TEXTURES

Mémoire et mémoires

Entre constructions, pluralités, oublis, souvenirs, dénonciations et enjeux

sous la direction d'Alvar de la Llosa

28 | 2024

Textures
ISSN : 2971-4109
Éditeur : Université Lumière Lyon 2

28 | 2024
Mémoire et mémoires

Entre constructions, pluralités, oublis, souvenirs, dénonciations et enjeux

https://publications-prairial.fr/textures/index.php?id=917

Référence électronique
« Mémoire et mémoires », *Textures* [En ligne], mis en ligne le 22 mars 2024, consulté le 05 mai 2025. URL : https://publications-prairial.fr/textures/index.php?id=917

Droits d'auteur
CC BY 4.0

DOI : 10.35562/textures.917

Prairial
Pôle éditorial
Lyon Saint-Étienne

SOMMAIRE

Alvar de la Llosa
Introduction

Jean-Ganesh Leblanc
Mémoire, corps et nation : les « éléments de socialisme pratique » chez José Carlos Mariátegui

Marie Schaeverbeke
Mémoires et archives, quête et (re)construction

Ludivine Gravito
Contre-discours et réflexions autour de la mémoire au Chili : le cas du roman noir chilien (de 1987 à aujourd'hui)

Thibaut Cadiou
Les descendants du Putumayo. Mémoire, identité et art contemporain

María Paula Quesada Bahamon
La construction d'une mémoire collective à travers la littérature : « Lindo y malo, ese muñeco » dans *Pecado* de Laura Restrepo

David Bouchat
Heranças, memória(s), identidade(s) e as suas representações no poema "Ao meu belo pai ex-emigrante" de José Craveirinha (1922-2003)

Yonathan Alonzo Herrera
Mémoire communiste des Espagnols à Villeurbanne

Maricela Salazar Velázquez
Las juventudes mexicanas ante el discurso de Salvador Allende en 1972 a través del periódico *El Informador*

Luz Manosalva Méndez
La cocina como espacio de representación del cuerpo y expresión social y cultural de lo cotidiano en América Latina

Introduction

Alvar de la Llosa

DOI : 10.35562/textures.918

Droits d'auteur
CC BY 4.0

TEXTE

1 Les sept articles qui composent ce 28e numéro de *Textures* montrent le dynamisme de la recherche des doctorants à LCE. Ces textes ont en commun une réflexion sur la construction de la mémoire, collective ou individuelle, et des processus de patrimonialisation qui l'entoure.

2 Qu'elle soit mémoire plurielle, à plusieurs voix, construite par des notions partagées ou des souvenirs, ses différents aspects sont ici abordés. La thésaurisation et l'usage de cette mémoire apparaissent aussi ici, dans des sociétés développées comme éloignées et ayant subi la lourde répression coloniale ou sortant d'une longue période de répression dictatoriale sans merci.

3 Les contributions abordent la mémoire politique comme la mémoire du passé indigène pour aider à la mise en pratique d'une nouvelle réalité politique (Leblanc), l'engagement, les usages de la mémoire et sa construction, les débats que cette dernière suscite (Schwaeberke), la mémoire enfouie qui ressurgit, que l'on fait ressurgir dans l'expression picturale, nécessaire pour exorciser le passé traumatique (Cadiou), son usage par un genre littéraire supposé mineur quand l'espace politique postdictatorial se construit sur l'oubli (Gravito). La mémoire est aussi le produit des luttes politiques du passé et elle se combine avec celle de l'émigration (Alonzo Herrera). La littérature s'empare de thèmes qui ont fait l'histoire, Pablo Escobar et la Colombie des années 1980 (Quesada Bahamón), le colonialisme portugais au Mozambique (Bouchat).

4 Jean-Ganesh Leblanc fait revivre l'ancrage novateur que propose le Péruvien José Carlos Mariátegui de la question nationale, mélangeant un vocabulaire à la fois vitaliste et une analyse matérialiste dans

son ouvrage *Sept essais d'interprétation de la réalité péruvienne* (1928). Le passé indigène, la masse prolétaire invisibilisée par la politique élitaire de la bourgeoisie du XIX^e^ siècle doit ressurgir dans le présent péruvien pour réaliser un autre type d'État-nation qui devra s'inspirer de l'esprit, de la mémoire passée des formes collectives d'organisation de la production, et offrir un modèle non de reproduction mais d'innovation en récupérant les pratiques de production collectivistes. La mémoire sert alors les revendications politiques du présent. Cette valorisation mémorielle d'un groupe passé permet aussi l'affirmation qu'une partie du corps social rejeté, n'est pas malade mais le produit d'une subalternisation qui a exclu l'indigène au profit de la perpétuation du groupe dominant. La mémoire facilite alors la revendication de l'égalité citoyenne au-delà de la couleur de peau, de la langue ; la réintégration à la nation comme affirmation de sa dignité et de son futur.

