DE L'ETHNICITÉ OU L'ETHNICISATION DES CONFESIONS : GUERRE RELIGIEUSE OU GUERRE ETHNIQUE, PROBLÉMATIQUE CRITIQUE D'UNE DICHOTOMIE ET DE LA CATÉGORISATION THÉORIQUE DES FORMES TYPOLOGIQUES DE L'IDENTITÉ COLLECTIVE EN BOSNIE

C'est par le renversement notoire de ces perspectives que Thierry Mudry (1999) « déconstruit », dans sa critique, cette ethnification fragmentaire, morcelante et hiérarchisante qui privilégie souvent le rameau à son arbre et à sa racine, pour mieux réhabiliter l'historicité des faits.

En partant du sens du terme *ethnie* en tant que « groupe linguistique », l'auteur affirme :

À s'en tenir à cette acception du mot *ethnie*, la seule conforme à son histoire et la seule qui – à notre avis – lui confère une valeur opératoire, les Serbes, les Croates, les Musulmans de Bosnie-Herzégovine et du Sandjak, les Monténégrins, participent de la même *ethnie* puisqu'ils parlent tous la même langue. Tout au plus peut-on considérer qu'ils se répartissent en « sous-ethnies » différentes en fonction des dialectes ou des variantes de la langue serbo-croate dont ils usent. Mais ces frontières sub-ethniques ne séparent nullement entre elles les quatre nationalités que nous venons d'énumérer. En effet, si l'on se réfère aux trois dialectes du serbo-croate, le kajkavien, le čakavien, le štokavien, on s'aperçoit qu'une partie des Croates pratique chacun de ces dialectes, concurrentement aux Serbes, aux Musulmans et aux Monténégrins pour ce qui est du štokavien. Si l'on s'en rapporte aux variantes « nationales » localement codifiées du serbo-croate, le croate, le bosniaque et le serbe¹⁰, on ne peut manquer de constater que les Serbes de Croatie s'expriment en croate, les Serbes et les Croates de Bosnie-Herzégovine en bosniaque. (p. 385-386)

La pertinence opératoire de cette remise en question qui tente d'invalider les processus et critères épiphénoménaux qui ont régi la détermination exogène des attributs d'ethnicité déjà conférés à chacun des groupes en conflit (Serbes, Croates, Musulmans), réside essentiellement dans la réaffirmation et la démonstration de leur appartenance

10 L'auteur note que le croate et le bosniaque sont des parlers štokaviens-îékaviens dont le vocabulaire a été, dans le cas croate, débarrassé des apports occidentaux paradoxalement très présents chez les Serbes au point que les Croates les ont désignés sous le nom de *serbismes* (selon Paul Garde, *Vie et mort de la Yougoslavie*, p. 137), ou a été, dans le cas bosniaque, fortement marqué par la civilisation ottomane. Le serbe est, quant à lui, un parler štokavien-ékavien qui fourmille d'emprunts aux langues occidentales.

commune à une même et unique origine slave en dépit des variations et différenciations confessionnelles, paralinguistiques ou territoriales qui les ont divisés.

Cette communauté d'appartenance à une même souche originelle est d'ailleurs paradoxalement réaffirmée dans les visées nationalistes et expansionnistes serbe ou croate dont elle constituerait l'une des justifications et arguments idéologiques et historiques de premier plan que Thierry Mudry (1999) explique sommairement en ces termes :

Rappelons que les nationalismes yougoslave, serbo-croate et bosniaque considèrent que tous les Slaves du Sud, tous les serbo-croatophones ou tous les Bosniaques relèvent d'une même nation, que le nationalisme panserbe englobe dans la nation serbe tous les locuteurs du štokavien (cf. Vuk Karadžić), et le nationalisme pan-croate dans la nation croate tous les Slaves du Sud, exception faite des Bulgares (cf. Ante Starčević). (p. 402)

Mais malgré la justesse de ces éclairages historiques et leur réhabilitation tout au moins théorique et empirique de la slavité comme seule ethnie d'appartenance commune aux Serbes, Croates et Bosniaques musulmans, il semble que leurs processus d'ethnification respective sous l'effet des facteurs exogènes et endogènes de leur différenciation sociologique, politique, culturelle, religieuse et territoriale et des formes d'autodétermination et de revendication collective d'une identité particulière et distincte ont atteint un seuil de configuration et d'ancrage d'autant plus profond et radicalisé par la guerre que la réversibilité y demeure tout à fait hypothétique. Elle s'y avère même impossible, si l'on s'inscrit dans un réalisme qui tiendrait compte de l'impact global des atrocités perpétrées par les agresseurs et subies par les victimes, de l'ampleur démographique des pertes humaines, des formes de destruction consciente et d'anéantissement systématique d'une ethnie, d'une société, de sa culture, de ses symboles et qui traduisent sans ambiguïté une volonté collective d'assassinat de ses origines. D'où le deuil collectif à la fois historique et culturel, durable et profond constituerait le seul processus alternatif à élaborer par un travail de mémoire enraciné dans les sources sémantiques et symboliques des traditions rituelles ancestrales fondatrices de l'institution du *Komšiluk* et de ses coutumes dérivées. Un tel deuil pourrait, selon nous, être susceptible de réunir les conditions subjectives et objectives d'ordre sociétal, essentielles à l'accomplissement d'une véritable réconciliation dont l'un des préalables majeurs aux yeux des victimes consiste dans l'identification systématique des coupables et

l'exercice d'une force de loi et de justice. Autrement dit : défaire la faute jusqu'à son lieu ultime de commission.

Par ailleurs, quant à la nature ethnique et religieuse de la guerre de Bosnie, Mudry (1999) y opère une dichotomie qui récuse la première au profit de la seconde en affirmant :

Le conflit bosniaque n'était donc pas, de toute évidence, une guerre ethnique. Le fait que s'y soient opposés trois camps paraissant grosso modo correspondre aux trois principales confessions représentées en Bosnie-Herzégovine et que les Musulmans, les Serbes et les Croates aient semblé bénéficier de l'appui de leurs coreligionnaires à l'étranger pouvait donner à penser qu'il s'agissait d'une guerre religieuse. (p. 386)

Dans une vision holistique d'un phénomène aussi entier, il s'avère difficile d'attribuer ses origines et sa nature à une seule cause, si principale ou prédominante soit-elle. Les processus de causalité plurifactorielle qui sont à la base de telles guerres relèvent essentiellement d'une dialectique circulaire et multiforme où le principal peut devenir secondaire et vice versa. En outre, dans une perspective anthropologique de la culture, le religieux dans l'expérience même de sa sociogénèse se confond de façon indissoluble à l'ethnique. Et c'est à partir de leurs systèmes cosmogoniques que l'ethnogenèse des groupes en même temps que leur ethnonymie s'élaborent dans l'imaginaire religieux collectif duquel ils tirent outre le sens métaphysique et ontologique de leur existence, celui aussi de l'ancêtre fondateur et de sa filiation généalogique ascendante et descendante. C'est pour dire toute la difficulté d'une dichotomie réelle entre religion et ethnie, qui ne serait, par ailleurs, possible qu'en théorie.

Dans la problématique générale et le cadre théorique et épistémologique de cette thèse axée sur la critique des thèses d'anthropologie raciale se rapportant à ces catégories taxonomiques de l'identité humaine, des sociétés, de leurs langues et cultures, nous avons plus d'une fois révélé les modalités idéologiques et empiriques de leur racialisation systématique en l'absence de tout substrat anatomologique ou phénotypique susceptible d'en justifier le propos. C'est ce racialisme moderne de l'idéologie coloniale avec ses justifications sociohistoriques, culturelles, religieuses, politiques, économiques, ses visées territoriales exogènes et endogènes qui semble avoir fait œuvre dans la guerre en Bosnie. Cette guerre en tant que génocide ne peut donc être réductible de façon parcellaire à l'unique dimension de causalité moniste du facteur religieux qui, d'ailleurs, y apparaît plutôt aussi comme un épiphénomène et un simple objet

d'instrumentation idéologique par des instances étatiques nationales ou internationales. Car, tant que les confessions elles-mêmes résultant d'une création et d'une transposition coloniale, il va sans dire que leurs implications sociologiques et culturelles en termes d'attribution et de « construction » de nouvelles formations ethniques de leur obédience, sous l'effet des conversions, des particularismes et antagonismes qui en découlent conséquemment, ne peuvent nullement échapper aux pressions sélectives d'un tel déterminisme exogène dont les répercussions endogènes sont d'une notoriété tragique.

La caractéristique majeure de la guerre de Bosnie est celle qui incorpore et réunit en soi toutes les propriétés d'un génocide identitaire ethnique. Or un tel génocide identitaire, dans ses visées et proportions de destruction ethnique, culturelle, sociale et religieuse est, par définition, une guerre totale dont la vocation première et ultime consiste dans l'anéantissement généralisé d'une identité collective et de sa pluridimensionnalité à travers la rupture et la dislocation massive de toute son unité et sa cohérence ainsi que la destruction irréversible des supports physiques et symboliques de sa société, de sa culture, de son histoire, de sa mémoire et de son terroir. Il faut ici appréhender et comprendre que l'une des finalités sociologiques de la guerre de génocide, en tant que moyen, est de consister mais aussi de radicaliser à un seuil irréversible les clivages, scissions et divergences culturelles, sociales et religieuses dans un même groupe, une même communauté, pour les ériger en ethnies différentes séparées par des frontières nouvelles consacrées par toute l'histoire du conflit et des volontés d'autodétermination et d'autonomisation distinctive et spécifique qui en résultent. En termes plus simples, ce type de guerre, le génocide d'une identité collective, par ses effets de fragmentation sociale et culturelle a pour but principal, entre autres, de créer l'ethnie au sens actuel de sa sociogenèse moderne.

Paradoxalement, c'est pourtant le constat d'une telle difficulté que l'auteur semble finalement admettre, par ailleurs, dans sa théorie des formes typologiques de l'identité collective qu'il subdivise en plusieurs catégories qu'il qualifie respectivement d'« objective », de « substantielle », de « relationnelle », de « banale » et de « traumatique » mais dont celle dite « subjective » s'avère plus illustrative du propos en question parmi toutes les autres dont il convient cependant de relater les caractéristiques qu'il leur confère dans leur classification. En posant l'identité d'abord comme la principale source d'animosité dans le

conflit bosniaque, la définition qu'il suggère de sa catégorie dite subjective laisse nettement transparaître le caractère tout à fait indissoluble des rapports intrinsèques qu'entretiennent religion et ethnie. Mudry (1999) reconnaît :

Il semble difficile, dit-il, de percevoir la nature exacte du conflit bosniaque. Une certitude toutefois s'impose à nous : il s'agit d'un conflit identitaire puisque c'est l'identité de ses protagonistes qui se trouve en cause. Comprendre pourquoi nécessite d'examiner sommairement les différents aspects du fait identitaire afin de pouvoir y déceler les éventuelles sources d'animosité entre les groupes.

De l'identité collective, en particulier nationale, nous dirons qu'elle est à la fois objective et subjective, substantielle et relationnelle, banale et traumatique. (p. 403)

Pour étayer sa notion d'identité objective, il se réfère à ce que le *Kultursoziologe* allemand Henning Eichberg (1988) caractérise par la « sensualité » ou la « corporalité » sociale qui est exprimée par la langue, les habitudes alimentaires et vestimentaires et les diverses manifestations de la sociabilité culturelle et populaire que sont les chants, les danses, les jeux et les fêtes. Selon l'auteur, cette identité dite objective est aussi bien commune aux Musulmans, aux Serbes qu'aux Croates bosniaques en dépit de quelques variations langagières, alimentaires et vestimentaires souvent imperceptibles aux étrangers mais pas aux groupes concernés pour qui elles jouent un rôle de marqueurs identitaires. Mais c'est dans sa définition de l'« identité subjective » d'un groupe ethnique à partir de son imaginaire mythique, donc religieux, que Mudry révèle tout le phénomène d'autodésignation ou d'autoattribution ethnonymique qui confirme notre réflexion précédente à ce propos. Il dit à ce sujet :

L'identité subjective, qui inclut le nom et l'origine mythique du groupe, est, bien évidemment, celle que le groupe s'est choisie : nous avons vu qu'au XIX^e siècle, les orthodoxes de Bosnie-Herzégovine se sont affirmés serbes, les catholiques croates, alors qu'ils possédaient, entre autres choses, le même dialecte, la même culture et la même histoire que leurs compatriotes des autres confessions et que ces attributs les distinguaient nettement des Serbes de Serbie et des Croates de Croatie. (p. 403)

En dépit de sa réfutation de tout indice caractéristique d'une *ethnicité* spécifique à chacun de ces différents groupes, l'auteur tout en s'efforçant plutôt de réaffirmer au contraire leur appartenance commune à une même origine, semble paradoxalement, à la lumière de sa réflexion, en valider l'existence même à travers sa description sociologique et historique de leurs processus de diversification qui en consacrent l'ethnogenèse respective des groupes en jeu.

