



**HAL**  
open science

# Évaluer la part de l'héritage dans les mémoires de passés douloureux

Boris Adjemian

► **To cite this version:**

Boris Adjemian. Évaluer la part de l'héritage dans les mémoires de passés douloureux. *Nuevo mundo* | *Mundos Nuevos*, 2014, 10.4000/nuevomundo.67279 . halshs-01510044

**HAL Id: halshs-01510044**

**<https://shs.hal.science/halshs-01510044>**

Submitted on 18 Apr 2017

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

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

Boris Adjemian

## Evaluer la part de l'héritage dans les mémoires de passés douloureux

---

### Advertencia

El contenido de este sitio está cubierto por la legislación francesa sobre propiedad intelectual y es propiedad exclusiva del editor.

Las obras publicadas en este sitio pueden ser consultadas y reproducidas en soporte de papel o bajo condición de que sean estrictamente reservadas al uso personal, sea éste científico o pedagógico, excluyendo todo uso comercial. La reproducción deberá obligatoriamente mencionar el editor, el nombre de la revista, el autor y la referencia del documento.

Toda otra reproducción está prohibida salvo que exista un acuerdo previo con el editor, excluyendo todos los casos previstos por la legislación vigente en Francia.

**revues.org**

Revues.org es un portal de revistas de ciencias sociales y humanas desarrollado por Cléo, Centre pour l'édition électronique ouverte (CNRS, EHESS, UP, UAPV).

---

### Referencia electrónica

Boris Adjemian, « Evaluer la part de l'héritage dans les mémoires de passés douloureux », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En línea], Reseñas y ensayos historiográficos, Puesto en línea el 29 septiembre 2014, consultado el 31 diciembre 2015. URL : <http://nuevomundo.revues.org/67279> ; DOI : 10.4000/nuevomundo.67279

Editor : EHESS

<http://nuevomundo.revues.org>

<http://www.revues.org>

Documento accesible en línea desde la siguiente dirección : <http://nuevomundo.revues.org/67279>

Document generado automaticamente el 31 diciembre 2015.

© Todos los derechos reservados

**Boris Adjemian**

## **Evaluer la part de l'héritage dans les mémoires de passés douloureux**

- 1 Le dernier ouvrage de Christine Chivallon sur les traces de l'esclavage<sup>1</sup>, qui s'appuie sur des recherches de terrain menées à la Martinique depuis 2003, s'avère très stimulant pour la réflexion qu'historiens et chercheurs en sciences sociales sont susceptibles de développer autour de la dialectique du transmis et du construit dans l'analyse de la mémoire au sein des sociétés contemporaines. C'est en effet précisément la question du passage du souvenir, comme événement mémorisé, à la mémoire, comme construction collective, qui se trouve posée au cœur de ce travail. En faisant l'hypothèse de l'existence, selon ses termes, d'un « souvenir agi/agissant » qui permettrait d'expliquer les caractères spécifiques de la mémoire de l'esclavage dans les sociétés caribéennes, l'ouvrage de Christine Chivallon prend ainsi à bras le corps la question de la persistance des héritages<sup>2</sup>. Or, cette question a donné lieu à de vives polémiques en France ces dernières années, notamment après la sortie du livre *La fracture coloniale*<sup>3</sup>, dont les auteurs entendaient reprendre le flambeau des *postcolonial studies* en l'adaptant à la société française actuelle. Les critiques ont reposé en particulier sur le fait que l'hypothèse postcoloniale, du moins telle qu'elle était formulée dans cet ouvrage collectif, présupposait la transmission d'un legs colonial et d'imaginaires coloniaux – plus souvent dénoncés que démontrés – sans tenir compte de la contingence des rapports sociaux, des contextes socio-économiques, de l'influence des médias, etc.<sup>4</sup>, et finalement de confiner à une sorte de nouveau culturalisme qui ne dirait pas son nom. L'un des grands mérites du travail de Christine Chivallon est de permettre une réflexion sur cette question controversée sans tomber dans les facilités de l'explication par la survivance d'« imaginaires » en apesanteur qui modèleraient l'inconscient collectif, et en faisant au contraire la démonstration que la question des « colonialités » mérite d'être abordée de manière constructive, par des recherches empiriques approfondies<sup>5</sup>.
- 2 L'enjeu scientifique dépasse ici largement celui des traces de la colonisation ou de la mémoire de l'esclavage, car la place allouée à l'effectivité des héritages culturels constitue plus généralement un défi épistémologique aux chercheurs soucieux de restituer l'historicité des phénomènes contemporains qu'ils analysent. De fait, la part de tels héritages peut être invoquée dans une multitude de situations contemporaines, notamment pour expliquer l'existence très actuelle de la mémoire de passés douloureux, directement liée à des épreuves collectives paroxystiques telles que la traite et l'esclavage, les tentatives d'anéantissement, les départs forcés ou les déportations, etc. Cette grille d'analyse qui suppose la perpétuation ou la transmission de legs hérités du passé est d'autant plus facilement convoquée qu'il s'agit d'étudier des populations dont l'histoire est communément rattachée à l'existence d'une catastrophe originelle.
- 3 Je m'autoriserai ici une brève digression, afin de mieux faire cerner les enjeux scientifiques de ce questionnement, en évoquant mes propres travaux sur la mémoire de l'immigration arménienne en Éthiopie. Cette immigration a commencé à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, donnant naissance à une petite communauté de près de 1 200 personnes dans les années 1930 qui a prospéré économiquement, s'est distinguée par la proximité de nombreuses familles avec les souverains éthiopiens, et qui s'est maintenue jusqu'à la révolution de 1974 et la chute du régime impérial, événements qui ont précipité son déclin démographique. C'est dans ce contexte que mes enquêtes de terrain, à la fin des années 1990 et au début des années 2000, m'ont permis de mettre au jour l'existence d'un Grand Récit de l'immigration arménienne en Éthiopie qui faisait la part belle à la relation des immigrants avec leur société d'accueil, vécue comme privilégiée et qui s'incarnait de manière récurrente dans le leitmotif de « l'amitié des rois » éthiopiens pour les Arméniens<sup>6</sup>. Dans cette « mémoire d'hôte », bâtie en référence au pays d'accueil qui apparaissait comme un *homeland* de substitution,