5 Marie Schaeverbeke aborde l'histoire récente du cône sud-américain en s'intéressant à la patrimonialisation et à l'emploi des archives, enjeu suprême de la mémoire, plus encore dans un cadre de postrépression et de désir d'oubli de la part des bourreaux. L'archive, preuve et instrument du pouvoir, est un matériau aux diverses fonctions sociales : mémoire, réparation et valeurs. Les archives documentent un passé traumatique, mais leur emploi diverge, et les conservations varient, imprimant un usage et une qualification différente, officielle ou officieuse, qui devient à son tour un enjeu social qui peut faire appel aux institutions internationales afin d'aider à les préserver. Se pose aussi le problème de la mémoire non écrite, le témoignage oral, le manque de formation pour la conservation et la volonté parfois ambigüe de l'État, l'internationalisation de la conservation, la muséification de la mémoire et le travail souvent esthétique qui découle de ce besoin (et des difficultés) de conservation. Apparaît alors la question des producteurs et des utilisations diverses des archives et les enjeux qui en découlent à l'époque démocratique. La construction de la mémoire suppose diverses modalités qui à leur tour provoquent différents types d'archives. Si les archives permettent de faire mémoire, la mémoire est aussi créatrice d'archives, en particulier orales.

6 Dans une veine littéraire, Ludivine Gravito explore la mise en place depuis plus de 30 ans d'une littérature policière qui, au Chili, devient

un des rares espaces, à la fois de discussion et de critique de la société actuelle. Les mémoires de la répression, mais surtout l'impunité des bourreaux d'hier, dans une société qui a été proclamée démocratique sont alors dénoncées dans cet espace confiné. La désillusion est forte dans une société qui a officiellement imposé l'oubli pour activer la réconciliation. L'effacement et l'oubli servent la reproduction d'un ordre social conservateur propice à maintenir une domination sociale hermétique dans le cadre de la domination économique néolibérale. Le roman policier, genre apparemment facile et déclaré secondaire, sert, face à une société bloquée, à questionner ce que les médias qui dominent l'opinion publique n'abordent pas. Mais par qui sont-ils lus ? Qui accepte cette dénonciation, ce retour mémoriel ? Qui peut en acheter les ouvrages ?

7 Une même construction esthétique anime les peintres de l'Amazonie péruvienne et colombienne qu'évoque Thibaut Cadiou. De nouvelles générations, avec des modes de représentation propres, innovants et culturellement métissés, foisonnent et envahissent la scène artistique, en exposant au grand jour une mémoire tribale, personnelle, familiale enfouie, historiquement niée. Cette mémoire réapparaît avec d'autant plus de vigueur et de brio que les circonstances de l'exploitation des ressources de l'habitat, des richesses minières, de l'exploitation sylvicole à grande échelle par des multinationales sans scrupules font résonner le passé. Des similitudes dans le présent font écho avec le passé, des images ressurgissent, hantant et activant la création et les constructions culturelles caractéristiques d'une dénonciation qui fait naturellement appel aux mythes des communautés indigènes de la forêt amazonienne.

8 David Bouchat travaille sur le poète mulâtre mozambicain José Craveirinha, produit de la rencontre de deux cultures où se mêlent colonisateur et colonisé, provoquant un conflit interne, une tension identitaire qui donne lieu à un art poétique propre. Il analyse la façon dont le poème construit les images et les représentations post-colonialistes du Mozambique. Prenant le parti de la littérature à travers une œuvre de Laura Restrepo, María Paula Quesada Bahamón montre comment la mémoire est tendue entre le passé et le souvenir, et ressurgit par l'évocation du passé.

9 Yonathan Alonzo Herrera s'intéresse à la mémoire de l'émigration des Espagnols de Villeurbanne, banlieue ouvrière de Lyon qui connut dans les années 1930 des transformations électorales substantielles. Dans ces années de crise économique et de guerre d'Espagne (1936-1939), la communauté espagnole fut marquée par un engagement antifasciste qui la rapprocha du PCF. Elle paya le prix de son engagement, victime d'agressions, telle celle dont fut victime Joseph Fuentes, mortellement abattu par un nervi d'extrême droite. Cet assassinat provoqua le déchaînement d'une campagne de presse haineuse visant ces « Espagnols rouges qui mangent le pain des Français ». Dans ces conditions, quelle était la place laissée à la solidarité antifasciste de ces diverses communautés émigrées engagées qui désiraient s'intégrer à une France peu généreuse ?

10 Deux jeunes chercheuses latino-américaines, la Mexicaine Maricela Salazar Velázquez et la Colombienne Luz Manosalva Méndez, enrichissent la section *Varia*. Le lecteur comprendra vite en lisant leurs travaux que nous nous décentrons à l'intérieur de ces pays puisqu'aucune des autrices ne provient de la capitale : l'une est de Jalisco et l'autre de Carthagène des Indes. Là encore, diversité.

11 Luz Manosalva réfléchit sur la mémoire alimentaire des Amériques, marquée par l'échange autant par que la contrainte, par le choix autant que par le besoin. L'alimentation est un différenciateur culturel et social, d'autant qu'il contient la mémoire des ancêtres familiaux, la répétition générationnelle du nutritif et des préparations, comme celle plus générale de l'histoire, du métissage culturel propre à l'Amérique latine. Face à la pression culturelle, il y a résistance là où on s'y attendrait peut-être le moins. Les goûts sont aussi une question de mémoire, ils signalent l'appartenance à une communauté, ils sont des marqueurs d'identités.