Mais par-delà cette identité subjective, l'analyse de celles qu'il dit relationnelles ou transactionnelles combinées à celle dite traumatique révèle encore le paradoxe d'une exogamie confessionnelle et d'une extraversion culturelle et identitaire caractéristiques des Bosniaques musulmans face à une mémoire collective historiquement enracinée dans le souvenir intergénérationnellement reproduit de la haine et des guerres fratricides du passé qui semblent avoir marqué de leur empreinte indélébile la rupture irréversible et la potentialité conflictuelle en gestation permanente entre ces groupes. Selon Mudry (1999) :

l'identité, on le sait, se révèle dans la relation avec autrui et varie en fonction des interlocuteurs. L'exemple le plus flagrant d'une telle adaptabilité est celui des Bosniaques musulmans qui mirent au point une véritable stratégie identitaire, acceptant de s'identifier aux Croates ou aux Serbes selon le profit qu'ils pouvaient en tirer – plus encore que d'une identité relationnelle, il convient de parler ici d'une identité transactionnelle ! – sans que leur identité bosniaque et musulmane dans ce qu'elle avait de substantiel en fut pour autant affectée.

Si l'identité banale relève du quotidien, de ce que l'on pourrait appeler « l'infra-histoire », l'identité traumatique se présente comme le produit des vicissitudes et des blessures de l'histoire, réelle ou imaginaire. Ainsi l'identité serbe est-elle fortement marquée par la défaite du Kosovo, l'oppression ottomane et la parenthèse oustachie, au point que ces événements ou ces périodes historiques paraissent aujourd'hui encore conditionner le comportement politique d'une grande partie, peut-être même d'une majorité de Serbes, et expliquer tant le déclenchement du conflit bosniaque que le tour particulièrement atroce qu'il a pris. À vrai dire, chacune des nationalités ou des confessions représentées en Bosnie-Herzégovine s'est vu infliger, à partir de la fin des années 1980 surtout, le rappel incessant des atrocités, du génocide dont elle aurait été victime au cours de la Seconde Guerre mondiale. Le souvenir de l'extermination des leurs à Jasenovac a fini par occuper dans la mémoire collective des Serbes une place considérable. Il en est allé de même, quoique dans une moindre mesure chez les Croates et les Musulmans, avec le souvenir des exécutions massives de Bleiburg et des « marches de la mort » qui leur ont succédé, ou celui de l'égorgeage systématique des civils de Fotcha occupé par les tchetniks. (p. 403-404)

Et toujours d'après l'auteur, c'est cette identité traumatique qui constitue la véritable source d'animosité et qui refléta en soi, dans la configuration et les péripéties historiques dans le tumulte desquelles elle s'est forgée, une véritable fracture d'identité collective. L'intériorisation et la perpétuation collective d'un tel traumatisme identitaire d'envergure historique et intergénérationnelle y traduisent, non seulement l'impossibilité d'un deuil culturel, mais également la négation de toute culpabilité qui assure, par le biais de la « logique victimaire »

que Mudry reprend de Jacques Biolley (1993), le droit permanent de la vengeance et la perpétration sans cesse renouvelée des atrocités incapables d'en assouvir la profondeur et l'ampleur. Enfin, pour Mudry (1999) :

Cette identité traumatique, née dans bien des cas d'une négation paroxystique de leur identité (poussée jusqu'à la volonté d'extermination) par les autres, conjuguée au parti pris en faveur des nations serbe, croate et musulmane constitutif de l'identité subjective que nous évoquions plus haut, a supplanté, ou du moins occulté les autres facettes de l'identité collective des populations locales, et suscité, notamment chez les Serbes, l'apparition de ce que Jacques Biolley nomme la « logique victimaire ». Le sentiment profond d'être foncièrement « victime » permet l'économie de toute culpabilité. On retrouve précisément dans nombre de déclarations serbes ce sentiment-là qui non seulement existe mais se développe. Quant aux actes criminels, commis par les ultranationalistes serbes, ils confirment, paradoxalement, à leurs yeux, et par leur gravité même, le comble de ce qu'ils sont forcés de faire dans l'état de perpétuelle « légitime défense » propre à leur statut de « victime ». Statut qui leur octroie une étrange autorité morale et un aplomb confondant : pour ce qui les concerne, tout acte est justifiable, tout crime est légitime, toute revendication est défendable.

Ici surgit une terrible évidence : la remémoration des crimes du passé, loin de dissuader les hommes d'en commettre de nouveaux, pourrait au contraire les y inciter. Face à cela, l'historien se doit de revendiquer, pour lui-même, le droit à l'exhaustivité – car toute mémoire est sélective et, en conséquence ne peut se prévaloir d'être vraie – et, pour les autres, le droit à l'oubli. (p. 404-405)

Ce sont là les véritables mécanismes macrosociologiques de production violente et massive des déracinements territoriaux et culturels qui, au-delà des massacres, des déportations, des viols publics, des détentions concentrationnaires et des exils multiples, prolifèrent et radicalisent à un seuil paroxystique l'éclosion et l'émergence généralisées des fractures d'identité individuelle et collective.

C'est précisément dans la configuration globale de cette guerre de génocide que résident la pertinence et la véritable portée anthropologique des fractures d'identité collective d'un peuple, à l'échelle macrosociologique de son évolution historique variant de ses processus multiformes d'ethnogenèse à ceux de sa rupture et de sa dislocation culturelle et territoriale.

Conclusion

La problématique d'actualité centrale de *Exil et Culture. Génocide ethnique, fractures, deuil et reconstruction identitaire* telle que nous l'avons traitée tout au long de cet ouvrage, revêt une portée d'une grande complexité théorique et empirique mais aussi un impact décisivement transformateur sur le passé, le présent et l'avenir des sociétés contemporaines.

La prolifération et la mondialisation systématique des conflits et génocides ethniques, à travers leur production sur un plan historique sans précédent de flux migratoires de grande envergure, ont fini par remettre en question et décomposer toutes les certitudes identitaires de justification de la préservation de l'homogénéité dite « raciale », sociale, culturelle, économique et institutionnelle des sociétés modernes d'accueil des immigrants et des réfugiés.

En partant de l'expérience métonymique des réfugiés de Bosnie à Québec depuis 1992, pour opérer l'objectivation ethnoanthropologique et sociologique de cette problématique d'une grande complexité théorique et empirique, nous avons délimité le cadre multidisciplinaire des fondements conceptuels et épistémologiques appropriés à sa mise en valeur scientifique. Laquelle, à travers l'appareillage méthodologique qualitatif pertinent quant au paradigme de la compréhension et de l'approche phénoménologique en vigueur, a permis de restituer et d'opérer l'inscription théorique de la teneur empirique des récits ethnobiographiques des sujets acteurs dans l'espace interdisciplinaire, entre autres, de l'ethnologie, de l'anthropologie, de la sociologie et de la psychopathologie de la migration. Une telle approche des récits a eu pour portée de révéler les variations ethnobiographiques des cycles

trajectoriels critiques de la vie des frères Kúckovič, notamment de Samir, le principal narrateur. Elle a permis de saisir les continuités et discontinuités, les convergences et divergences, les ruptures et dépassements qui, à travers l'analyse des modalités d'inscription dialectique du temps historique dans le temps biographique, structurent les caractéristiques idiosyncrasiques et collectives, synchroniques et diachroniques de la condition humaine des réfugiés victimes de génocide ethnique.

Il ne s'agit là d'une intention ou d'une tentative de généralisation qui ne constitue même pas, ici, une hypothèse nécessaire à la démarche inductive mise en vigueur dans cet ouvrage. Il s'est agi plutôt de la mise en valeur théorique et méthodologique du principe inductif de la métonymie dont la portée heuristique, consistant à renseigner l'ensemble à partir de l'étude d'une partie de cet ensemble, revêt une importance indubitable dans l'espace épistémologique qualitatif des sciences sociales en général mais de l'approche phénoménologique, et interprétative du paradigme de la compréhension en particulier.

Le principe inductif de la métonymie dans cette étude a permis d'opérer une appréhension adéquate des contenus ontologiques du double niveau diachronique et synchronique de la culture macrosociale prescrite et de la culture microsociale, idiosyncrasiquement vécue.

Cette démarche a ainsi révélé les modalités particulières par le biais desquelles l'inscription ontologique de la temporalité historique événementielle dans la temporalité biographique des sujets acteurs leur restitue en même temps la capacité de lecture et de relecture, d'interprétation et de réinterprétation en fonction de leur vérité subjective propre qui s'inspire du double niveau diachronique et synchronique de la culture pour tenter de prodiguer du sens à ce qui est survenu. Et, c'est là que cet espace de lecture et de relecture, d'interprétation et de réinterprétation peut constituer, entre autres, une source de créativité artistique, littéraire, scientifique foisonnante d'historiographies, d'autobiographies, de psychobiographies et d'ethnobiographies, etc.

Mais le trauma de l'expérience du génocide ethnique, de l'exil par déracinement violent, des fractures du rapport au « soi » et aux autres, de par la fixation psychoaffective et somatique de la douleur, qu'il implique, constitue l'enjeu vital et le défi majeur de l'épreuve de transcendance ontologique que nous avons ici appelée « deuil culturel ». C'est un tel deuil qui, par son mécanisme de sublimation de

l'événement tragique vécu et l'accomplissement effectif de son processus, devient alors à même de configurer cet espace de renaissance et de créativité.

C'est aussi précisément dans cet espace critique qui sépare de la fixation traumatique la capacité de transcendance et de renaissance ontologique par le truchement du travail de deuil que la culture, dans sa fonction symboligène, médiatise tout le rapport des sujets acteurs avec leurs trajectoires expérientielles tragiques du génocide, du déracinement violent par l'exil, des pertes et séparations multiples auxquelles la nécessité vitale d'attribution de sens demeure un principe de survie.

Ce travail d'attribution de sens par le deuil doit s'élaborer là où la dévastation et l'éradication intentionnelles violentes de toute structure sociale, culturelle ou symbolique ethnogène du sens de l'identité individuelle et collective semblent vouloir y instaurer et y consacrer un état pur et simple de non-lieu. Il s'agit là d'un état de non-lieu qui, par sa force de négation, de répression et de censure explicite ou implicite y prohibe encore violemment, par le trauma inséré dans la personnalité des victimes jusque dans leur mémoire, toute capacité de reconstruction identitaire du sens de soi et des autres mais surtout d'attribution de sens à l'événement tragique d'extermination de leur « *genos* » perpétré contre leur appartenance, collective en tant que tentative d'assassinat de leur ethnie, de leur culture. Léon et Rebecca Grinberg (1986) disent à ce propos :

[...] Celui qui dans ces conditions ne succombe pas le « survivant », se sent désemparé non seulement à cause des agressions subies et de la crainte qu'elles ne se répètent, mais aussi à cause de l'énorme sentiment de culpabilité déterminé par l'ambivalence vis-à-vis de ceux qui sont morts, et par l'identification avec l'agresseur : culpabilité, qui le laisse démuni face aux représailles de ses objets internes. Comment, dans ces conditions, ces personnes peuvent-elles vivre leur migration ? Toute situation actuelle créant, comme la migration un état de détresse et mettant en danger le sentiment d'identité [...] est vécue comme un acte agressif, qui fera craindre la répétition de ce qui a été subi. Les survivants ne pourront donc pas bien s'intégrer à ceux qui les accueillent, sauf lorsqu'ils auront surmonté, du moins partiellement, ce qui est vécu comme une « culpabilité de vivre » et lorsqu'ils auront récupéré du moins partiellement la confiance de base dans l'être humain. (p. 192)

C'est enfin là que cette réflexion sur l'intériorisation des traumatismes vécus du génocide ethnique et du déracinement violent par les survivants restitue toute l'acuité et la pertinence sociologique et anthropologique de ce que nous avons précédemment intitulé

« *Douleur de l'exil et exil de la douleur* » qui pose toute la problématique psychosociale, culturelle et linguistique, entre autres, de l'intégration multisectorielle des réfugiés victimes de génocide ethnique dans leurs nouvelles sociétés d'accueil.