le thème de l'enracinement exceptionnel et de la proximité inégalée des Arméniens avec l'Éthiopie a longtemps été préféré à ceux de l'exil, de l'arrachement au pays des ancêtres, ou encore du génocide, alors que la majeure partie de la communauté, venue en Éthiopie après la Grande Guerre, était bel et bien issue d'une émigration forcée et brutale<sup>7</sup>. À l'intersection de ces travaux et de ceux de Christine Chivallon sur l'esclavage se trouve donc la question de l'incidence relative de la transmission des héritages et de la contingence des contextes socio-historiques dans la construction des mémoires collectives.

4 Il se trouve que la littérature scientifique consacrée aux diasporas, qui analyse fréquemment les liens de sociabilités et les parcours ou les choix des acteurs sociaux à l'aune du paradigme identitaire et – on peut le regretter – des « comportements » ou des prédéterminations culturelles attachées à des entités collectives, a depuis longtemps rapproché les deux cas de figure que j'évoque ici. Dans sa typologie générale des diasporas, Robin Cohen a ainsi tenté de définir plusieurs modèles diasporiques, dont celui de « diasporas de victimes », prenant appui sur l'exemple des « Africains » et des Arméniens, pour lesquels la mémoire de l'arrachement à la terre d'origine – du fait de la traite négrière dans un cas, du génocide de 1915 dans l'autre – apparaissait comme structurante<sup>8</sup>. De fait, le génocide de 1915 est couramment décrit depuis une vingtaine d'années, et ce notamment à la suite des importants travaux de l'anthropologue Martine Hovanessian, comme une « rupture radicale », l'événement fondateur d'une « identité collective marquée par la destruction »<sup>9</sup> dont l'héritage se transmet d'une génération à l'autre. Indissolublement lié à cet événement traumatisant, l'exil est compris comme une expérience du « hors-lieu » dans laquelle la transmission d'un « imaginaire national » ou collectif se fonde sur les épisodes marquants de la sortie du territoire d'origine et génère les mythes du « retour » ou de « l'éternel apatride »<sup>10</sup>. Dans cette lecture de la mémoire collective, l'existence de représentations et de modes d'action dans la diaspora arménienne serait liée à un « héritage culturel » fondé sur la « rupture radicale » fondatrice et indépassable de 1915. Le sentiment d'appartenance continuerait aujourd'hui à reposer sur « une impossibilité radicale d'existence »<sup>11</sup>, un « traumatisme de l'exil » que les récits d'immigrants et de leurs descendants révéleraient en mettant en lien une « condition d'Arménien » ou « de minoritaire » avec le génocide, la parole engendrant alors « une pensée victime »<sup>12</sup>. Mais le Grand Récit de l'immigration arménienne en Éthiopie que j'évoquais plus haut semble exempt de cette pesanteur du génocide, pourtant fréquemment mise en avant par des études sur la diaspora arménienne<sup>13</sup>. Comment expliquer que les traumatismes de l'exil et du génocide n'habitent pas cette reconstruction particulière du passé si l'on s'en tient à l'idée d'un héritage intergénérationnel pour analyser la mémoire, sans prendre en compte les multiples déterminations extérieures et contemporaines qui sont susceptibles de l'orienter ?