12 Par un travail factuel précis sur la presse mexicaine de Guadalajara, Marcela Salazar Velázquez fait ressurgir la mémoire du passage de Salvador Allende, le 2 décembre 1972, dans la capitale de l'État du Jalisco, à l'occasion de la conférence à l'université de Guadalajara. Cette présence resta célèbre par l'accueil extraordinaire que réserva au président chilien une jeunesse universitaire d'autant plus combative, comme l'exigeait l'époque, qu'elle était mortellement blessée par la répression d'octobre 1968. Le massacre de Tlatelolco

resta enfoui dans les mémoires collectives du fait du silence imposé, mais jamais oublié, car emblématique de la violence imposée par l'État quand la jeunesse montre une conscience sociale aigüe et une indomptable volonté d'agir. Le président Echeverría se prévalut de la présence d'Allende pour entamer un discours économique nationaliste et anti-impérialiste à la porte des EEUU plus à usage interne, face au mécontentement de la jeunesse, que mettant réellement en danger les intérêts étrangers au Mexique. Cette analyse rappelle l'existence des *Archivos de la Resistencia* qui compile la mémoire des abus et de la répression au Mexique de 1960 à 1990. Elle révèle aussi comment la presse bâillonnée, subventionnée par des aides étatiques, ne peut cacher sa volonté de masquer le discours de la jeunesse, de parler pour elle. L'étude sémantique des mots employés montre la représentation d'une jeunesse sage, domestiquée. Elle dévoile la création d'une image favorable à un pouvoir qui ne tolère aucune critique en ces années combatives marquées par une jeunesse politiquement consciente qui, bien qu'elle ait accès aux études supérieures, n'en oublie pas la misère sociale dont elle est issue. Ainsi, le discours de Allende est cité, mais les passages qui deviendront les plus célèbres, ceux qui feront mémoire, les plus révolutionnaires parce qu'appelant la jeunesse à transformer le monde… sont absents, passés sous silence. Il est évident que le PRI pouvait inviter Allende, mais que personne ne devait diffuser une phrase telle que :

> Y ser joven y no ser revolucionario es una contradicción hasta biológica; pero ir avanzando en los caminos de la vida y mantenerse como revolucionario, en una sociedad burguesa, es difícil [Et être jeune et ne pas être révolutionnaire c'est une contradiction presque biologique ; mais progresser sur les chemins de la vie et continuer à être révolutionnaire, dans une société bourgeoise, c'est difficile].

13 Privée ou publique, construite ou à construire, enjeu de mémoire sociale ou historique, voire politique, manière de marquer un désaccord avec des politiques présentes qui maintiennent un passé inacceptable, besoin de faire appel à la mémoire pour marquer une dissidence ou une distance, besoin de passer par la création qu'elle soit littéraire ou picturale, retour sur le passé et nécessité de supposer l'existence d'une mémoire collective, voire collectiviste,

pour affirmer la faisabilité de la transformation à venir, la mémoire est variée, et son emploi pluriel.

14 Les contributions à ce numéro montrent la richesse des emplois de la mémoire, et combien y recourir est indispensable pour contribuer à la formation des imaginaires sociaux et sociétaux. Ces études en donnent un petit aperçu qui sans doute méritera d'être prolongé et amplifié dans un proche avenir.

AUTEUR

Alvar de la Llosa
Université Lumière Lyon 2, LCE (Lettres et civilisations étrangères), F-69007 Lyon, France, Alvar.DeLaLlosa@univ-lyon2.fr
IDREF : https://www.idref.fr/088113523
HAL : https://cv.archives-ouvertes.fr/alvar-de-la-llosa
ISNI : http://www.isni.org/0000000356399156
BNF : https://data.bnf.fr/fr/16532442

Mémoire, corps et nation : les « éléments de socialisme pratique » chez José Carlos Mariátegui

Memory, Body and Nation: José Carlos Mariátegui's "'Elements of Practical Socialism"
Memoria, cuerpo y nación: los «elementos de socialismo práctico» de José Carlos Mariátegui

Jean-Ganesh Leblanc

DOI : 10.35562/textures.934

Droits d'auteur
CC BY 4.0

PLAN

Le Pérou comme organisme dysfonctionnel
Les « éléments de socialisme pratique »
Conclusion

TEXTE

> À l'aube du XIXe siècle, les nations n'ont pas encore d'histoire. […] À la fin du siècle, elles sont en possession d'un récit continu[1].

1 L'un des présupposés d'une identité nationale est une mémoire commune. Elle forme le socle à partir duquel s'édifie une continuité traversant les âges, celle d'une unicité nationale, d'un corps constitué par un passé. Pourtant, comme l'a montré une abondante littérature consacrée à la « question nationale[2] », un tel passé ne peut être que fictionnel. Les lointains ancêtres (Arminius le Chérusque, Vercingétorix, etc.) et les mythes fondateurs sont précisément des constructions idéologiques que viennent soutenir des institutions et des conditions matérielles de production d'une certaine identité,

dont l'affirmation de racines immémoriales est un élément indispensable. C'est donc bien un récit qui se met en place, dont la continuité est cruciale pour l'existence même de l'entité nationale. Or, pour un Péruvien métis d'origine indigène et basque écrivant dans la décennie 1920 – José Carlos Mariátegui (1894-1930) –, quel serait l'élément de continuité permettant d'appuyer une péruvianité ? Sur quelle unicité fictive fonder une identité rassemblant les éléments épars d'un corps national ?