La douleur de l'exil exprime toute la tragédie du génocide vécu et de sa violente contrainte expulsive par l'exil, tandis que l'exil de la douleur traduit tout ce poids du lourd fardeau des souffrances traumatiques, des pertes et séparations qui est aussi exilé avec les survivants qui en sont porteurs vers de nouveaux pays d'accueil qui leur sont encore inconnus. En outre, l'héritage d'un tel fardeau revêt une grande portée de transmission intergénérationnelle à moyen et à long terme à la postérité familiale, ou tout au moins, en toute forte probabilité de transposition potentielle, sous de nouvelles formes, du conflit d'origine dans le nouveau pays d'accueil.

D'une communauté de plus d'un millier de membres environ, vivant de façon inégalement répartie dans la région de Québec, les Bosniaques déploient de multiples stratégies sociales d'intégration et d'adaptation dans l'espace francophone québécois. Celles-ci mettent en jeu de façon dynamique d'importants facteurs identitaires (culturels, linguistiques, religieux et politiques) à travers tout le phénomène de l'altérité qu'impliquent leurs rapports à la société québécoise. Leur expérience interculturelle telle qu'elle est vécue et comprise par les membres de cette communauté y revêt comme principal enjeu la relation avec la culture francophone du pays d'accueil dans la définition et l'orientation institutionnelle des processus d'intégration et d'adaptation possibles.

Cependant, parallèlement à un tel processus, il importe de comprendre que la recherche d'une solution globale tenant compte du vécu de guerre des réfugiés bosniaques au Québec et des réfugiés de ce type dans le reste du Canada et ailleurs demeure tout aussi cruciale, car toute diaspora de conflits ethniques mal intégrée et livrée à elle-même et à son passé de guerre peut également, à tout moment, s'ériger en une source de reproduction ou de transposition potentielle ou réelle, intrinsèque ou extrinsèque des traumatismes et frustrations historiques antérieurement vécus et dont les formes d'expression exutoires demeurent souvent multiples et imprévisibles. Une telle situation a été réillustrée par l'envergure des réactions et manifestations massives de rue des réfugiés serbes en guise de représailles face à la guerre qui a opposé, en ex-Yougoslavie, le Kosovo et l'OTAN à

la Serbie, dont le bilan provisoire des populations déplacées par nettoyage ethnique du Kosovo est estimé à plus d'un million cinq cent mille (1 500 000) réfugiés dans le monde.

En effet, déjà dans la région de Québec, l'observation des relations actuelles entre Bosniaques musulmans et Serbes de Bosnie révèle un phénomène de rejet réciproque se traduisant particulièrement par des attitudes outre de méfiance et d'évitement, mais aussi de séparation et d'exclusion réciproque, mettant ainsi en place une distance sociale hostile et précaire entre ces deux communautés. Les frontières ethniques que cette distance met en jeu et qui servent à « garantir » l'homogénéité respective de chacune d'elles, ne sont pas sans rappeler, autrement, des principes similaires à ceux qui régissent le phénomène de « purification ethnique » tel qu'il s'opère encore dans leur pays d'origine.

Il en est ainsi de l'exemple des Juifs et des Arabes notamment palestiniens, des Tutsis et des Hutus, des Arméniens et des Turcs, des Ukrainiens et des Russes au Québec, dans le reste du Canada et du monde.

En effet, depuis l'éclatement de l'ex-fédération yougoslave, on assiste à l'émergence brutale et inattendue de nouveaux conflits d'autodétermination politique, culturelle, religieuse et ethnique. Ceux-ci mettent en jeu le retour forcé de la question nationale qui, longtemps étouffée par le monolithisme politico-étatique de l'ancienne Yougoslavie, oppose aujourd'hui, en Bosnie-Herzégovine, des groupes rivaux : les Serbes, les Croates et les Musulmans.

Au centre de ces processus conflictuels souvent caractérisés de *purification ethnique et religieuse*, se pose toute la question de la revendication d'une identité ethnique dans la nécessaire redéfinition de nouveaux espaces d'expression collective des groupes protagonistes.

Pour ce faire, le nettoyage ethnique politiquement et militairement planifié y reste encore la seule garantie de l'homogénéisation nationale et territoriale. Alors même que ces différents groupes ennemis sont historiquement issus de la même souche ethnique slave, on peut noter à quel point l'attribution politique d'une identité ethnique par une tierce personne peut complexifier et dramatiser les relations interethniques. Il en fut ainsi de Tito qui, dans la constitution de 1963, conféra la nationalité de « Musulman » au-delà de l'appartenance religieuse, au groupe désigné, apparemment dans le seul but de contrer la poussée nationaliste des Serbes. Le bilan provisoire de cette guerre

fratricide est estimé à des centaines de milliers de morts et à plus de deux millions de réfugiés.

De ces conflits en cours, il résulte d'importants flux migratoires de réfugiés bosniaques vers l'Europe de l'Ouest et l'Amérique du Nord, notamment le Canada. En 1991, le Canada a reçu 228 557 immigrants dont 22,5 % pour le Québec. De 1981 à 1991, la part du Québec serait passée de 16,4 % à 22,5 %. L'année 1991 comparée à 1990 montre une diminution de 6 % du nombre d'immigrants indépendants au profit de l'augmentation de 39 % de la catégorie « familles » et de 122 % de la catégorie « réfugiés ». Ces données traduisent aussi des enjeux culturels d'ordre linguistique. Car, parmi cette population, 19 225 déclaraient connaître le français et l'anglais, tandis que 39 % ne connaissaient ni français ni anglais (Rapport annuel MCCI, 1990).

Dans un tel contexte d'accueil et d'adaptation à la société québécoise, les arrière-plans des trajectoires traumatiques, les *fractures d'identité* des réfugiés de conflits ethniques peuvent être exacerbées par les chocs culturels, le stress d'acculturation et le *travail de deuil*. Par ailleurs, en ce qui a toujours trait à ce type précis de réfugiés, la plupart des sources indiquent que la société québécoise n'a pas eu dans son passé comme dans son présent, une réelle connaissance des problèmes de violence extrême liés au génocide et à la répression concentrationnaire. Sa confrontation culturelle et sociale à des réfugiés de ce profil ne peut donc s'abstraire de l'empreinte indélébile et irréversible des chocs culturels et identitaires. La société d'accueil qu'elle constitue doit aussi assumer les impératifs sociétaux d'un deuil. C'est, entre autres, le deuil d'une homogénéité ethnique, « raciale », culturelle et institutionnelle.

En 2006, le nombre de réfugiés estimé au Canada est de 920 000 dont 23 % au Québec. En dépit de la prolifération des organismes gouvernementaux et non gouvernementaux d'accueil et d'intégration des réfugiés mais aussi des efforts publics d'amélioration de la qualité des services, le *statu quo* politique et socioéconomique, institutionnel et administratif, culturel et ethnique persiste encore dans la maintenance et la consolidation conséquentes des barrières d'exclusion systémique. Un tel *statu quo* semble manifestement traduire un état d'ambiguïté qui s'exprime d'une part par une volonté explicite d'ouverture et d'autre part par une résistance implicite qui revêt parfois des formes voilées ou flagrantes de rejet raciste et xénophobe. Mais malgré les barrières de résistance, il existe un fort courant majoritaire

de la société civile qui bien au-delà des structures formelles et informelles des forces du *statu quo* s'investit activement dans la défense des droits des immigrants en général et des réfugiés en particulier.

En fait depuis sa fondation, la société québécoise reste marquée par son histoire coloniale, sa situation géopolitique au sein d'une Amérique du Nord à très forte majorité anglophone avec tous les risques de son assimilation et de sa dissolution éventuelle dans cet ensemble monolithique et sa volonté d'autodétermination politique, économique, culturelle et linguistique par le biais de sa revendication de souveraineté nationale en tant que société distincte.

Ces facteurs historiques, géopolitiques, économiques et culturels mais aussi démographiques avec la pression sociologique multifrontale sur la société québécoise et auxquels s'ajoutent sa confrontation permanente avec la question nationale, la question des Premières Nations, la question linguistique du « fait français », le déficit démographique et la question de l'immigration, peuvent finir par configurer et instaurer un état de menace, d'anxiété identitaire collective et de sentiment commun d'une situation d'encerclement sociétal. Une telle situation a souvent pour conséquence de générer sur les plans familial, social, ethnique et culturel son épiphénomène conscient ou inconscient de grégarisme collectif dont certaines de ses expressions peuvent varier de l'indifférence par rapport aux étrangers à des positions extrêmes et radicales de type exclusif qui demeurent lisibles à travers la métaphore tirée du slogan revendicateur de la « pureté » identitaire du Québécois ou de la Québécoise « pure laine ».

Il faut cependant préciser que cette situation et les phénomènes socioidéologiques et culturels de l'identité qui l'accompagnent ne sont pas spécifiques à la société québécoise. Elle se retrouve dans tous les pays d'Europe, d'Amérique, d'Asie, d'Australie et d'Afrique qui revêtent des caractéristiques similaires précédemment décrites et où, à la faveur de problèmes structurels et sociétaux préexistants de l'ordre d'une crise dans la sphère économique, sociale et culturelle, l'unité endogroupale de la population d'origine se raffermi et condense ses frustrations accumulées jusqu'à un seuil insoutenable pour les décharger sur l'exutoire exogroupal le plus facilement atteignable tel que les immigrants et les réfugiés.

Ce phénomène, selon l'état de stabilité ou d'instabilité des relations interethniques dans une société, revêt des formes systémiques voilées et latentes, mais, dans le cas inverse, ouvertement conflictuelles

et violemment explosives. L'envergure croissante des flux migratoires de réfugiés survivants de génocides ethniques, porteurs d'énormes potentiels traumatiques, étant de religions et de cultures différentes, et accueillis au Québec qui fait face à des enjeux sociétaux majeurs d'autodétermination identitaire à l'échelle nationale, économique, culturelle et linguistique, peut provoquer des réactions au double niveau de ceux qui reçoivent et de ceux qui sont reçus. Il y a là, selon Léon et Rebecca Grinberg (1986) :

Un facteur d'une très grande importance qui peut peser sur le devenir d'une migration. C'est la réaction des membres de la communauté qui accueille, face à l'arrivée de l'immigrant. La qualité de ces réactions influe de différentes manières sur l'évolution de son installation et de son adaptation.

Ce fait a toujours été reconnu. Ce qui ne l'est pas autant, c'est le fait que la communauté autochtone subit aussi l'impact de l'arrivée du « nouveau », qui par sa présence modifie la structure d'un groupe, met en question quelques-unes de ses règles de conduite morale, religieuse, politique ou scientifique et pourrait déstabiliser l'organisation existante.

Par conséquent, pour les autochtones le travail de « métabolisation » et d'incorporation de la présence de « l'étranger » sera également difficile. Non seulement celui qui émigre sent sa propre identité en danger; mais la communauté qui le reçoit peut aussi sentir, bien que différemment son identité culturelle, la « pureté » de sa langue, ses croyances et en général son identité de groupe menacées. (p. 105)

D'une part, cette réflexion semble s'inspirer du modèle sociobiologique qui réifie les rapports entre immigrants et membres de la société d'accueil et leurs réactions de résistance réciproque à celles de la dualité antigènes-anticorps et les réduit à la nécessité d'une « métabolisation » de « l'étranger » ou, autrement dit, de la « phagocytose » du soi-disant « corps étranger » tel que conçu ici comme « l'agent envahisseur » qui, par intrusion, remet en question le fonctionnement normal de l'organisme, c'est-à-dire la société d'accueil. Pas plus qu'il ne peut exister d'identité individuelle et collective pure, pas plus il n'y a de société qui ne comporte en soi dès sa fondation une hétérogénéité sociostructurelle, ethnique et culturelle génératrice d'une diversité lui fournissant l'espace interactionnel des altérités endogènes. En fait, l'étrangeté de l'étranger n'est pas plus étrange que l'étrangeté des membres de sa société d'accueil. Il y a dans toute société nombre de ses membres d'origine qui se perçoivent et se sentent étranges et étrangers par rapport à eux-mêmes. Il existe une double perception de l'altérité. De même que la société d'accueil perçoit l'étrangeté de l'immigrant, de même l'immigrant perçoit l'étrangeté de la société

d'accueil. En partant du principe que la formation et la genèse de toutes les sociétés humaines reposent en dernière analyse sur le rôle fondateur de la migration, on peut dire : nous sommes tous des migrants, dès lors, l'équation de la dualité « membre de la société d'accueil versus immigrant, majorité par opposition à minorité » s'annule presque d'elle-même.