5 La théorie sociologique de la mémoire élaborée par Maurice Halbwachs invite à prendre en considération ces influences externes, la mémoire collective étant alors tenue pour une reconstruction du passé qui s'effectue au miroir des préoccupations du présent<sup>14</sup>. Les différences existantes entre les parcours, les situations juridiques et les statuts politiques expérimentés par les immigrants arméniens du début du xx<sup>e</sup> siècle, que ce soit en Éthiopie où ils jouissent d'une condition sociale et économique relativement favorable, ou dans de grands pays d'immigration d'Europe (France, Grèce) et d'Amérique (États-Unis, Argentine) où ils furent confrontés au chômage, aux emplois pénibles et peu qualifiés, aux tracasseries administratives et à la montée de la xénophobie<sup>15</sup>, contribuent peut-être à expliquer de telles divergences dans les mémoires de l'immigration. Encore faut-il prendre en compte les renversements qui se sont produits dans les discours dominants relatifs à l'immigration, comme en France dans les années 1960<sup>16</sup>, où la jeune génération arménienne a pu commencer à s'identifier à la mémoire du génocide, particulièrement après le cinquantenaire du génocide commémoré en 1965, puis, au moment des attentats de l'ASALA<sup>17</sup>, avec l'émergence de publications et d'associations dans les années 1970 et 1980 symptomatiques de l'enjeu mémoriel nouveau représenté par le génocide de 1915<sup>18</sup>. Une analyse de la mémoire ne peut faire abstraction de ce contexte politique et de ses transformations pour comprendre, par exemple, la place démesurée qu'occupe le thème du génocide dans la presse diasporique arménienne de nos

jours, ou encore l'importance que lui accordent les dirigeants de l'État arménien, indépendant depuis 1991, dans la conduite de leur politique extérieure et domestique. À plus forte raison, il y a lieu de s'interroger sur les répercussions d'une commémoration majeure comme le centenaire du génocide arménien, à venir en 2015, qui ne peut qu'agir fortement, comme cela fut vraisemblablement le cas du cinquantenaire de 1965, sur la mémoire de l'événement.

6 C'est ici qu'un premier parallèle peut être fait avec la mémoire de l'esclavage. Choissant de se plonger dans le présent des affirmations mémorielles, en étudiant ce qu'elle appelle « la mémoire contestée ou introuvable », et de prendre cette actualité comme point de départ de son trajet temporel et de son itinéraire de recherche, Christine Chivallon souligne le hiatus qui s'est créé entre l'explosion ou la « frénésie mémorielle » des années 1990 d'une part, et « la difficile légitimité de la mémoire de l'esclavage dans l'espace public français » d'autre part. Elle s'interroge en particulier sur le passage du « rien » ou « presque rien » au « tout mémoriel », et au « trop » de mémoire. Il y a visiblement un avant et un après 1998 – année correspondant au cent-cinquantenaire de l'abolition de l'esclavage. Les manifestations qui se déroulent lors du cent-cinquantenaire, notamment de la part de personnes d'origine antillaise, font apparaître une rupture avec le classique récit républicain qui célébrait Schœlcher et l'abolition de l'esclavage dans un esprit de cohésion nationale : « La mémoire revendiquée à cette occasion ne va cesser depuis de naviguer entre volonté d'intégration dans la République et dénonciation du récit national ». Ce basculement annonce la frénésie mémorielle dans le contexte de laquelle est votée la loi Taubira<sup>19</sup> et l'institution de plusieurs journées commémoratives, ainsi que la re-visitation de leur passé de ports négriers par des villes comme Bordeaux, et qui a pour effet de « libérer les mémoires souterraines du silence, ce qui a par ailleurs rendu possible cette recherche »<sup>20</sup>. Si l'on compare cependant cette « explosion mémorielle » avec le tournant pris par la mémoire du génocide des Arméniens dans le contexte des revendications des années 1970-1980, faut-il parler justement de « mémoire souterraine » brusquement resurgie au grand jour ou de mémoire soumise à l'influence déterminante de ce contexte ? En se détournant de l'étude du souvenir proprement dit, et par la même occasion des hypothèses invoquant l'héritage et la transmission aux fondements de la mémoire, l'approche socio-historienne nous conduit ici à privilégier l'analyse de la mémoire en termes de reconstruction permanente du passé en fonction des enjeux du présent. C'est en contrepoint de cette réflexion que se situe l'ouvrage de Christine Chivallon, qui s'intéresse à l'inverse au passage du souvenir à la mémoire. Sa grande force réside justement dans le pari réussi d'objectiver l'existence d'un héritage de l'esclavage dans les sociétés caribéennes marquées historiquement par l'économie de la plantation.