2 Ces interrogations sont au cœur d'un questionnement qui traverse l'Amérique latine dans les premières décennies du XX^e^ siècle. À l'époque où se structurent l'impérialisme étasunien, l'anti-impérialisme et le nationalisme des pays au sud du Rio Grande, la nature du socle commun à la nation est tout sauf évidente. Issues de la rupture violente qu'a représentée la Conquête, puis de la partition de l'empire ibérique dans le processus des indépendances, les « nations » latino-américaines s'interrogent sur le principe de leur « nationalité » dans des pays marqués par une très forte inégalité sociale et civile. Or, il serait absurde de supposer que les termes dans lesquels est pensée la « question nationale » seraient les mêmes qu'aujourd'hui. En particulier, contextualiser la pensée de la nation implique de la poser aussi dans des termes relevant d'un vocabulaire proscrit depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale : celui de la biologie. Deux champs sémantiques se recoupent dans le discours sur la nation depuis la deuxième moitié du XX^e^ siècle : une naturalisation biologisante et la justification d'un ordre exclusif fondant l'hégémonie d'une minorité sociale sur tous les autres segments de la société.

3 Les termes qui vont nous occuper ici sont ainsi concaténés : une approche du « corps » national fondée sur la biologie, la naturalisation d'un ordre social inégal et la nécessité d'une mémoire comme pour « faire » nation. L'équation semble insoluble : comment parler de nation lorsque l'État qui s'en réclame repose sur la continuation d'un ordre inégal dont l'origine remonte à la Conquête ? C'est précisément à cette tâche que s'attelle le Péruvien José Carlos Mariátegui dans son ouvrage majeur, les *Sept essais d'interprétation de la réalité péruvienne*. Nous proposons de nous pencher dans un premier temps sur la reformulation matérialiste de la biologie qu'il propose pour ensuite aborder son approche de l'indigénisme. Enfin,

nous explorerons la notion de communisme inca comme élément préfiguratif et point de départ d'une possible nationalité péruvienne.

Le Pérou comme organisme dysfonctionnel

4 En Amérique latine, la construction des États, de la nationalité, des élites gouvernantes et intellectuelles se fait dans « un monde structuré par le racisme (esclavage, colonisation, impérialisme) et dans un univers épistémique qui attribue une scientificité à l'identification et à la hiérarchie des "races" [3] ». Les théories racistes, qui y connaissent une grande circulation, sont par ailleurs profondément liées à l'avènement puis à l'hégémonie intellectuelle du positivisme. Des ouvrages comme *Der Rassenkampf: Soziologische Untersuchugen* [4] (1883) du Polonais Ludwig Gumplowicz (1838-1909), ou les *Lois psychologiques de l'évolution des peuples* (1894) de Gustave Le Bon (1841-1931) connaissent ainsi une large diffusion [5], de même que les textes d'Ernst Haeckel (1834-1919) ou d'Arthur de Gobineau (1816-1882). S'inspirant beaucoup, au début du XX^e^ siècle, d'Herbert Spencer [6] et des néo-lamarckiens français [7], nombre d'intellectuels latino-américains développent une intense production proposant une interprétation sociologique, psychologique et biologique du retard face à la modernité européenne. L'essai positiviste est la forme d'expression privilégiée pour des intellectuels comme le Bolivien Alcides Arguedas (1879-1946), l'Argentin Carlos Octavio Bunge (1875-1918), le Cubain Fernando Ortiz (1881-1969), le Péruvien Manuel González Prada (1844-1918), etc. Leurs textes regorgent de métaphores organico-biologiques pour exprimer la nation, entendue comme un organisme fonctionnel dont le développement est retardé ou empêché du fait des conséquences sociales de la constellation raciale qui les compose [8]. Le concept d'« âme nationale », issu de la psychologie de Le Bon [9], est l'occasion d'une réflexion sur la nationalité qui mêle génétique, identité et ordre politique dans un mouvement de naturalisation des conduites sociales et morales qui en appelle à des métaphores vitalistes de valeurs sociales sexualisées (énergie, décision, initiative, ainsi qu'une représentation « virile » du pouvoir, tout cela s'opposant à la passivité, la féminité, la sensualité, parfois même la solidarité, etc.) [10].

5 La composition du corps social constituant la nation est le point névralgique par lequel passent toutes les réflexions sur la nationalité, l'idée de retard, ou encore l'identité à différentes échelles (locales, régionales ou fédérales, nationales, continentales, « latines », etc.). Parmi les auteurs positivistes domine ainsi l'idée que les peuples des nations latino-américaines souffrent d'une maladie, que ce sont des « peuples malades »[11] des mélanges de races[12]. La grande complexité raciale issue de l'histoire depuis la Conquête (Bunge parle de « tour de Babel raciale »[13]) mêle d'ailleurs l'exclusion des non-Blancs des espaces de pouvoir et la répression des classes populaires, responsables *in fine* de la « morosité du progrès »[14] en Amérique latine. Comme l'indique l'historienne espagnole Raquel Álvarez Peláez, on observe une transposition constante entre race et classe pour justifier la domination d'une élite oligarchique (généralement blanche) fermée à l'immense majorité de la population. Ces coordonnées donnent naissance à des positionnements politiques divers, parfois opposés, mais qui partagent la même préoccupation face à l'hétérogénéité raciale de la population. L'idée de peuples malades peut ainsi aboutir à des campagnes en faveur d'une immigration « choisie », européenne, qui pourrait « blanchir » la population. Mais elle peut également être à l'origine de propositions cherchant à éviter les mélanges « inter-raciaux » par une sélection artificielle[15], ou encore à défendre une action publique de salubrité qui s'attaque aux « poisons raciaux » qui grèvent la population et participent à sa dégénérescence en provoquant des tares héréditaires (la tuberculose, les maladies vénériennes, la dépendance à la nicotine, à l'alcool, la morphine, etc.)[16]. Des acceptions pessimistes (seule l'immigration peut permettre un « perfectionnement » de la race) et optimistes (l'élimination des poisons raciaux et des politiques publiques d'éducation et de salubrité peuvent permettre de régénérer la race) s'opposent ainsi, tout en partageant un regard biologisant sur le corps social. C'est d'ailleurs la période où sont publiés des ouvrages tentant de définir la « race nationale »[17]. L'Étasunienne Nancy Stepan insiste sur la prévalence nette du néo-lamarckisme dans les milieux médicaux et eugénistes latino-américains du début du XX^{e} siècle, associant le souci de l'hérédité à une préoccupation pour l'amélioration du milieu, celui-ci devant mener à un perfectionnement de la « race », et donc de la nation[18].