Mais d'autre part, la réflexion de ces auteurs pose implicitement la problématique critique des modèles dominants d'intégration en vigueur dans les sociétés d'accueil en Occident. En se référant tant soit peu à l'histoire des conquêtes coloniales entreprises par la plupart des puissances occidentales selon qu'elles soient anglo-saxonnes ou franco-latines, on peut constater que la géodynamique contemporaine des mouvements migratoires a tendance à s'opérer en fonction des rapports postcoloniaux entre pays colonisateurs et pays colonisés. Ceci, en raison des avantages préacquis de la connaissance du système socioéconomique, de l'histoire et de la culture qui, ensemble, créent une sorte d'apparement entre eux, à travers leurs métissages forcés ou spontanés mais indéniables et irréversibles. À cela s'ajoutent des destinations migratoires vers des pays d'accueil en Occident qui, comme le Québec, n'ont pas eu de passé colonisateur à l'échelle mondiale mais qui partagent la même langue française avec un pays colonisateur comme la France et ses anciennes colonies d'où viennent immigrants ou réfugiés. Cependant, les migrations n'obéissent pas nécessairement à cette logique binaire où les migrants peuvent se diriger vers tout pays d'accueil occidental sous passé colonisateur, pourvu que leur sécurité et leur protection y soient garanties, qu'importe leur ignorance de la langue, de la culture, du système socioéconomique de ce pays. Ceci est vrai de l'expérience des réfugiés notamment de génocides ethniques qui, en toute absence de choix possible, font face à l'impératif de la survie qui consiste à partir ou à périr.

L'analyse des contextes coloniaux et postcoloniaux des phénomènes migratoires a ici pour objet de révéler les origines politico-idéologiques et historiques des modèles d'intégration actuels des pays occidentaux d'accueil des immigrants et des réfugiés qui tiennent leurs racines à partir des systèmes coloniaux d'administration et de contrôle des populations colonisées. Il s'agit du « *direct rule* » : système d'administration directe et du « *indirect rule* » : système d'administration indirecte que Isabelle Schulte-Tenckhoff (1987) décrit en les rattachant aux transformations politico-idéologiques

intervenues dans l'évolution de l'anthropologie coloniale. Selon cette auteure, c'est Frederic Lugard, gouverneur colonial anglais, qui a reconceptualisé et systématisé ces deux systèmes qui lui préexistaient déjà sous la forme de stratégies de compétition entre les puissances coloniales à travers leur application différentielle et respectivement spécifique aux puissances coloniales francolatines par opposition aux puissances coloniales anglo-saxonnes. Elle écrit :

Cette différence relève avant tout de politiques coloniales également dissemblables. Les premiers facteurs qui expliquent ce phénomène sont celui de l'opposition entre l'administration directe (*direct rule*) instaurée dans les colonies françaises et l'administration indirecte (*indirect rule*) caractéristique des colonies britanniques. La première impose une manière de faire et une rationalité proprement occidentale (politique dite assimilationniste), tandis que la seconde stipule l'utilisation des structures sociopolitiques existantes pour assurer par leur intermédiaire, sa permanence dans les colonies. Pour certains auteurs, ces deux options contradictoires expliquent aussi bien l'émergence du fonctionnalisme en Grande-Bretagne que la persistance d'une anthropologie française axée sur l'étude des « mentalités ». Appliqué en premier par Lugard au Nigéria en 1905 puis par Cameron en Afrique orientale dès 1920, le principe de l'administration indirecte ne peut s'insérer que dans le cadre de ce que l'esprit occidental imagine être des structures politiques [...]. (p. 73)

Les modèles d'intégration en vigueur dans les politiques d'immigration et d'accueil en Occident combinent le plus souvent ces deux systèmes d'administration directe et indirecte, cette fois non pas à l'extérieur mais surtout à l'intérieur de leurs propres pays où la croissance de la population immigrante à laquelle s'ajoute l'accentuation des vagues migratoires susceptibles d'apparaître comme une menace d'envahissement provoque des réactions visant à des mesures de contrôle, de limitation et d'orientation.

L'administration directe d'obédience assimilationniste, à l'instar des politiques de francisation des immigrants et des réfugiés dans les classes d'accueil au Québec et d'anglicisation dans le reste du Canada anglais, traduit une volonté politique culturelle et institutionnelle de préservation de la langue.

Tandis que, par ailleurs, le système d'administration indirecte, parallèlement à l'administration directe, se fonde à la fois sur l'idéologie du multiculturalisme instituée à l'échelle nationale canadienne et sur l'idéologie du pluralisme culturel québécois. En dépit des différences proclamées par leurs promoteurs, elles convergent en ultime instance vers le principe de la coexistence harmonieuse des cultures

mais avec une séparation visant à garantir leurs différences respectives d'identité. Ces deux modèles contribuent, comme le prouve l'expérience de la séparation et de la mise à distance des populations amérindiennes dans des réserves (le développement séparé), à l'ethnisation du processus d'accueil, d'installation et d'intégration des immigrants et des réfugiés dans des quartiers, des ghettos ethniques. À l'opposé de ces idéologies, l'interculturalisme, au lieu de la simple coexistence des cultures, transcende ces deux modèles idéologiques combinant en même temps l'assimilation et le développement séparé pour prôner une interaction dynamique entre les cultures sans éradiquer leurs différences mais plutôt pour les enrichir. L'interculturalisme constitue à nos yeux l'alternative la plus pertinente qui soit capable de refléter la véritable configuration déjà existante des rapports interethniques. La capitalisation collective des apports interculturels de chaque communauté à l'émergence et à la promotion d'une véritable conscience citoyenne non aliénée et non dépouillée de l'historicité de la diversité identitaire des origines constitutives des différentes composantes nationales est sans nul doute le défi sociétal majeur actuel et futur. À la lumière de toute cette réflexion, les suggestions modestes qui peuvent émaner de cette conclusion consistent en de nouvelles pistes de recherche et d'action pouvant aider à la reformulation de certaines stratégies d'intégration des immigrants, surtout des réfugiés victimes de génocide ethnique. Ces suggestions ne peuvent être exhaustives et ne sont guère des recettes.

- La nécessité d'une formation des professionnels des services d'immigration du Canada et du Québec et des professionnels de première ligne sur l'histoire et la situation géopolitique des pays en situation de génocide ethnique est fondamentale pour suggérer une reformulation stratégique des politiques d'intégration et d'orientation des réfugiés. Celle-ci peut consister dans l'élaboration d'une méthodologie institutionnelle compréhensive et participative incluant les réfugiés et les immigrants en vue de faciliter le traitement et l'accessibilité rapide aux ressources.
- La dimension psychosociale du trauma hérité de l'expérience du génocide et de l'exil transporté et transposé dans la société d'accueil est un enjeu multidimensionnel et sociétal majeur. Elle nécessite, comme condition de la première suggestion, une connaissance de la genèse interethnique des conflits génocidaires et l'appréhension de la centralité de l'identité ethnique et

culturelle comme cible privilégiée de la guerre. Elle peut enfin améliorer la qualité de la connaissance des professionnels de l'immigration et des organismes gouvernementaux et non gouvernementaux dans l'approche d'intégration des populations de réfugiés de ce type. Elle permet, sur le plan de la formation continue et multidisciplinaire des professionnels de tous les secteurs connexes, d'organiser des séances ou des séminaires sur le trauma des survivants de génocides ethniques et sur ses implications dans le pays d'accueil.

- La nécessité d'instituer à toutes les instances d'accueil et d'intégration des réfugiés de conflits ou d'un génocide des services d'évaluation clinique de leur degré de trauma et de son impact sur leur capacité fonctionnelle dans le marché de l'emploi. La connaissance du degré plus ou moins profond du traumatisme du réfugié de ce type aiderait à comprendre la capacité d'apprentissage multidisciplinaire du sujet mais aussi son impact connu sur la pulsion épistémologique de la langue maternelle qui s'en trouve souvent déstabilisée. Ceci, lorsqu'il s'agit, à plus forte raison, de l'apprentissage d'une autre langue étrangère qui devient d'autant plus difficile que son impossibilité psychopédagogique est réelle. Une telle formation les aiderait à comprendre le passé, le présent et les perspectives de reconstruction de leur propre identité fracturée par leurs expériences de génocide et d'exil.
- La faisabilité pragmatique et organisationnelle des propositions qui précèdent serait plus efficace grâce à l'organisation d'une instance de concertation permanente, d'un forum ou d'une association générale des immigrants et des réfugiés du Québec et d'autres provinces qui, à la lumière du savoir intime de leurs propres expériences, seront à même d'informer plus pertinemment toute nouvelle réforme visant à améliorer leur condition collective et particulière.
- La nécessité d'une étude approfondie sur les représentations que les membres de la société d'accueil au Québec comme ailleurs au Canada ont de leurs rapports avec les immigrants, notamment les réfugiés.
- La promotion progressive de l'adaptation réciproque des institutions aux besoins des immigrants et des réfugiés. Nombre de réfugiés et d'immigrants provenant de pays au système social

informellement fondé sur le modèle communautaire ou collectiviste, éprouvent d'énormes difficultés à fréquenter les services localement offerts dans le pays d'accueil. Dans leur pays d'origine, ce sont les professionnels des institutions qui effectuent des visites à domicile pour comprendre les conditions sociales des bénéficiaires de services et aussi pour être en mesure de les servir.

Cette réflexion importante reflète la distance culturelle qui sépare les deux conceptions de l'accessibilité des services. La question qui s'y pose concerne le sens de l'accessibilité et les valeurs fondamentales qu'elle remet en cause dans la culture institutionnelle québécoise où l'initiative d'intervenir dans la vie de l'autre dans son vécu et ses besoins personnels apparaît comme une intrusion de la vie privée de la personne. Alors que dans la culture bosniaque, comme dans d'autres, ce principe est perçu comme une des valeurs de solidarité collective. Cette situation traduit un état de choc culturel de part et d'autre, tant des intervenants québécois que des réfugiés bosniaques. Ceci se vérifie de façon plus perceptible dans l'adaptation des enfants bosniaques et d'autres enfants réfugiés aux institutions scolaires québécoises où les barrières linguistiques et les traditions d'apprentissage s'entrechoquent incessamment.

Au regard de la variété des parcours multiformes de l'exil, des traumatismes subis et de leurs conséquences sur leur processus d'intégration et d'adaptation au Québec, l'accent doit être mis sur la nécessité de tenir compte de la condition particulière des réfugiés. Car, tous les groupes d'immigrants ne doivent pas être considérés de la même façon que les réfugiés. L'offre psychosociale à la condition des réfugiés doit être pensée de façon à raccourcir leur processus administratif, socioéconomique et culturel d'intégration et d'adaptation plus qu'actuellement.

- Nous suggérons la formation au niveau provincial d'un comité interdisciplinaire multiculturel et multinational pour superviser les solutions relatives aux particularités des réfugiés, de leurs problèmes psychosociaux d'intégration sociale, socioprofessionnelle et culturelle dans la société québécoise et vice versa. Ce comité devrait coordonner toutes les actions à mener; organiser par exemple une rencontre entre professeurs bosniaques et professeurs québécois pour savoir les points d'achoppement des deux systèmes d'enseignement et les corriger. Il ne s'agirait pas

de créer quelque chose de nouveau, mais plutôt de partir des organismes existants et de les réunir autour d'un centre fédérateur qui affinerait tous leurs objectifs pour éviter la duplication des rôles. C'est le cas pour le COFI, le Centre multiethnique, le Centre international de la femme, etc., qui font presque la même chose au fond mais sans coordination.

Toutes ces propositions ou suggestions reflètent la pertinence des récits de vie des sujets acteurs dans cet ouvrage. L'analyse ethnobiographique de ces récits, ici, a montré en quoi la représentativité et l'expérience de vie traumatique constituent une métonymie de la totalité sociale de l'expérience et de la condition humaine des réfugiés.

L'une des contributions majeures de cet ouvrage a été de révéler, de manière originale, les modalités par lesquelles une culture incorpore des événements contingents d'une haute portée de signification identitaire pour mieux les inscrire et les enregistrer dans son propre système sociosymbolique de réappropriation.

Une incorporation de ce genre permet, entre autres, de prodiguer du sens aux cycles événementiels majeurs et aux épreuves marquantes de la vie des individus victimes d'expériences traumatiques d'ordre identitaire du génocide ethnique.