7 L'enquête de Christine Chivallon part du constat d'un soupçon d'illégitimité à l'égard de la mémoire de l'esclavage et de la traite négrière en France, perçue comme utilitaire et utilitariste depuis l'explosion mémorielle des années 2000, où la demande de reconnaissance de passés douloureux s'est trouvée disqualifiée car associée à une exigence de repentance, à la victimisation et à une atteinte aux fondements universalistes que l'abolition de l'esclavage en 1848 était censée avoir définitivement restaurés. De la même manière que l'application du concept de diaspora à la diaspora noire a longtemps paru déplacée pour de nombreux chercheurs en France (contrairement à leurs collègues anglo-saxons), il existe selon l'auteure un soupçon auprès de la mémoire de « certaines populations » qui « ne feraient qu'imiter le registre mémoriel à valeur légitime et jouer de l'abus de mémoire. Terrible et délicat débat que celui qui plonge la mémoire des groupes dans l'impératif de "prouver" que leur destinée reste liée à une expérience historique douloureuse répercutée dans le présent »<sup>21</sup>. Christine Chivallon estime que la mémoire de l'esclavage en France fait l'objet d'une défiance, au motif qu'elle serait reconstruite et ne traduirait pas les traces de réels souvenirs, d'une expérience vécue, mais plutôt une mémoire douloureuse construite au miroir d'autres expériences collectives catastrophiques, comme notamment l'expérience juive<sup>22</sup>. Elle en vient à parler d'une mémoire soupçonnée, dont la légitimité serait toujours à démontrer, en raison d'un déficit de conviction marquant les élites intellectuelles et politiques en France, non seulement par rapport à l'esclavage, mais aussi par rapport à la colonisation, comme si les descendants d'esclaves étaient sommés de prouver qu'ils étaient encore concernés par une histoire aussi ancienne et

que cette expérience puisse être assimilée à un crime contre l'humanité<sup>23</sup> : « les limites de l'espace d'acceptabilité mémorielle tracées par les discours des experts historiens construisent au final une mémoire de l'esclavage sur laquelle pèse un doute, de l'ordre de l'imposture historique et dont la légitimité reste à fonder, car ce qui a été acquis l'a été par "mimétisme"<sup>24</sup>, en empêchant le travail d'histoire »<sup>25</sup>. Au moment même de l'explosion mémorielle des années 2000, la demande de reconnaissance de passés douloureux se trouve ainsi disqualifiée, l'histoire blessée apparaissant comme tyrannique au travers d'une mémoire perçue comme utilitariste et qui ne cesse d'être associée à une exigence de repentance, à la victimisation et à une atteinte aux fondements universalistes<sup>26</sup>. C'est en cela, selon l'auteure, que le champ mémoriel est aussi un champ de structuration des rapports sociaux, où l'opposition entre la mémoire et l'histoire serait la mise en œuvre de catégories agissantes, démontrant l'autorité de l'une sur l'autre par sa capacité à la disqualifier et reproduisant du même coup des positions bâties anciennement à partir des hiérarchies socio-raciales<sup>27</sup> – affirmation qui reste sujette à caution et dénote l'intérêt de l'auteure pour l'hypothèse post-coloniale.

8 Face à ce constat, Christine Chivallon pose une question paradoxale : « Quel dispositif peut alors être proposé pour atteindre ce qui est censé ne pas être ? »<sup>28</sup>. L'intuition que l'auteure avait de l'existence d'un souvenir « agi/agissant », à partir de sa connaissance des sociétés antillaises, a conditionné le parcours de cette recherche. Afin de mettre à l'épreuve cette intuition, elle a décidé de l'affronter là où ce souvenir était le plus susceptible de s'exprimer, soit dans le conflit où se jouait la répétition du face-à-face ancestral entre maîtres et esclaves, en étudiant les traces laissées à la Martinique par la révolte des petits propriétaires paysans contre l'aristocratie béké en 1870, dont la commune rurale de Rivière-Pilote dans le sud de l'île, renommée pour sa tradition anticoloniale, fut le haut lieu. Sa démarche a résidé dans le couplage entre une anthropologie historique et la méthodologie d'une anthropologie ancrée dans le relationnel (le « terrain »), ce qui l'a amenée à questionner la part du passé dans le présent, en s'interrogeant sur l'actualité de l'esclavage dans les rapports sociaux, et non pas en analysant ses traces comme résultant d'une mémoire historique reconstituée *a posteriori*. Ce faisant, le travail de Christine Chivallon met en évidence la réalité de cet esclavage « submergeant » auquel elle a été confrontée dans la narration transmise des protagonistes à leurs descendants, celle du souvenir diffus et incorporé qui est réactivé dans les rapports sociaux du présent. À l'opposé d'une mémoire que l'on pourrait dire réchauffée parce qu'artificielle et mobilisée ou instrumentalisée dans le registre de la « repentance victimaire », elle soutient que le terme de « témoin » se justifie bel et bien, dès lors que les trajectoires de vie se trouvent contenues dans une matrice fondatrice de l'esclavage et infléchies par des événements traumatiques. Suggérant que la méfiance à l'égard de ces « témoins » et de l'authenticité de leur mémoire est indicative de l'existence de mondes non partagés, l'auteure relève pour finir que ceux qui se sont élevés contre le thème de la continuité du colonial dans l'espace académique français, ces dernières années, seraient bien en peine d'expliquer cette réalité mémorielle de la Martinique, dont tout son travail tend à montrer justement l'effectivité sociale. « Peut-être », conclut-elle joliment, « faudrait-il alors entendre la parole des "témoins" porteurs de ces mémoires qui se font contre-mémoires et leur accorder ce "fond de confiance présumée" dont parlait Paul Ricoeur »<sup>29</sup>.