6 Si la « race » reste un concept absolument central dans les champs intellectuels nationaux en Amérique latine jusque dans les années 1940, son contenu strictement biologique se dilue cependant pour laisser une place croissante aux considérations culturelles et socio-économiques. La décennie 1920 ainsi voit se multiplier, parmi les intellectuels, des interprétations de la nation moins directement liées à la construction de l'État et plus intéressées par la question culturelle [19], ou, à l'image de González Prada et Mariátegui, par une lecture de classe. Par ailleurs, la banqueroute morale et intellectuelle que la Première Guerre mondiale infligée à l'Europe induit un fort relativisme culturel qui ne laisse pas indemne le paradigme biologisant et scientifique qui dominait depuis la fin du XIXe siècle [20]. Enfin, il est impératif de rappeler que la « race » n'a jamais été la clé heuristique unique pour comprendre le « retard » latino-américain [21], elle a toujours été mise en relation avec d'autres concepts. Il s'agit pour les historiens d'être attentifs à ne pas subsumer sous le signifiant « race » tous les autres signifiants ayant servi à classifier, répertorier et hiérarchiser les groupes humains entre eux dans les Amériques. Claude-Olivier Doron et Élie Haddad insistent notamment sur le fait que l'association « race »/couleur n'est pas systématique [22], et qu'une diversité d'autres concepts classificatoires est également en jeu, ce qui induit la nécessité d'une critique historique qui ne naturalise pas les catégories (comme « caste », « ethnie », « race », « nation », etc.) [23]. Nous nous inscrivons ainsi dans la lignée des travaux de l'historienne argentine Patricia Funes [24], dont les travaux sur les intellectuels latino-américains dans les années 1920 démontrent la diversité des rapports au métissage, à la « race », à la nation, etc.

7 Précisément, dans les *Sept essais d'interprétation de la réalité péruvienne*, Mariátegui propose une perspective en rupture avec l'historiographie nationale dominante de son temps. En particulier, il insiste sur le caractère déterminant et traumatique de la Conquête, choc externe d'une magnitude sans précédent dans l'histoire des espaces désormais connus sous le nom de continent américain, et dont les diverses trajectoires coloniales, puis nationales, sont les héritières directes. Ce n'est qu'en fonction de cette perspective d'histoire longue [25] mettant en relation des espaces, des populations et des civilisations qu'une compréhension du Pérou du

xx^e siècle peut échapper aux pièges d'une histoire étroitement « nationale », par définition partielle. En effet, toute la lecture historique mariatéguienne repose sur le fait de nommer l'irruption d'une altérité radicale dans le territoire qui allait devenir le Pérou :

> Au Pérou, le problème de l'unité est beaucoup plus profond, parce qu'il n'y a pas ici à résoudre une pluralité de traditions locales ou régionales, mais bien une *dualité de race, de langue et de sentiment*, née de l'invasion et de la conquête du Pérou autochtone par une race étrangère qui n'est pas parvenue à fusionner avec la race indigène ni à l'éliminer, ni à l'absorber [26].

8 Démarquant un avant et un après, la Conquête s'impose comme un évènement structural inédit dont les conséquences forment l'un des axes principaux de l'œuvre de Mariátegui. Explorer le passé s'avère ainsi indispensable à la capacité de formulation d'une critique du présent et d'une stratégie pour la transformation de la « réalité péruvienne ». Le rapport au passé que l'auteur met en place est donc, nonobstant sa scientificité, tout sauf axiologiquement neutre, ce qui explique les jeux d'opposition qui structurent son exposition et permettent de relier le passé à un futur.

9 La présentation que donne Mariátegui de l'organisation sociale précédant l'invasion espagnole met en avant des éléments qui accentuent une impression d'organicité très forte. Ainsi, l'économie « jaillissait spontanément et librement du sol et de la population péruvienne », « ignorait le problème de Malthus [27] » et permettait à une population bien plus nombreuse que sous la vice-royauté de prospérer. Ainsi, écrit-il, « dans l'empire des Incas, regroupement de communes agricoles et sédentaires, le plus intéressant était l'économie [28] ». En particulier, Mariátegui souligne le caractère collectif du travail et la dimension subjective que cette organisation suscite :

> L'organisation collectiviste, régie par les Incas, avait affaibli l'impulsion individuelle chez les Indiens, mais elle avait extraordinairement développé en eux, au profit de ce régime économique, l'habitude d'une obéissance humble et religieuse à leur devoir social. Les Incas tiraient toute l'utilité sociale possible de cette vertu de leur peuple, ils valorisaient le vaste territoire de l'empire en

> construisant des chemins, des canaux, etc., et ils l'étendaient en soumettant à leur autorité des tribus voisines. Le travail collectif, l'effort commun, était fructueusement employé pour des fins sociales [29].