Ceci montre que le mécanisme de résorption des impacts de telles dévastations ethniques et culturelles avec les fractures identitaires qui en résultent et la facilitation du processus du deuil des pertes et séparations reposent essentiellement sur l'utilisation de la base des matériaux symboliques nécessaires à la reconstruction psychosociale, existentielle et ontologique des réfugiés.

La reconstruction qualitative globale des fractures identitaires des réfugiés et leur intégration ou adaptation dans leurs nouvelles sociétés d'accueil dépendent de deux principaux processus :

1. La capacité individuelle et collective d'achèvement du deuil culturel par l'intégration nécessaire du patrimoine endogène, des valeurs d'origine, des connaissances, des savoir-être, savoir-faire et pratiques disponibles à appliquer à ce processus.
2. Les perceptions, représentations et attitudes d'acceptation ou d'exclusion de la part des membres de la société d'accueil qui demeurent comme condition cruciale de la capacité de deuil et d'intégration sociale et culturelle du nouveau pays d'accueil.

Ultimement, il faut dire que la portée heuristique de l'étude accomplie dans cet ouvrage revêt deux principaux niveaux de pertinence :

1. Sa pertinence théorique qui contribue à suggérer de nouvelles pistes de recherche et de réflexion sur maintes hypothèses et dimensions sociologiques, ethnoanthropologiques, transculturelles ou interculturelles en travail social relatives à une telle problématique et qui demeurent encore théoriquement et empiriquement moins explorées.
2. Dans sa pertinence pratique et sociale, ce livre, de par son étude, contribue à la validation et au renforcement culturel et social des communautés de réfugiés de guerre et de génocide ethnique mais aussi à la définition d'un cadre pratique d'interventions multidisciplinaires stratégiques impliquant, parmi tant d'autres professionnels, des travailleurs sociaux, des psychologues, des sociologues et des anthropologues.

Un tel cadre pratique et social d'interventions multidisciplinaires, en intégrant dans sa prise en charge les croyances, savoirs, pratiques, vécus expérientiels traumatiques des réfugiés victimes de génocide ethnique et leurs besoins de dignité, partirait réellement de ce qu'ils sont et non de ce qu'on voudrait qu'ils soient. Ce cadre pourrait alors être à même de générer leurs capacités d'attribution de sens à leurs expériences et de l'investir dans le présent et dans l'avenir.

Ceci n'est possible que si un tel cadre situe les réfugiés au centre de ce processus comme étant les véritables experts de leurs propres expériences de vie et les principaux acteurs de l'accomplissement de leur deuil culturel individuel et collectif. Un tel accomplissement est la condition fondamentale de leur transcendance, de leur capacité mutuelle de pardon, de réconciliation éventuelle et de résolution des conflits latents ou ouvertement persistants.

Sur le plan géopolitique international, la prolifération croissante des conflits, qui, de leurs formes classiques, ont changé de centre de gravité pour consacrer le choc des particularismes ethniques, a pour tendance consciente ou inconsciente la production et la reproduction massive de réfugiés.

L'envergure et la reviviscence sociologique de ces dynamiques conflictuelles, tant de purification ethnique, d'exil, de deuil culturel que des processus et enjeux culturels des politiques d'intégration dans les sociétés d'accueil, témoignent en vérité de toute la puissance

subversive du retour massif, dans la société contemporaine, des « anciennes » identités collectives, des mythes fondateurs et mobilisateurs de mémoires historiques longtemps annihilées dans le contexte actuel de crise de la modernité et de l'État-nation.

En regard de leur omniprésence actuelle à l'échelle mondiale, ces conflits dits de « type ethnique », contrairement aux tendances idéologiques qui les réduisent à la simple expression stigmatisante de « guerres tribales » ou d'« ethnicisme sauvage », apparaissent et s'affirment de plus en plus nettement sur la scène politique, comme un mouvement généralisé de résistance culturelle. Un tel mouvement, dans ses différentes formes de renouvellement de la continuité historique, se manifeste plutôt comme l'épiphénomène contemporain des anciennes luttes de résistance anticoloniale contre les tendances actuelles d'uniformisation sociale, économique et politique mondialisante qui constituent la menace d'extinction la plus tangible des identités culturelles et ethniques de peuples entiers.

En considérant également leur récurrence et leur multiplicité croissante dont les principaux corollaires immédiats se traduisent, entre autres, par la purification ethnique et la poussée de peuples hors de leurs terroirs natals vers l'exil, on peut logiquement présumer et suggérer que de tels conflits sont en passe – s'ils ne le sont déjà – de devenir le paradigme sociologique et politique majeur de l'événement contestataire dominant de l'histoire contemporaine des génocides et des révolutions sociales. Par leurs bouleversements profonds des structures sociales, ils sont en train d'entamer la désorganisation et la réorganisation complète de sociétés entières, dont le traitement politique de leur composition multiethnique reste essentiellement fondé sur la précaire dualité « statistique » de la pensée binaire qui justifie toujours, dans une perspective quantitative conflictuelle, la domination de la majorité sur la minorité, de l'uniformité sur la pluralité ou la diversité.

Dans l'appréhension des conséquences désastreuses que revêt de plus en plus une telle tendance historique, notre conception sociologique et anthropologique de la diversité culturelle des groupes ethniques constitutifs de toute société suggère d'envisager et de comprendre que la perte d'une de ses parties constitue ou implique nécessairement la perte d'une partie essentielle du patrimoine culturel et évolutif de l'humanité.

Dans une approche réaliste et pragmatique permettant de désamorcer la menace structurelle de leur extinction insidieuse ou manifeste, il s'avère de plus en plus crucial de promouvoir, par le biais d'instances et de programmes nationaux et internationaux, la préservation des « droits des minorités et groupes ethniques », sur la base, non seulement de leurs conceptions endogènes de la paix mais aussi d'une vision épistémologique globale, appropriée à la relativité historique, culturelle et éthique qui suggérerait un cadre conceptuel pluridimensionnel et novateur aux politiques en vigueur en matière de droits humains.

La prise en charge collective et publique de ces droits tels qu'ils s'appliquent à toute la problématique globale des catastrophes humaines et des phénomènes migratoires qui constituent en ultime instance l'un des objectifs stratégiques de ces guerres, pourrait à bien des égards, dans ses multiples retombées nationales et internationales, contribuer à une meilleure reformulation de la solidarité dans les politiques d'accueil et d'intégration des peuples en exil.

Bibliographie

- ABDALLAH-PRETCEILLE, M. et C. CAMILLERI (1994). «La communication interculturelle», dans C. Labat et G. Vermès (dir.), *Cultures ouvertes, sociétés interculturelles. Du contact à l'interaction*, Paris, L'Harmattan : 47-51.
- ACCESS (1991). *Social Work Education at the Crossroads : the Challenge of Diversity : Report of the Task Force on Multicultural and Multiracial Issues in Social Work Education*, Québec, ACCESS : 35 p.
- AHMED, A.S. (1995). *The Future of Anthropology : its Relevance to the Contemporary World*, Londres, Atlanti-Highlands, NJ Anthlone : 291 p.
- ALLWORTH, E. (1994). *Muslim Communities Reemerge : Historical Perspectives on Nationality, Politics and Opposition in the Former Soviet Union and Yougoslavie*, Durham, Duke University Press : 365 p.
- ALTOUNIAN, J. (2000). *La survivance. Traduire le trauma collectif*, Paris, Dunod : 194 p.
- AMÉRY, J. (1970). *Par-delà le crime et le châtement. Essai pour surmonter l'insurmontable*, Paris, Actes Sud [1995 traduction].
- AMSELLE, J.L. et É. M'BOKOLO (1985). *Au cœur de l'ethnie : ethnies, tribalisme et état en Afrique*, Paris, La Découverte : 225 p.
- ANDORKA, R. (1997). «Social Mobility in Hungary since the Second World War: Interpretations through Surveys and through Families Histories», dans D. Bertaux et P. Thompson (dir.), *Pathways to Social Class*, Oxford, Clarendon Press : 259-298.
- BARBEAU, C.M. (1982). *Je suis un pionnier*, Ottawa, Musée national de l'Homme : 47 p.
- BARBEAU, C.M. (1942). *Maîtres-artisans de chez-nous*, Montréal, Éditions du Zodiaque.
- BARBEAU, C.M. (1919). «The Field of European Folklore in America», *The Journal of American Folklore*, 32 (124) : 185-197.
- BARBEAU, C.M. (1916). «Le folklore canadien français», *Mémoire*.

- BAROU, J. (1993). «Les paradoxes de l'intégration. De l'infortune des mots à la vertu des concepts», *Ethnologie française*, XXIII (2): 169-176.
- BARTH, F. (1985). *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*, Bergen-Oslo, Éditions Universitets Forlaget.
- BASTIDE, R. (1975). *Le sacré sauvage*, Paris, Payot: 250 p.
- BAUSINGER, H. (1987). «Nouveaux terrains, nouvelles tâches, nouvelles méthodes», dans Isae Chiva et Utz Jeggle (dir.), *Ethnologues en miroir. La France et les pays de langue allemande*, Paris, La Maison des sciences de l'homme: 204-333.
- BAUSINGER, H., M. BRAUN et H. SCHWEDT (1978). «Heimat» (c1959), dans Ingeborg Weber-Kellerman (dir.), *Zur Interethnik. Donauschwaben, Siebenbürgen, Sachsen und ihre Nachbarn Suhrkamp*, Suhrkamp Verlag: 162-208.
- BEAUD, J.P. (1984). «Les techniques d'échantillonnage», dans B. Gauthier (dir.), *Recherche sociale*, Québec, Presses de l'Université du Québec: 175-200.
- BELJO, A. et B. ERGEGOVAC-JAMBROVI (1993). *Genocide: Ethnic Cleansing in Northwestern Bosnia*, Zagreb, Croatian information Centre: 383 p.
- BELMONT, N., D. GLÜCK *et al.* (1980). «L'Académie Celtique, hier pour demain», *Arts, traditions, patrimoine*, Paris, Éditions de la Réunion des musées nationaux: 56 p.
- BELMONT, N. (1974). *Arnold Van Gennep, créateur de l'ethnographie française*, Paris, Payot: 187 p.
- BELMONT, N. (1971). *Les signes de la naissance*, Paris, Plon: 224 p.
- BERNARD, S. (1990). «Grandir à la suite d'un deuil: une entrevue avec Jean Monbourquette», *Frontières* (hiver): 7-11.
- BERNIER, D. (1993). «Culture et intervention: concept de stress et implications pour la formation, la recherche et l'intervention», *Revue canadienne de service social*, 42 (1): 21-27.
- BERNIER, D. (1983). «L'intervention anti-stress. Une approche pertinente pour la formation des intervenants psychosociaux», *Revue canadienne de service social*, 83: 215-226.
- BERNIER, D. (1993). «Le stress des réfugiés et ses implications pour la pratique et la formation», *Revue canadienne de Service social*, 42 (1): 81-100.
- BERNOT, L. et L. BLANCARD (1953). *Nouvelle, un village français*, Paris, Institut d'ethnologie: 447 p.
- BERTALANFFY, L.V. (1961). *Les problèmes de la vie*, Paris, Gallimard: 288 p.
- BERTAUX, D. (1997). *Les récits de vie: perspective ethnosociologique*, Paris, Nathan: 127 p.
- BETTELHEIM, B. (1972). *The Empty Fortress: Infantile Autism and the birth of the Self*, New York, Free Press: 496 p.
- BHAGAT, R.S. (1985). «The Yole of Stressful Life Events in Organizational Behaviour and Human Performance», dans T.A. Beehr et R.S. Bhagat (dir.), *Human Stress and Cognition in Organizations: An Integrated Perspective*, New York, John Wiley and Sons.
- BIOLLEY, J. (1993), *Un génocide en toute liberté: La Bosnie à feu et à sang*, Paris, Albin Michel: 154 p.