9 L'enquête prend ici la forme d'une anthropologie historique des mémoires à la Martinique. Elle s'adresse à la « thèse de l'aliénation » – troisième voie interprétative entre la thèse de la continuité culturelle africaine et celle de la créolisation – que l'on rencontre avec une intensité particulière aux Antilles françaises, et qui fait l'hypothèse d'un vide mémoriel et d'une « histoire immobile » où la structuration des groupes sociaux se maintient à l'identique sans permettre l'accès à la conscience de soi pour les anciens esclaves<sup>30</sup>. Christine Chivallon explique comment la recherche anthropologique, surtout aux Antilles françaises, s'est « concentrée sur les conséquences de l'esclavage, en plaçant celui-ci comme un legs central pour lequel il ne restait plus au chercheur qu'à en débusquer l'implicite, un référent de l'ordre de l'inconscient derrière la multiplicité des signifiants produits selon la toute puissance d'un ordre symbolique surdéterminant et néanmoins caché »<sup>31</sup>. Cependant, parler de « conflits

nourris par une réactualisation des schèmes sociaux », comme le fait ici Christine Chivallon, « ce n'est pas envisager des acteurs dépouillés de possibilités d'action, mais faire avec le paradoxe de la contrainte effective sur les pratiques et les moyens d'affecter cette contrainte »<sup>32</sup>. En reprenant à son compte la notion de « mémoire incorporée », elle vise à étudier « un ensemble de pratiques qui maintiennent les résonances d'une structure symbolique ancienne » et qui n'est pas sans rappeler l'habitus de Bourdieu – avec cette nuance importante que vient introduire l'idée dynamique de « souvenir agi/agissant » et qui dissuade de tenir le cadre de l'étude comme une configuration immobile dans laquelle les acteurs sociaux ne feraient que subir les héritages du passé. L'auteure explique que les traces de l'esclavage ne se révèlent pas forcément par une verbalisation du souvenir<sup>33</sup> et que le vide « mémoriel » peut être rempli par un champ de réminiscences actives, et visibles dans les pratiques quotidiennes, sans appeler cette sorte de « mystique du métier de chercheur » encouragée par la thèse de l'aliénation où tout devient possible à interpréter par-delà la réalité de souvenirs ignorés<sup>34</sup>. Il s'agit donc pour elle de s'inscrire dans la prise de distance avec « l'encombrant paradigme de l'aliénation » entamée depuis les années 1990<sup>35</sup>.

10 Reconstituant avec minutie l'insurrection de 1870 – où le meurtre du planteur Codé apparaît comme un point d'orgue – et ses interprétations, en se fondant en particulier sur les actes édifians du procès des insurgés, l'anthropologue montre comment s'est mis en place, avec la répression, un discours de stigmatisation et de dés-héroïsation de la révolte qui, tout en célébrant les valeurs républicaines de liberté et d'égalité, est parvenu à légitimer l'ordre socio-racial instauré par l'esclavage, et son maintien après 1848. Dans la conception schœlchériste en effet, l'insurrection de 1870 n'apparaît pas autrement que comme un acte de brigandage, tandis que la colonisation est justifiée par sa visée assimilationniste, philanthropique et civilisatrice. L'acte d'abolition est conçu comme ayant déjà fait son œuvre de réparation. L'insurrection est dès lors présentée comme un acte criminel isolé, d'autant plus injustifiable que sa signification politique est désamorcée. Cette interprétation, souligne l'auteure, a été renforcée par l'institutionnalisation depuis la Troisième République d'un mythe quasi christique de Schœlcher, doublé d'un idéal assimilationniste, qui aurait délégitimé toute clairvoyance sur la persistance des clivages raciaux en son sein<sup>36</sup>. Devant l'efficacité d'une telle condamnation sociale des insurgés, c'est par des voies étroites que la mémoire de leurs descendants est parvenue malgré tout à s'ériger en contre-mémoire et à opérer une « “ré-héroïsation” silencieuse »<sup>37</sup>, ce dont témoignent les « traces emmêlées » que l'enquête tente ici de démêler, comme si la négation des inégalités criantes des cadres sociaux hérités de l'esclavage avait finalement rendu impossible l'oubli de l'esclavage à la Martinique, dans un contexte qui reste structuré par la domination raciale.