10 Sans nier la dimension guerrière et politique de la formation impériale inca, Mariátegui insiste sur une communauté de cosmovision (de *Weltanschauung*) entre le groupe dominant et les multiples peuples constituant la population de l'Empire. Plus exactement, il identifie des traits macro-sociaux auxquels est attribuée une fonction de synthèse, à l'échelle de l'Empire, permettant d'unifier les peuples et les espaces. Les *ayllus*, les groupes de parenté qui composent les communautés indiennes [30], sont assimilés à des « cellules » [31] composant les groupes humains divers que comprend l'Empire. La dynamique de l'ensemble repose alors autant sur des pratiques économiques communes aux divers groupes [32] (propriété commune du sol et répartition des fruits du travail, collectivisation des travaux de voirie et d'aménagement du territoire sous l'autorité inca) que sur d'autres ressorts, également fondamentaux, comme la religion ou les pratiques quotidiennes d'organisation du travail :

> La religion du Tawantinsuyo [33] […] ne violentait aucun des sentiments ou des habitudes des Indiens. Elle ne reposait pas sur de complexes abstractions, mais sur des allégories simples. Toutes ses racines s'alimentaient des instincts et des coutumes spontanés d'une nation constituée de tribus agraires, de panthéistes sains et ruraux, plus enclines à la coopération qu'à la guerre. Les mythes incas reposaient sur la religiosité primitive et rudimentaire des aborigènes, sans entrer en contradiction avec elle, sauf lorsqu'ils [les Incas] y percevaient une infériorité flagrante vis-à-vis de la culture inca, ou encore lorsqu'elle représentait un danger pour l'ordre politique et social du Tawantinsuyo. Les tribus de l'Empire croyaient simplement en la divinité des Incas, plutôt qu'en la divinité d'une religion ou d'un dogme [34].

11 En ce sens, Mariátegui souligne un effet de cohérence interne à la structure impériale inca qui découle du rapport commun à un ensemble d'éléments religieux et culturels déterminants de la cosmogonie liant les Incas aux autres peuples composant l'Empire.

C'est ce trait crucial qui lui permet de présenter l'ordre inca comme un régime en partie *spontané* et largement harmonieux, malgré sa qualité d'Empire :

> L'*ayllu* – la communauté – fut la cellule de l'Empire. Les Incas firent l'unité, ils inventèrent l'Empire, mais ils ne créèrent pas la cellule. L'État juridique organisé par les Incas reproduisit, sans aucun doute, l'État naturel préexistant. *Les Incas ne firent violence à quoi que ce soit* [35].

12 Aux critiques qui mettent en cause la tyrannie et la théocratie de l'Empire inca, Mariátegui répond en définissant ce qu'il entend par cette notion :

> Une tyrannie est un fait concret. Et elle n'est réelle que dans la mesure où elle opprime la volonté d'un peuple ou qu'elle contrarie et étouffe son impulsion vitale. Souvent, dans l'Antiquité, un régime absolutiste et théocratique a incarné et représenté, au contraire, cette volonté et cette impulsion [36].

13 Autrement dit, si l'ordre impérial inca reposait sur la soumission de peuples qu'ils fédéraient – ce qui suppose bien un usage de la violence –, les traits culturels et civilisationnels communs avec ces mêmes peuples auraient permis d'édifier une structure dans laquelle les formes fondamentales de l'organisation sociale trouvent leur place. C'est précisément en cela que la Conquête rompt définitivement avec le cours de l'histoire :

> Au Pérou, la conquête a détruit une forme économique et sociale qui naissait de la terre et de la population péruvienne. Et qui se nourrissait complètement d'un sentiment indigène de la vie [37].

14 Caractérisant l'ampleur de la catastrophe civilisationnelle pour les populations indiennes, Mariátegui affirme que, dans la mesure où « le culte était subordonné aux intérêts sociaux de l'Empire », « le même coup blessa à mort la théocratie et la théogonie » [38].

15 L'altérité radicale que représente l'arrivée des Espagnols implique, pour Mariátegui, que l'instauration de l'ordre colonial comme nouvelle structure, en remplacement de l'ordre impérial inca, soit

marquée du sceau paradoxal de l'échec du fait même de cette altérité :

> Que le régime colonial espagnol se soit avéré incapable d'organiser au Pérou une économie de type féodal pur s'explique aisément. Il n'est pas possible d'organiser une économie sans une compréhension et une évaluation claire, sinon de ses principes, au moins de ses besoins. Une économie indigène, organique, native, se forme seule. Elle détermine elle-même spontanément ses institutions. Mais une économie coloniale s'établit sur des bases en partie artificielles et étrangères, subordonnée à l'intérêt du colonisateur. Son développement régulier dépend de l'aptitude de ce dernier à s'adapter aux conditions du milieu ou à les transformer [39].