- BISAILLON, H. (1989). *L'accessibilité des services aux communautés culturelles : les résultats de la consultation auprès de 31 représentants de communautés culturelles*, Montréal, CSSMM: 26 p.
- BLALOCK, H. (1973). *Introduction à la Recherche Sociale*, Gembloux, Duculot: 160 p.
- BLANQUART, P. (1987). «Le religieux : un nouvel enjeu stratégique», dans *L'état des religions dans le monde*, Michel Clevenot (dir.), Paris, La découverte, Le Cerf: 13-21.
- BOE, O. et M. BRANDT (1993). *Roots of Serbian Agression : Debates*, Documents, Cartographie Reviews. Zagreb, Éditions Centar Za strane Jezike AGM: 426 p.
- BOUCHER, N. (1993) «Culture et intervention : histoire d'une rencontre», *Revue canadienne de service social*, 42 (1): 5-9.
- BOUCHER, N. (1992). *Société multiethnique : implications pour la déontologie et l'éthique professionnelle*, Québec, RUTFUS: 22 p.
- BOUCHER, N. (1988) «L'accessibilité des services aux communautés culturelles : un principe ou une réalité ?», *Revue canadienne de service social*, 37 (3): 454-462.
- BOUGAREL, X. (1996). *Bosnie, anatomie d'un conflit*, Paris, La Découverte: 174 p.
- BOURDIEU, P. (1979). *La distinction, critique sociale du jugement*, Paris, Éditions de Minuit: 672 p.
- BOURDIEU, P. (1972a). *Esquisse d'une théorie de la pratique, précédé de trois études d'ethnologie kabyle*, Genève, Droz: 283 p.
- BOURDIEU, P. (1972b). «Les stratégies matrimoniales», *Annales ESC*, XXVII (4-5) juillet-octobre: 1105-1127.
- BOURDIEU, P. (1962). «Célibat et condition paysanne», *Étude rurale*, V-VI: 83-134.
- BOURGET, M.N. (1984). «Des préfets aux champs. Une ethnographie administrative de la France en 1800», dans Britta Rupp Eisenreich (dir.), *Histoire de l'anthropologie*, Paris, Klincksieck: 259-272.
- BRAECKMAN, C. (1996). *Terreur africaine : Burundi, Rwanda, Zaïre : les racines de la violence*, Paris, Fayard: 347 p.
- CAMILLERI, C. (1985). *Anthropologie culturelle et éducation*, Paris, Unesco, Delachaux & Nestlé: 162 p.
- CAMILLERI, C. et M. COHEN-EMERIQUE (1989). *Chocs de cultures : concepts et enjeux pratiques de l'interculturel*, Paris, L'Harmattan: 363-397.
- CAMILLERI, C. et G. VINSONNEAU (1996). *Psychologie et culture : concepts et méthodes*, Paris, Armand Colin/Masson: 218 p.
- CASTORIADIS, C. (1975). *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil: 502 p. [3^e éd.].
- CAVALLI-SFORZA, L. et F. CAVALLI-SFORZA (1997). *Qui sommes-nous ?*, Paris, Flammarion: 386 p.
- CHAN, K.B. et L. LAM (1983). «Resettlement of Vietnamese-Chinese Refugees in Montreal, Canada : some Socio-psychological Problems and Dilemmas», *Canadian Ethnic Studies*, 15 (1): 1-17.
- CHAUCHAT, H. (1985). *L'enquête en psychosociologie*, Paris, PUF: 253 p.

- CHAUFRAULT-DUCHET, M.F. (1987). «Le récit de vie : donnée ou texte», *Cahiers de recherche sociologique*, 5 (2): 11-30.
- CHIVA, I. (1987). «Le domaine de l'ethnologie», *Ethnologica*, 17-18-19-20: 19-26.
- CHIVA, I. (1986). «Émergence d'une ethnologie de la France. Essai de reconstitution généalogique», dans I. Chiva et U. Jeggle (dir.), *Miroir de l'Europe*, Paris, MSH.
- CHIVA, I. (1985). «Georges-Henri Rivière: un demi-siècle d'ethnologie de la France», *Terrain*, 5: 76-83.
- CLANET, C. (1990). *L'interculturel: Introduction aux approches interculturelles en éducation et en sciences humaines*, Toulouse, Presses universitaires du Mirail: 236 p.
- COE, R.M. et A.F. WESSEN (1965). «Social Psychological Factors Influencing the Use of Community Health Resources», *American Journal of Public Health*, 55: 1024-1031.
- COHEN, L.J. (c1993). *Broken Bonds: the Desintegration of Yugoslavia*, Boulder, Westview Press: 299 p.
- COHEN-EMERIQUE, M. (1993). «L'approche interculturelle dans le processus d'aide», *Santé mentale au Québec*, XVIII (1): 71-92.
- COHEN-EMERIQUE, M. (1991). «Le modèle individualiste du sujet: écran à la compréhension des personnes issues de sociétés non occidentales», *Cahiers de sociologie économique et culturelle*, 13: 9-34.
- CRNOBRNJA, M. (1992). *Le drame yougoslave*, Rennes, Apogée: 175 p.
- CUISENIER, J. et M. SEGALÉN (1986). *Ethnologie de la France*, Paris, PUF: 2307 de la Société royale du Canada, section 1 (série III) IX: mars.
- CVJIĆ, J. (1918). *La péninsule balkanique. Géographie humaine*, Paris, Armand Colin.
- DARWIN, C. (1989). *L'origine des espèces*, Paris, La Découverte: 655 p.
- DELUZ, A. (1991). Dans P. Bonté et M. Izard (dir.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, PUF: 251-252,
- DE MONTAIGNE, M. (1986). «Le croisement des cultures», dans T. Todorov (dir.), *Le croisement des cultures*, Paris, Communications: 5-24.
- DEPUTTE, B.L. (1988). «Perception de la mort et de la séparation chez les primates», dans «Rituels de deuil et travail du deuil», Grenoble, La Pensée Sauvage, *Nouvelle Revue d'Ethnopsychiatrie*, 10: 113-150.
- DESLAURIERS, J.P. (1982). «Guide de recherche qualitative», dans Sherbrooke, Département de géographie, Université de Sherbrooke, *Bulletin de recherche*, 62: 27 p.
- DESMARAIS, D. (1986). «Chômage, travail salarié et vie domestique: esquisse d'une trajectoire sociale», dans D. Desmarais et P. Grell (dir.), *Les récits de vie: théorie, méthode et trajectoires types*, Montréal, Groupe d'analyse des politiques sociales, Saint-Martin: 180 p.
- DEVEREUX, G. (1972). *Ethnopsychanalyse complémentariste*, Paris, Flammarion: 282 p.

- DEVEREUX, G. (1970). *Essais d'ethnopsychiatrie générale*, Paris, Gallimard: 394 p. [2^e éd.].
- DILTHEY, W. (1895). *L'édification du monde historique dans les sciences de l'esprit*, Paris, Cerf, Œuvres, tome 3.
- DIOP, Cheikh Anta (1993). *Antériorité des civilisations nègres : mythe ou vérité historique ?*, Paris, Présence africaine: 300 p.
- DIOP, Cheikh Anta (1985a). *Precolonial Black Africa*, New York, Westport, Laurence Hill & Company: 278 p.
- DIOP, Cheikh Anta (1985b). *Civilisation or Barbarie*, Paris, Présence africaine: 526 p.
- DIOP, Cheikh Anta (1978). *The Cultural Unit of Black Africa*, Chicago, Third World Press: 203 p.
- DIOP, Cheikh Anta (1979). *Nations nègres et culture I*, Paris, Présence africaine: 355 p.
- DIOP, Cheikh Anta (1974). *Les fondements culturels, techniques et industriels d'un futur État fédéral d'Afrique noire*, Paris, Présence africaine: 124 p. [2^e éd.].
- DIOP, Cheikh Anta (1967). *Antériorité des civilisations nègres, mythe ou réalité historique ?* Paris, Présence africaine, 295 p., [1^{re} éd.].
- DJILAS, M. (1979). *Une guerre dans la guerre : Yougoslavie, 1941-1945*, Paris, Robert Laffont: 449 p.
- DOMINICI, P. (1981). «L'ambiguïté des universitaires face à la recherche-action», *Revue internationale d'action communautaire*, 5 (45): 51-58.
- DOUTRELOUX, A. et L. GUILBERT (1992), «Communautés culturelles, une solidarité paradoxale», *L'Action nationale*, LXXXII (8): 986-1002.
- DOYON-FERLAND, M. (1980). *Jeux, rythmes et divertissements traditionnels*, textes colligés et présentés par Andrée Paradis, Montréal, Leméac: 191 p.
- DUMAIS, A. (1999). Séminaire de doctorat en sociologie allemande, notes de cours, Québec, Université Laval.
- DUMONT, L. (1986). *Communications: le croisement des cultures*, Paris, Seuil: 129-160.
- DUMONT, L. (1951). *La Tarasque. Essai de description d'un fait local d'un point de vue ethnographique*, Paris, Gallimard: 252 p.
- DUPONT, J.C. (1979). *L'artisan-forgeron*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, Éditeur officiel du Québec: 320 p.
- DURKHEIM, É. (1968). *Les règles de la méthode sociologique (1895)*, Paris, PUF: 149 p. [17^e éd.].
- EICHBERG, H. (1988). «Body Culture as Paradigm», dans *International Review for the Sociology of Sport*, 24 (1), 43-62.
- ENGELS, F. (1884). «La lutte des Magyars», dans *La Nouvelle Gazette Rhénane*, tome II, Paris, Éditions sociales: 308 p.
- EPSTEIN, I. (1985). «Quantitative and qualitative methods», dans R.M. Grinnell (dir.), *Social Work Research and Evaluation*, Itasca, Peacock: 263-274.

- ERNY, P. (1990). «Réflexions sur les fondements possibles d'une pédagogie interculturelle», dans C. Clanet (dir.), *L'interculturel : introduction aux approches interculturelles en éducation et en sciences humaines*, Toulouse, Presses universitaires du Mirail : 27.
- ERNY, P. (1981). *Ethnologie de l'éducation*, Paris, PUF : 204 p.
- FALL, K. (1995). *L'intégration des immigrants au Québec : Des variations de définitions dans un échange oral*, Québec, Septentrion : 110 p.
- FALL, K., R. HADJ-MOUSSA et D. SIMEONI (1996). *Les convergences culturelles dans les sociétés pluriethniques*, Québec, Presses de l'Université du Québec : 374 p.
- FALL, K. et L. TURGEON (1998). *Champ multiculturel, transactions interculturelles. Des trésors, des pratiques, des analyses*, Paris, Montréal, L'Harmattan : 275 p.
- FAURE, C. (1983). «Le renouveau du folklore et de l'ethnologie pendant le régime de Vichy», *Bulletin du Centre d'Histoire économique et sociale de la région Lyonnaise*, 1 : 5-14.
- FÉDIDA, P. (2000). Préface de *La survivance. Traduire le trauma collectif*, Paris, Dunod : 194 p.
- FERLOSIO, S. (1983). *El Jarama*, Barcelone, Destino : 365 p. [1^{re} éd. 1956].
- FERON, B. (1993). *Yougoslavie : Origine d'un conflit*, Paris, Le Monde : 178 p.
- FILIPOVI, Z. (c1993). *Le journal de Zlata*, Paris, Laffont-Fixot : 215 p.
- FINKIELKRAUT, A. (c1992). *Comment peut-on être Croate?*, Paris, Gallimard : 151 p.
- FREUD, S. (1965). *Totem et tabou : interprétation par la psychanalyse de la vie sociale des peuples primitifs*, Paris, Payot : 186 p.
- GALTON, F. (1909). *Memories of my Life*, Londres, Methuen : 280 p.
- GALTON, F. (1884). *Hereditary Genius*, New York, Appleton : 390 p.
- GARDE, P. (1992). *Vie et mort de la Yougoslavie*, Paris, Fayard : 444 p.
- GAUSSEN, F. (1993). *L'Exil*, Paris, Le Monde, Hors série, 1 : 15-20.
- GAUTHIER, B. et al. (1984). *Recherche sociale : de la problématique à la collecte des données*, Montréal, Presses de l'Université du Québec : 535 p.
- GAUTHIER, X. (c1992). *L'Europe à l'épreuve des Balkans*, Paris, J. Bertoin : 270 p.
- GAUVREAU, J.M. (1940). *Artisans du Québec*, Trois-Rivières, Éditions du Bien Public ; Montréal, Beauchemin : 224 p.
- GIDDENS, A. (1991). *Introduction to Sociology*, New York, Norton : 117 p.
- GLÜCK, D. (1976). *Georges-Henri Rivière. Arts populaires des pays de France. II. Arts appliqués, motifs et styles*, Ivry, Joël-Cuenot : 208 p.
- GODELIER, M. (c1975). «L'économie», dans R. Cresswell (dir.), *Éléments d'ethnologie*, Paris, Armand Colin, 2 : 88-89.
- GÓMEZ MANGO, E. (1999). *La Place des Mères*, Paris, Gallimard : 385 p.
- GÓMEZ MANGO, E. (1988). «L'expérience de l'exil et la culture», Communication présentée au Colloque sur *L'exil chilien en France depuis 1973*, au Sénat, Palais de Luxembourg : 17 p.