11 La narration transmise dans l'intimité intergénérationnelle est porteuse de mémoires familiales douloureuses, chargées de honte et de silence. Tous les descendants des insurgés se sont perçus comme descendants d'assassins, ont cherché à changer de nom. Des récits de l'insurrection et de ses moments de violence paroxystiques ont pris forme malgré tout en s'ancrant dans des territoires familiaux et paysans, lieux interstitiels d'un dédoublement colonial où s'affirment une autre conscience de soi, en même temps que les logiques de la « contre-plantation » et des « contre-mémoires », et où la ré-héroïsation des figures familiales est devenue envisageable. Il ne s'agit pas ici d'une mémoire historique, telle que décrite par Halbwachs, qui intervient quand la mémoire d'une suite d'événements ne dispose plus du support d'un groupe, mais d'une mémoire collective qui contribue encore à consolider le groupe à l'heure actuelle. Les témoignages cités par l'auteure révèlent une contre-mémoire de l'insurrection de 1870, s'inscrivant non pas dans la production d'entrepreneurs de mémoire ou de militants mais de descendants d'insurgés qui tendent à la restauration d'un corps blessé.

12 Parallèlement à cette mémoire collective construite en contrebande s'est affirmée une mémoire historique de l'insurrection et de l'esclavage, qui a surgi dans l'espace public martiniquais à partir de 1970 et de l'éveil des mouvements indépendantistes, avant de se matérialiser dans les années 1980 par la multiplication des musées, des monuments, des marches commémoratives et des noms de rues, entre autres concessions faites par les

socialistes au pouvoir, l'État s'écartant alors de la sacro-sainte rhétorique républicaine pour apporter sa propre pierre au « fétichisme de la stèle », à la monumentalisation du souvenir et à une certaine folklorisation de la mémoire, comme pour mieux désamorcer la vivacité des conflits sociaux. Aujourd'hui, l'insurrection de 1870 est généralement vue comme celle d'ouvriers et de paysans qui se soulevèrent pour dénoncer le régime oppressif qui régnait à la Martinique. Le grand basculement mémoriel s'est produit en deux phases, avec une première phase de dénonciation de la continuité coloniale, puis une deuxième phase plus ambiguë, dans laquelle s'est produite la départementalisation, accompagnée de mesures sociales destinées à contrer les revendications indépendantistes. Le champ mémoriel est alors devenu un refuge de l'affirmation identitaire, en même temps que le domaine par excellence de l'instrumentalisation par les forces politiques en présence.

13 Mais les demandes actuelles de réparation soulignent l'insuffisance de cette reconnaissance symbolique de l'État dans une société locale encore traversée par des clivages raciaux, où la reproduction d'une élite ancestrale se trouve liée à des principes d'endogamie raciale<sup>38</sup>, et dans laquelle les conflits fonciers, comme le mouvement d'occupation des terres des années 1980-2000 initié à l'époque où la minorité béké, part infime de la population, possédait encore une part prépondérante des terres<sup>39</sup>, continuent à donner à voir la matérialité de rapports de force hérités de la période de l'esclavage. Quoique souvent reçues comme d'anormales et excessives marques de la surenchère et de la victimisation, ces exigences de réparations sont selon Christine Chivallon la marque toujours vive d'une mémoire incorporée du conflit originel, comme l'a aussi illustré le mouvement de protestation LKP lancé à la Guadeloupe. Les conflits fonciers actuels ou récents donnent à voir la matérialité des rapports de force socio-raciaux hérités de la période de l'esclavage, imprimant « au sol » les hiérarchies établies et héritées. D'où l'obstination à défendre ou contester, selon les parties, cette structure foncière « qui est non seulement à la base de la captation des ressources économiques » mais aussi « un moyen d'ordonner des ordres naturalisés », et qui pourrait être regardée comme la « butte-témoin » d'un passé révolu si elle n'était le lieu de la reconduction opérante des schèmes anciens, « structure à la fois instituée et instituante des imaginaires d'un corps social assigné à se mouvoir dans le moule des catégories raciales matérialisées »<sup>40</sup>.