16 L'ordre « spontané » et « naturel » est ainsi irrémédiablement altéré par l'irruption violente des conquistadores, dont les efforts pour organiser l'économie et la société reposent inéluctablement sur une violence physique et symbolique à laquelle s'ajoute un caractère artificiel, germe initial du dysfonctionnement : « L'économie actuelle, la société péruvienne actuelle a le péché originel de la conquête. Le péché d'être née et de s'être formée sans l'Indien et contre l'Indien [40]. »

Les « éléments de socialisme pratique »

17 Le premier pas de Mariátegui pour caractériser la civilisation inca est de la définir comme une « civilisation agraire » : « Le peuple inca était un peuple de paysans, qui se consacrait en général à l'agriculture et au pastoralisme. Les industries, les arts avaient un caractère domestique et rural [41]. » Il est impératif de noter que sa démonstration s'appuie sur des ouvrages considérés, à l'époque, comme des apports historiographiques tout à fait sérieux. Ces éléments forment la base à partir de laquelle Mariátegui établit, sur le fondement de travaux historiques reconnus (comme ceux de César Ugarte, Luis Emilio Valcárcel ou Julio Tello), le caractère communiste de l'organisation économique inca : « C'est pour cela que l'on désigne le communisme inca [...] comme un communisme agraire [42]. »

18 L'affirmation d'un caractère communiste n'est donc pas arbitraire, mais informée et pondérée. D'ailleurs, dans les *Sept essais*, Mariátegui a le soin de distinguer, dans une très longue note de bas de page, le communisme inca du communisme « moderne », tant du fait de leurs racines historiques distinctes que de leur rapport à l'individu et aux libertés individuelles. Répondant à des détracteurs qui lui opposent que les Incas gouvernaient une théocratie pouvant être assimilée à une tyrannie, il écrit :

> Le communisme moderne est une chose distincte du communisme inca. C'est la première chose que doit apprendre et comprendre le chercheur qui étudie le Tawantinsuyo. Chacun des deux communismes est le fruit d'expériences humaines diverses. Ils appartiennent à des époques historiques différentes. Ils sont l'élaboration de civilisations qui ne sont pas similaires. Celle des Incas fut une civilisation agraire. Celle de Marx et de Sorel est une civilisation industrielle. Dans la première, l'homme se soumettait à la nature. Dans la seconde, la nature se soumet parfois à l'homme. Il est absurde, par conséquent, de confronter les formes et les institutions des deux communismes. La seule chose qui puisse être confrontée est leur similarité incorporelle essentielle, dans la différence essentielle et matérielle de temps et d'espace. Et pour cette confrontation il faut un peu de relativisme historique [43].

19 En particulier, Mariátegui fait du communisme moderne un fruit du libéralisme, ce qui invalide toute assimilation terme à terme avec ce qu'il nomme « communisme inca ». Cette position est d'ailleurs explicite dès les premières pages des *Sept essais*, quand il déclare que « l'organisation collectiviste, régie par les Incas, avait inhibé l'impulsion individuelle chez les Indiens [44] ».

20 Une fois établi le caractère « communiste » de l'organisation du travail et de la distribution des terres dans l'Empire inca, et réaffirmé sa véracité historique, l'enjeu de la démonstration de Mariátegui est d'articuler les expressions présentes de cette civilisation collectiviste passée et le socialisme tel que le mouvement ouvrier du XIX^e^ siècle l'a développé [45]. Cette perspective met en lumière une approche de l'histoire qui est traversée par la conscience de la conflictualité sociale. Il ne s'agit pas d'une dispute historiographique abstraite, mais

bien d'une instance de la lutte des classes dans toute l'Amérique latine :

> Nous ne manquons pas [d'auteurs] se consacrant à l'écriture de travaux pseudo-historiques cherchant à démontrer que l'on ne peut pas parler de structures communautaires chez les Indiens incas. Ces gens, évidemment démentis de manière probante par une grande majorité de secteurs également bourgeois, prétendaient fermer les yeux devant l'existence de milliers de communautés au Pérou, en Bolivie, au Chili, dans lesquelles des millions d'Indiens continuent à vivre après l'effondrement de l'ordre public dans lequel elles étaient organisées, après trois siècles de domination coloniale, après un siècle de spoliation féodale bourgeoise et ecclésiastique. La tâche de pulvériser ces thèses absurdes, en grande partie remplie par la critique bourgeoise elle-même, sera reprise à son compte par la critique marxiste naissante sur cette question, dont les études historiques nous donnent déjà des signes lumineux en Amérique latine [46].

21 La pratique du savoir scientifique est ici rapportée à son ancrage de classe, et qui permet de définir la nécessité d'une production de savoir historique par les organisations révolutionnaires elles-mêmes, et leurs militants. Autrement dit, à travers la critique d'une certaine production « bourgeoise », Mariátegui en appelle à ne pas dépendre d'une contradiction émanant d'autres secteurs de la bourgeoisie, et à saisir le passé et le présent des communautés comme un objet de savoir important pour la révolution sociale. Le Péruvien ne définit pas exactement à qui il fait allusion lorsqu'il évoque des secteurs bourgeois réfutant les thèses « absurdes » qu'il attaque. On peut cependant subodorer qu'il y inclut les historiens péruviens César Ugarte et Hildebrando Castro Pozo. Mariátegui cite un ouvrage de Castro Pozo de 1924, *Nuestra comunidad indígena* [47], dans les *Sept essais* :

> Castro Pozo ne nous dévoile pas seulement que la « communauté indigène », malgré les attaques du formalisme libéral mis au service d'un régime de féodalité, est encore un organisme vivant, mais aussi qu'en dépit du milieu hostile au sein duquel elle végète, étouffée et déformée, elle manifeste spontanément des possibilités d'évolution et de développement évidentes [48].