- GOODY, J. (1984). *Cuisines, cuisine et classes*, Paris, Centre de création industrielle, Centre Georges-Pompidou : 405 p.
- GORER, G. (1965). *Pornographie de la mort*, Paris, E.P.E.L. : 205 p.
- GOULD, S.J. (1983). *La mal-mesure de l'homme : L'intelligence sous la toise des savants*, Paris, Ramsay : 396 p.
- GRAWITZ, M. (1986). *Méthodes des sciences sociales*, Paris, Précis Dalloz : 1104 p. [7^e éd.].
- GREMK, M.D., M. GJIDAIA et N. SIMAC (c1993). *Le nettoyage ethnique : documents historiques sur une idéologie serbe*, Paris, Fayard : 340 p.
- GREVRIUS, I.M. (1973). *Der territoriale Mensch. Ein Literatur-anthropologischer Versuch zum Heimat phänomen*, Frankfurt/Main, Athenäum : 218 p.
- GRINBERG, L. et R. GRINBERG (1986). *Psychanalyse du migrant et de l'exilé*, Paris, Césura Lyon : 292 p.
- GUILBERT, L. (1996). Séminaire de doctorat en ethnologie, notes de cours, Québec, Université Laval.
- GUILBERT, L. (1994). «Intermédiaire culturel et médiateur de cultures : évolution des rôles et des attitudes dans la société québécoise», *International Review of Community Development*, 31 (71) : 151-161.
- GUILBERT, L. et N. LABRIE (1992). «Identité ethnique et interculturalité. État de la recherche en ethnologie et en sociolinguistique», *Cahiers du CÉLAT*, tome 1 : 16-17.
- GUILBERT, L. et N. LABRIE (1990). «Identité ethnique et interculturalité. État de la recherche en ethnologie et en sociolinguistique», *Cahiers du CÉLAT*, tome 2 : 102 p.
- GUSDORF, G. (1960). *Les origines des sciences humaines*, tome 2, Paris, Payot : 500 p.
- GUTMAN, R. (1994). *Bosnie : témoin du génocide*, Paris, Épi, Desclée de Brouwer : 284 p.
- GUTMAN, R. (1993). *A Witness to Genocide : The "Ethnic Cleansing" of bosnia*, Londres, Lisa Drew Books : 224 p.
- HASSOUN, J. (1988). «Deux fois sortis d'Égypte», dans *Rituels de deuil, travail du deuil*, Grenoble, La Pensée Sauvage, *Nouvelle Revue d'Ethnopsychiatrie*, 10 : 107-112.
- HEGEL, G.W.F. (1989). «L'identité», dans Jean-René Ladmiral et E.M. Lipiansky (dir.), *La communication interculturelle*, Paris, Armand Colin : 119-133.
- HENRY, J.B. et J.P. MEEHAN (1981). «Psychosocial Stimuli, Physiological Specificity and Cardiovascular Disease», dans H. Weine, M.A. Hofer et A.J. Stunkard (dir.), *Brain, Behaviour and Bodily Disease*, New York, Raven Press : 305-333.
- HERMAN, J. (1983). *Les langages de la sociologie*, Paris, PUF : 127 p.
- HÉRODOTE COLLECTION (1992). *La question serbe*, Paris, La Découverte, 67 : 178 p.
- HERSKOVITS, M.H. (1949). *Man and His Work*, New York, J.J. Augustin : 4-17.

- HOARE, Quentin (2000). La Bosnie-Herzégovine, <http://www.col.sr/cera/pays/bosnie.htm>, [30 décembre 2000].
- HOLMES, T.H. et R.H. RAHE (1967). «The Social Readjustment Rating Scale», *Journal of Psychosomatic Research*, 11 : 213-218.
- HOPKINS-KAVANAGH, K. et P. SANANIKONE (1981). «Migration, Mental Health and the Laotian Refugee», *Migration News*, 1 : 15-23.
- HOULE, G. (1997). «La sociologie comme science du vivant: l'approche biographique», dans J. Poupard, J.P. Deslauriers, L.H. Groulx, A. Laperrière, R. Mayer et A. Pires (1997). *La recherche qualitative. Enjeux épistémologiques et méthodologiques*, Québec, Gaëtan Morin : 273-287.
- HUBERT, H. et M. MAUSS (1909). *Mélanges d'histoire des religions*, Paris, Alcan : 236 p.
- ILLICH, I. (1975). *Nemesis médicale : L'expropriation de la santé*, Paris, Seuil : 217 p.
- INSTITUT NATIONAL DE LA SANTÉ ET DE LA RECHERCHE MÉDICALE (1985). *La recherche-action en santé*, Paris, La Documentation française.
- IVEKOVI, R. (c1994). *La Croatie depuis l'effondrement de la Yougoslavie : l'opposition non nationaliste*, Paris, L'Harmattan : 127 p.
- JACQUARD, A. (1986). *L'héritage de la liberté : De l'animalité à l'humanité*, Paris, Seuil : 209 p.
- JACQUARD, A. (1983). *Moi et les autres : Incitation à la génétique*, Paris, Seuil : 139 p.
- JASPERS, Karl (1948). *La culpabilité allemande*, Paris, Éditions de Minuit : 128 p.
- JAULIN, R. (1970). *La Paix blanche. Introduction à l'ethnocide*, Paris, Seuil : 424 p.
- JULLIARD, J. (c1994). *Ce fascisme qui vient*, Paris, Seuil : 210 p.
- KAEADI, V., L. HURBNER FUZELLIER et R. FUZELLIER (1987). *Contes populaires serbes*, Lausanne, L'Âge d'homme : 423 p.
- KAËS, R. (2000). Postface de *La survivance. Traduire le trauma collectif*, Paris, Dunod : 194 p.
- KENNEY, G. (1995). «Bilans bosniaques», Paris, *Le Monde* (12 mai 1995) : 13 p.
- KILANI, M. (1989). *Introduction à l'anthropologie*, Lausanne, Payot : 368 p.
- KINZIE, J.D. (1988). «The Psychiatric Effects of Massive Trauma on Cambodian Refugees», dans J.P. Wilson, Z. Harel et B. Kahana (dir.), *Human Adaptation to Extreme Stress*, New York, Plenum : 305-337.
- KNEEVI, A. (1992). *An Analysis of Serbian Propaganda : the Misrepresentation of the Writings of the Historian Franjo Tujman in Light of the Serbian-Croatian War*, Zagreb, Éditions Domovinalt : 250 p.
- KOSTOVI, I., M. JUDA et A. STJEPAN (1992). *Mass Killing and Genocide in Croatia 1991-1992 : a Book of Evidence, Based upon the Evidence of the Division of Information, the Ministry of Health of the Republic of Croatia*, Zagreb, Éditions Hrvatzka Svenilina Naklada : 297 p.
- KRULIC, J. (c1993). *Histoire de la Yougoslavie : de 1945 à nos jours*, Bruxelles, Complexe : 251 p.
- LACOURCIÈRE, L. (1946). «Présentation», *Les Archives de folklore*, I : 8.

- LACOURCIÈRE, L. (1945). «Les études de folklore français au Canada», *Culture*, 6: 3-9.
- LACOURCIÈRE, L. et F.A. SAVARD (1945). «L'histoire et le folklore», Centenaire de l'histoire du Canada de François-Xavier Garneau, Deuxième semaine d'histoire à l'Université de Montréal, 23-27 avril. Montréal, Société historique de Montréal: 423-437.
- LADMIRAL, J.R. et E.M. LIPIANSKY (1989). *La communication interculturelle*, Paris, Armand Colin: 119-133.
- LAING, R.D. et D.G. COOPER (1971). *Raison et Violence*, Paris, Payot: 208 p.
- LAPÉRIÈRE, A. (1997). «Les critères de scientificité des méthodes qualitatives», dans J. Poupart, J.P. Deslauriers, L.H. Groulx, A. Laperrière, R. Mayer et A. Pires (1997). *La recherche qualitative. Enjeux épistémologiques et méthodologiques*, Québec, Gaëtan Morin: 365-388.
- LAROCK, V. (1990). *Essai sur la valeur sacrée et la valeur sociale des noms de personnes dans les sociétés inférieures*.
- LAROCHE, J.M. (1990). «Du déni au "travail": le deuil, un passage obligé de toute thanatologie», *Frontières*: 12-15.
- LEFEBVRE, Henri (1966). *Le langage et la société*, Paris, Gallimard: 383 p.
- LEROUX (1932). *Charles Le Cœur. Le culte de la génération en Guinée*, Bibliothèque de l'École des Hautes Études, sciences religieuses: TXLV.
- LESSARD-HÉBERT, M., G. GOYETTE et G. BOUTIN (1990). *Recherche qualitative: fondements et pratiques*, Montréal, Agence d'Arc: 180 p.
- LEVI, P. (1966). *À la recherche des racines*, Paris, Éditions Mille et une nuits: 238 p.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1990). «L'ethnologie», dans C. Clanet (dir.), *L'interculturel: introduction aux approches interculturelles en éducation et en sciences humaines*, Toulouse, Presses universitaires du Mirail: 196 p.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1983a). *Le Regard éloigné*, Paris, Plon: 398 p.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1983b). «Histoire et ethnologie», *Annales ESC*, 6 (novembre-décembre): 1217-1231.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1980). «Le structuralisme», dans L.-M. Morfaux (dir.), *Vocabulaire de la philosophie des sciences humaines*, Paris, L'Harmattan: 230.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1973). *Anthropologie structurale II*, Paris, Plon: 452 p.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1965). *Tristes Tropiques* (1955). Paris, Plon: 490 p.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1964). *Mythologiques. I. Le Cru et le Cuit*, Paris, Plon: 402 p.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1962a). *La Pensée sauvage*, Paris, Plon: 389 p.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1962b). *Le totémisme aujourd'hui*, Paris, PUF: 159 p.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1961). *Race et histoire*, Paris, Gonthier: 172 p.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1958). *Anthropologie structurale*, Paris, Plon: 454 p.
- LINDENBERG, D. (1997). «D'une guerre à l'autre: la Yougoslavie des intellectuels» dans *Matériaux pour l'histoire de notre temps*, Paris, Persée: 52-54.
- LIPIANSKY, E.M. (1989). *Identité et communication: l'expérience groupale*, Paris, Armand Collin: 318 p.

- MACKENZIE, L. (c1993). *Peacekeeper : the Road to Sarajevo*, Vancouver, Douglas and McIntyre : 345 p.
- MACKINLEY, J.B. (1972). « Some Approaches and Problems in the Study of the Use of Services », *Journal of Health and Social Behaviour*, 13 (2) : 128.
- MACQ (MINISTÈRE DES AFFAIRES CULTURELLES DU QUÉBEC) (1987). *L'ethnologie au Québec*, Québec, Gouvernement du Québec : 120 p.
- MAGET, M. (1968). « Problèmes d'ethnographie européenne », dans J. Poirier (dir.), *Ethnologie générale*, Paris, Gallimard : 1334-1335.
- MAGET, M. (1953). *Ethnographie métropolitaine. Guide d'étude directe des comportements culturels*, Paris, Civilisations du Sud : 268 p.
- MAGET, M. (1948). « Remarques sur l'ethnologie française métropolitaine, buts, méthodes, désignation », *Bulletin de la Société neuchâteloise de géographie*, TLV (2) : 39-58.
- MARX, K. et F. ENGELS (1978). *Thèses sur Feuerbach : Œuvres choisies*, Moscou, Éditions du Progrès, Thèse VI (I) : 623 p.
- MATHIEU, J. et J. LACOURCIÈRE (1991). *Les mémoires québécoises*, Québec, Les Presses de l'Université Laval : 383 p.
- MAUSS, M. (1969). *Essais de sociologie*, Paris, Éditions de Minuit : 232 p.
- MAUSS, M. (1968). « Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques », *L'Année Sociologique 1923-1924*, I, repris dans *Sociologie et Anthropologie*, Paris, PUF.
- MAUSS, M. (1967). *Manuel d'ethnographie*, Paris, Payot : 262 p.
- MAUSS, M. (1950). *Sociologie et Anthropologie*, Paris, PUF : 331-362.
- MAYER, R. et F. OUELLET (1991). *Méthodologie de recherche pour les intervenants sociaux*, Québec, Éditions Gaëtan Morin : 537 p.
- MCCI (MINISTÈRE DE LA CULTURE ET DES COMMUNICATIONS) (1992a). *Rapport annuel 1991-1992*, Québec, Publications du Québec : 48 p.
- MCCI (1992b). *Programme d'aide financière : Programme d'accueil et d'établissement des immigrants (PAEI)*, Québec, Publications du Québec : 10 p.
- MCCI (1990). *Au Québec, pour bâtir ensemble : énoncé de politique en matière d'immigration et d'intégration*, Québec, Daz inc. : 87 p.
- MCCI (1980). *Hier pour demain. Arts, traditions et patrimoine*, Paris, Éditions de la Réunion des musées nationaux.
- MEAD, G.H. (1989). « L'identité », dans J.R. Ladmiral et E.M. Lipiansky (dir.), *La communication interculturelle*, Paris, Armand Colin : 119-133.
- MEAD, G.H. (1963). *L'esprit, le soi et la société*, Paris, PUF : 115 p.
- MONBOURQUETTE, J. (1984). *L'art de transformer une perte en gain*, Québec, Les Éditions du Richelieu ltée : 147 p.
- MONETTE, L. (1991). « Se séparer, se réparer seul ou avec les autres », *Frontières*, (printemps-été) : 18-21.
- MORFAUX, Louis-Marie (1980). *Vocabulaire de la philosophie*, Paris, Armand Colin : 400 p.