14 Les pages qui précèdent n'ont d'autre but que de contribuer à une réflexion sur l'importance relative de la transmission intergénérationnelle des héritages et la contingence des contextes socio-historiques dans la construction des mémoires. L'ouvrage de Christine Chivallon démontre à sa manière que le débat mérite d'être abordé sans réponse préconçue, hors des controverses, sur la base d'enquêtes empiriques approfondies. La discussion reste ouverte. Au-delà de l'étude des survivances des rapports sociaux hérités de l'esclavage à la Martinique, cette enquête est d'un grand apport méthodologique pour analyser la question des héritages et, en particulier, les mémoires de passés douloureux au sein des sociétés contemporaines. Cet apport s'avère d'autant plus précieux dans un contexte où les enjeux de mémoire et les préoccupations ou partis pris politiques, comme l'ont rappelé les nombreuses controverses sur les lois dites « mémorielles », ne manquent pas d'affecter des discussions scientifiques de ce type, tant sur la mémoire de l'esclavage que sur celle du génocide arménien – pour s'en tenir ici à ces deux cas de figure. Il faut rendre grâce à l'éditeur de ce livre de continuer à permettre la publication de travaux aussi approfondis, fruits de recherches nécessairement longues et peu adaptées aux logiques d'efficacité quasi managériales qui régissent de plus en plus la recherche, et contre lesquelles l'auteure lance une vibrante mise en garde en guise de préambule. Souhaitons que sa forte dimension réflexive et sa manière d'articuler la théorie à l'expérience du terrain vienne enrichir les réflexions des anthropologues, des sociologues et des historiens sur de tels objets mémoriels.

---

### Notas

1 Chivallon, Christine, *L'esclavage, du souvenir à la mémoire. Contribution à une anthropologie de la Caraïbe*, Paris, Karthala, 2012.



2 Voir aussi mon compte rendu de cet ouvrage dans *Social Anthropology*, vol. 21 (3), août 2013, p. 424-425.

3 Bancel, Nicolas, Blanchard, Pascal et Lemaire, Sandrine (eds.), *La fracture coloniale. La société française au prisme de l'héritage colonial*, Paris, La Découverte, 2005.

4 Lire par exemple le débat engagé à l'époque dans la revue *Politique africaine* (n° 102, juin 2006, p. 189-207), ou encore le point de vue exprimé dans Bayart, Jean-François et Bertrand, Romain, « De quel "legs colonial" parle-t-on ? », *Esprit*, décembre 2006, p. 134-161, ainsi que la brève mise au point de Gérard Noiriel, qui parle d'« imposture scientifique » dans *Immigration, antisémitisme et racisme en France (XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle). Discours publics, humiliations privées*, Paris, Fayard, 2007, p. 679-681.

5 Pour un point de vue favorable à de telles recherches, et qui se situe en dehors des controverses, lire Cahen, Michel, « À propos d'un débat contemporain : du postcolonial et du post-colonial », *Revue historique*, 2011/4 n° 660, p. 899-913.

6 Cette recherche s'est appuyée sur des sources orales et des collections privées de photographies, en particulier sur les longs récits énoncés par l'ancien président de la communauté arménienne en Éthiopie, Avédis Terzian (né à Harar en 1904, décédé à Addis Abeba en juillet 2000), dont une publication est actuellement en cours de préparation. Sur les enjeux mémoriels de cette suite de récits et l'incidence de l'enquête historique dans leur énonciation, voir Adjemian, Boris, « Du récit de soi à l'écriture d'un Grand Récit : une autobiographie collective arménienne en Éthiopie », *Diasporas : Histoire et sociétés*, n° 22, 2013, p. 139-153.

7 Adjemian, Boris, *La fanfare du négus. Les Arméniens en Éthiopie (XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles)*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2013.

8 Cohen, Robin, *Global diasporas. An Introduction*, Londres, University College London Press, 1997, p. 31-55.

9 Hovanessian, Martine, « Diaspora arménienne et patrimonialisation d'une mémoire collective : l'impossible lieu du témoignage ? » [en ligne], *Les Cahiers de Framespa*, n° 3, 2007, <URL : <http://framespa.revues.org/314>>.

10 Hovanessian, Martine, « Diasporas et identités collectives », *Hommes et Migrations*, n° 1265, 2007, p. 8-21.

11 *Id.*, p. 10-12, 14-16.

12 Hovanessian, Martine, « Récits de vie et mémoire(s) de l'exil : les enjeux à l'œuvre dans l'histoire orale », *Revue du monde arménien moderne et contemporain*, n° 6, p. 75-96.

13 Voir par exemple Bakalian, Anny, *Armenian-Americans. from Being to Feeling Armenian*, New-Brunswick, Londres, Transaction Publishers ; Pattie, Susan P., *Faith in History. Armenians Rebuilding Community*, Washington, Londres, Smithsonian Institution Press ; Talai, Vered Amit, *Armenians in London. The Management of Social Boundaries*, Manchester, New York, Manchester University Press. Hovanessian, Martine, *Le lien communautaire. Trois générations d'Arméniens*, Paris, Armand Colin.

14 Halbwachs, Maurice, *La mémoire collective*, Paris, Albin Michel, 1997 (1950) ; *La topographie légendaire des Évangiles en Terre sainte. Étude de mémoire collective*, Paris, PUF, 1941.

15 Voir par exemple Noiriel, Gérard, *Le creuset français. Histoire de l'immigration XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles*, Paris, Gallimard, 2006, p. 154-159, 162-163 ; Temime, Émile, « Les Arméniens à Marseille. Des années 1920 à aujourd'hui », *Hommes et Migrations*, n° 1265, p. 22-32 ; Mirak, Robert, *Torn Between Two Lands. Armenians in America : 1890 to World War I*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 1983, p. 123-147 ; Antoniou, Panayota, « L'intégration des Arméniens en Grèce. La constitution passée et présente d'une partie de la diaspora arménienne », in Michel Bruneau, Ioannis Hassiotis, Martine Hovanessian et Claire Mouradian (éd.), *Arméniens et Grecs en diaspora : approches comparatives. Actes du colloque européen et international organisé à l'École française d'Athènes (4-7 octobre 2001)*, Athènes, École française d'Athènes, 2007, p. 385-396.

16 Noiriel, G., *Immigration...*, *op. cit.*, 2007, p. 483-588.

17 L'armée secrète arménienne pour la libération de l'Arménie, dont les attentats contre des diplomates turcs avaient pour objectif affiché d'accélérer la reconnaissance officielle internationale du génocide de 1915, nié par l'État turc.

18 Adjemian, Boris, « L'invention d'un homeland arménien en Éthiopie. Exil et sédentarité dans l'écriture d'une mémoire d'hôtes en diaspora », *Tracés. Revue de sciences humaines*, n° 23, 2012/2, p.41-61.

19 Il s'agit de la loi du 29 mai 2001 « tendant à la reconnaissance de la traite et de l'esclavage en tant que crime contre l'humanité ».

20 Chivallon, C., *op. cit.*, p. 27, 31-34, 39.

21 Chivallon, C., *op. cit.*, p. 18.

22 Ce soupçon d'abus de mémoire s'est également fortement exprimé au sujet du génocide des Arméniens, notamment dans les polémiques suscitées par les lois votées en faveur de sa reconnaissance, puis de sa pénalisation, entre 2001 et 2012. Sur ces polémiques, voir Adjemian, Boris, « Le débat inachevé des historiens français sur les "lois mémorielles" et la pénalisation du négationnisme : retour sur une décennie de controverse », *Revue arménienne des questions contemporaines*, n° 15, 2012, p. 9-34.

23 Id., p. 59-62.

24 Allusion à des propos de Françoise Chandernagor, qui parlait de « mimétisme mémoriel » pour contester la loi Taubira de 2001.

25 Id., p. 67.

26 Id., p. 55-57.

27 Id., p. 70.

28 Id., p. 20.

29 Id., p. 537.

30 En 1788, la Martinique était peuplée de 14 % de Blancs, 5 % d'affranchis et 81 % d'esclaves. C'est dans ce contexte, explique l'auteure, que s'est mis en place le préjugé de couleur qui reste très actuel, pour parvenir à faire intérioriser à l'esclave sa condition de dominé, et à donner sa cohésion et sa stabilité à un système aussi déséquilibré. Il y a, dans ce système, une étroite corrélation entre la liberté et le métissage car les affranchis sont généralement des enfants nés d'unions illégitimes de maîtres et d'esclaves, l'importance accordée au phénotype et à ses nuances permettant le passage à « une idéologie sans assise juridique ». *Id.*, p. 89, 91.

31 Id., p. 141.

32 Id., p. 175.

33 Id. p. 169-170.

34 Id., p. 141.

35 Id., p. 142.

36 Id. p. 324-329.

37 Id. p. 241.

38 Id. p. 454.

39 C'est encore le cas aujourd'hui dans le secteur des entreprises de la distribution.

40 Id. p. 485-486.

---

### ***Para citar este artículo***

#### Referencia electrónica

Boris Adjemian, « Evaluer la part de l'héritage dans les mémoires de passés douloureux », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En línea], Reseñas y ensayos historiográficos, Puesto en línea el 29 septiembre 2014, consultado el 31 diciembre 2015. URL : <http://nuevomundo.revues.org/67279> ; DOI : 10.4000/nuevomundo.67279

---

### ***Derechos de autor***

© Todos los derechos reservados

---