- MOUSSETTE, M. (1982). « Sens et contresens : l'étude de la culture matérielle au Québec », *Canadian Folklore/Folklore canadien*, 4 (1-2) : 19.
- MUDRY, T. (1999). *Histoire de la Bosnie-Herzégovine. Faits et controverses*, Paris, Ellipses, 431 p.
- MÜHLMANN, K. (1964). *Rassen, Ethnien, Kulturen*, Berlin, Éditions Neuwied : 258 p.
- NATHAN, T. (1988). « Rituels de deuil, travail du deuil ». Grenoble, La Pensée Sauvage, *Nouvelle Revue d'Ethnopsychiatrie*, 10 : 7-10.
- NEUMAN, W.L. (1994). « The Meanings of Methodology », in W.L. Neuman (dir.), *Social Research Methods. Qualitative and Quantitative Approaches*, Boston, Éditions Allyn and Bacon, IV : 55-78.
- NICASSO *et al.* (1993). « Le stress des réfugiés et ses implications pour la pratique de la formation », dans D. Bernier (dir.), *Service social*, 42 (1) : 81-100.
- NICASSO *et al.* (1986). « L'avenir des interventions en psychologie médicale », dans *Health Psychology*, Leeds, 23 (2) : 132-137.
- NIETZSCHE, F. (1971). *Ainsi parlait Zarathoustra*, Paris, Gallimard : 504 p.
- OBRADOVI, D. (1993). *Suffering of Dugrovnik*, Dubrovnik, Éditions Dugrovaki Vjesnik : 144 p.
- OUELLET, F. et C. LAMPRON (1987). *Bilan des évaluations portant sur les services sociaux. Commission d'enquête sur les services de santé et les services sociaux*, Québec, Publications du Québec, 43 : 91 p.
- OZOUF, M. (1981). « L'invention de l'ethnographie française : le questionnaire de l'académie celtique », *Annales ESC*, 36 (2) : 210-230.
- PALARDY, J. (1963). *Les meubles anciens du Canada français*, Paris, Arts et Métiers Graphiques ; Montréal, Pierre-Tisseyre : 411 p., [2^e éd. 1971].
- PAQUET, G. (1990). *Santé et inégalités sociales : un problème de distance culturelle*, Québec, Institut québécois de recherche sur la culture : 144 p.
- PARAIN, C. (1979). *Outils, ethnies et développement historique*, Paris, Éditions sociales : 502 p.
- PAWSON, R. (1989). *A Measure for Measures, A Manifesto for Empirical Sociology*, Londres et New York, Routledge : 337 p.
- PÉQUIGNOT, B. (1990). *Pour une critique de la raison anthropologique. Éléments d'épistémologie des sciences humaines*, Paris, L'Harmattan : 262 p.
- PEROCHE, G. (c1992). *Histoire de la Croatie et des nations slaves du Sud : 1895-1992*, Paris, F.X.-de-Guibert (OEIL) : 560 p.
- PIRES, A. (1997). « Des quelques enjeux épistémologiques d'une méthodologie générale pour les sciences sociales », dans J. Poupard, J.P. Deslauriers, L.H. Groulx, A. Laperrière, R. Mayer et A. Pires (1997). *La recherche qualitative. Enjeux épistémologiques et méthodologiques*, Québec, Gaëtan Morin : 3-52.
- POIRIER, J., S. CLAPIER-VALLADON et P. RAYBAUT (1983). *Les récits de vie : théorie et pratique*, Paris, PUF : 240 p.
- POUPART, J., J.P. DESLAURIERS, L.H. GROULX, A. LAPERRIÈRE, R. MAYER et A. PIRES (1997). *La recherche qualitative. Enjeux épistémologiques et méthodologiques*, Québec, Gaëtan Morin : 405.

- QUATRIÈME INTERNATIONALE (1992). *Bilan d'une crise systémique URSS, Chine, Yougoslavie, Pologne*, Montreuil-Sous-Bois, Éditions Quatrième internationale: 102 p.
- RADOVI, V. (c1992). *Les spectres de la guerre : choses par un Yougoslave privé de son pays*, Lausanne, L'Âge d'Homme: 220 p.
- REPORTERS SANS FRONTIÈRES (1993). *Le livre noir de l'ex-Yougoslavie : purification ethnique et crimes de guerre*, Paris, Arléa: 485 p.
- RETINICER, R. (c1993). *L'adieu à Sarajevo : réflexions sur l'environnement humain au cours d'une guerre civile*, Paris, Épi, Desclée de Brouwer: 137 p.
- RICHMOND, A.H. (1974). *Certains aspects de l'intégration et de l'adaptation des immigrants*, Ottawa, ministère de la Main-d'œuvre et de l'Immigration: 53 p.
- RICŒUR, P. (2000). *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil: 665 p.
- RIVIÈRE, G.H. (1971). « Une expérience muséologique de l'environnement, le Musée des Landes de Gascogne », *Ethnologie française*, I (1): 87-95.
- RIVIÈRE, G.H. (1968) « Musées et autres collections publiques d'ethnographie », dans J. Poirier (dir.), *Ethnologie générale*, Paris, La Pléiade: 472-493.
- ROBERT, P. (1988). *Dictionnaire Le Petit Robert*, Paris, Larousse: 527-730.
- ROMAIN, W.P. (1988). « La religion catholique et le deuil. La mort du Christ comme fondement du rituel », dans « Rituels de deuil et travail du deuil », Grenoble, La Pensée Sauvage, *Nouvelle Revue d'Ethnopsychiatrie*, 10: 85-106.
- RUFFIÉ, J. (1986). *Génétiq ue générale et humaine*, Paris, Masson: 108 p.
- RUFFIÉ, J. (1982). *Traité du vivant*, Paris, Flammarion: 350 p.
- RUFFIÉ, J. (1976). *De la biologie à la culture*, Paris, Flammarion: 594 p.
- RUPNIK, J. (c1992). *De Sarajevo à Sarajevo : l'échec yougoslave*, Bruxelles, Éditions Complexe: 150 p.
- SAINT-YVES, P. (1936). *Manuel de folklore*, Paris, E. Nourry: 218 p.
- SARTRE, J.P. (1989). « L'altérité », dans J.R. Ladmiral et E.M. Lipiansky (dir.), *La communication interculturelle*, Paris, Armand Colin: 119-133.
- SARTRE, J.P. (c1943). *L'Être et le néant : Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Éditions Gallimard: 691 p.
- SCHULTE-TENCKNOFF, I. (c1987). *Potlatch : conquête et invention : réflexion sur un concept anthropologique*, Lausanne, Éditions d'en bas: 309 p.
- SEBILLOT, P. (1904). *Le folklore de France*, Paris, Guilmoto: 425 p.
- SÉGUIN, R.L. (1967). *La civilisation traditionnelle de « l'Habitant » au XVII^e et XVIII^e siècle*, Montréal, Fides: 701 p.
- SELIM, A. (1986). *Identité culturelle*, Paris, Anthropos: 22-82.
- SERGENT, B. (1988). « Enfers, mode grec », dans « Rituels de deuil et travail du deuil », Grenoble, La Pensée Sauvage, *Nouvelle Revue d'Ethnopsychiatrie*, 10: 44-84.
- SIMON, G. (1995). *Géodynamique des migrations internationales dans le monde*, Paris, PUF: 429 p.
- SIMON, P.J. (1976). « Proposition pour un lexique des mots clés dans le domaine des études relationnelles », *Pluriel*, 2 (6): 1-10.

- SIRROS, C. (1987). *Rapport du Comité sur l'accessibilité des services de santé et des services du Réseau aux communautés culturelles*, Québec, MSSS : 20 p.
- SOREL, G. (1980). « Le mythe », dans L.M. Morfaux (dir.), *Le Petit vocabulaire philosophique*, Paris, Éditions L'Harmattan : 230.
- SOS TRANSYLVANIA, GENEVA COMMITTEE (1993). *Ethnie Hungarians in ex-Yugoslavia*, Ottawa, Éditions SOS Transylvania, Geneva Committee : 39 p.
- SPENCER, C. (1993). *The Former Yugoslavia : Background to Crisis*, Toronto, Editions Canadian Institute of International Affairs : 16 p.
- SPITZ, R.A. (1968). *De la naissance à la parole*, Paris, Éditions des Presses universitaires de France : 81 p.
- STARK, H. (c1993). *Les Balkans : le retour de la guerre en Europe*, Paris, Éditions Institut français des relations internationales (IFRI), Dunod : 238 p.
- STOICIU, G. (1992). « L'identité, fiction et réalité », dans C. Bayard *et al.* (dir.), *Exil et fiction*, Montréal, Humanitas : 103-135.
- TAYLOR, A.C. (1992), « Ethnie », dans P. Bonté et M. Izard (dir.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, PUF : 242-243.
- THOMAS, L.V. (1988). « Leçon pour l'Occident : ritualité du chagrin et du deuil en Afrique noire », dans « Rituels de deuil et travail du deuil », Grenoble, La Pensée Sauvage, *Nouvelle Revue d'Ethnopsychiatrie*, 10 : 11-44.
- TISSERON, Y. (1986). *Du deuil à la réparation*, Paris, Éditions Des Femmes : 120.
- TODOROV, T. (1995). *Les abus de la mémoire*, Évreux, Arléa : 61 p.
- TODOROV, T. (1991). *Face à l'extrême*, Paris, Seuil : 345 p.
- TODOROV, T. (1989). *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*, Paris, Seuil, 535 p.
- TODOROV, T. (1986). *Les croisements des cultures*, Paris, Communications : 5-24.
- TREMBLAY, M.A. (1988). *L'afflux des réfugiés politiques au Canada : les enjeux socio-politiques*, Québec, Conseil québécois de la recherche sociale : 57 p.
- TUNG, P. (1986). « Les problèmes de santé mentale des Vietnamiens à Calgary : aspects principaux et conséquences pour les services touchés », *Santé mentale au Canada* : 6-11.
- VACHER DE LAPOUGE, G. (1896). *Les sélections sociales*, Paris, Éditions Thorin : 503 p.
- VALOIS, H.V. (1960). *Les races humaines*, Paris, PUF : 128 p.
- VAN GENNEP, A. (1943). *Manuel de folklore français contemporain*, Paris, Auguste Picard : 7 t.
- VAN GENNEP, A. (1924). *Le folklore : croyances et coutumes populaires françaises*, Paris, Librairie Stock : 125 p.
- VAN GENNEP, A. (1909). *Les rites de passage*, Paris, F. Nourry : 288 p.
- VARAGNAC, A. (1948). *Civilisation traditionnelle et genre de vie*, Paris, Albin Michel.
- VINSONNEAU, G. (2000). *Culture et comportement*, Paris, Armand Colin/HER : 191 p. [2^e éd.].



Titres parus dans la collection :

Sagarra, Catalina, *Le génocide des Tutsi, Rwanda, 1994*, 2009.

Sarfati-Arnaud, Monique, *Marche ou crève. Voix migrantes de l'Amérique latine*, 2008.

Lingane, Zakaria, *Mémoire et génocides au XX^e siècle*, 2008.

Kègle Christiane (dir.), *Les récits de survivance. Modalités génériques et structures d'adaptation au réel*, 2007.