22 C'est donc à partir d'une étude récente du présent des communautés que Mariátegui développe son appréciation politique et économique de leur importance dans un discours révolutionnaire. Fondé sur ce qu'il juge être un état de fait scientifiquement prouvé, il peut donner aux survivances d'une organisation économique collectiviste une actualité préfiguratrice :

> De manière cohérente avec ma position idéologique, je pense que l'heure de tenter, au Pérou, la méthode libérale, la formule individualiste, est passée. Au-delà des raisons doctrinales, je considère, fondamentalement, ce critère incontestable et concret qui donne un caractère particulier à notre problème agraire : la survivance de la communauté et d'éléments de socialisme pratique dans l'agriculture et la vie indigène [49].

23 Le premier élément de cette préfiguration réside dans ce qui est resté de l'organisation communiste. Il s'agit d'identifier les éléments accusant un héritage culturel qui traverse des siècles de domination coloniale, puis de harcèlement sous la période républicaine. Pour Mariátegui, la vitalité de la communauté ne peut être réduite à la question de la propriété du sol, ou même de la mise en commun des travaux nécessaires à la communauté. Ces piliers de l'*ayllu* en tant que « cellule » de l'Empire inca ne peuvent être opérants dans un environnement ouvertement hostile et répressif. En revanche, le Péruvien identifie une caractéristique héritée de la culture collectiviste à une échelle apparemment plus modeste, celle des habitudes quotidiennes :

> Dans les villages indigènes, où se regroupent des familles entre lesquelles se sont éteints les liens du patrimoine et du travail communautaire, subsistent encore, robustes et tenaces, des habitudes de coopération et de solidarité qui sont l'expression empirique d'un esprit communiste. La « communauté » correspond à cet esprit. Elle en est l'organe. Quand l'expropriation et la répartition des terres semblent liquider la « communauté », le socialisme indigène trouve toujours le moyen de la réinstituer, de la maintenir ou de la subroger. Le travail et la propriété commune sont remplacés par la coopération dans le travail individuel [50].

24 Ces habitudes font donc survivre la communauté par le maintien de son « esprit communiste », en dépit des conditions contraires. De plus, les communautés ne forment pas un ensemble homogène, et si certaines ont perdu la totalité de leurs terres, d'autres peuvent encore conserver les « éléments de socialisme pratique » observés plus haut. Le constat d'une survivance va donc de pair avec une historicisation des conditions présentes des communautés indigènes. Commentant la division des communautés en quatre grands types proposée par Castro Pozo, Mariátegui insiste sur le fait que :

> Ces différences se sont élaborées non du fait d'une évolution ou d'une dégénération naturelle de l'ancienne « communauté », mais bien sous la férule d'une législation promouvant l'individualisation de la propriété et, au-delà, par l'effet de l'expropriation des terres communales au profit du *latifundium*. Elles sont, par conséquent, la démonstration de la vitalité du communisme indigène, qui pousse invariablement les aborigènes (*sic*) à des formes variées de coopération et d'association. L'Indien, malgré les lois de cent ans de régime républicain, ne s'est pas fait individualiste. Et ceci ne vient pas de ce qu'il serait réfractaire au progrès, comme le prétend le simplisme de ses détracteurs intéressés. Cela découle, bien plus, du fait que l'individualisme, sous un régime féodal, ne trouve pas les conditions nécessaires à son affirmation et à son développement. Le communisme, en revanche, est resté pour l'Indien sa seule défense. L'individualisme ne peut prospérer, et ne peut même exister effectivement, que dans un régime de libre concurrence. Et l'Indien ne s'est jamais senti moins libre que lorsqu'il s'est senti seul [51].

25 Ainsi, la résistance à l'oppression et aux attaques contre ces formes autochtones d'organisation sociale est l'expression d'une vitalité intrinsèque à ces mêmes formes. Alors même, nous dit Mariátegui, qu'elles sont réduites à des pratiques quotidiennes de petits groupes non coordonnés entre eux, les caractéristiques d'intersubjectivité et de pratique collective du travail forment une condition de la survivance du groupe et des individus qui le composent. En ce sens, le « communisme » indigène est un facteur de longévité et de résistance qui explique que se soient maintenues des formes sociales et économiques dont l'origine lointaine n'est pas nécessairement contradictoire avec un horizon économique post-capitaliste et post-féodal, à savoir un horizon collectiviste moderne, ou communiste :

> Somme toute, le Pérou est l'un des pays d'Amérique latine où la coopération trouve les éléments d'enracinement les plus spontanés et les plus particuliers. Les communautés indigènes réunissent la plus grande quantité possible d'aptitudes morales et matérielles pour se transformer en coopératives de production et de consommation. Castro Pozo a étudié avec succès cette capacité des « communautés », dans lesquelles réside indubitablement – et contre le scepticisme intéressé de certains – un élément actif et vital des réalisations socialistes [52].

26 Par ailleurs, les observations de Mariátegui sur cet aspect, qui préfigure le socialisme moderne, sont directement connectées à sa vision de la classe laborieuse en Amérique latine, dont il affirme qu'elle est composée de travailleurs et de travailleuses indien·ne·s, noir·e·s et métis·se·s dans sa majorité. Ce point est explicitement évoqué dans le rapport envoyé à la première conférence communiste latino-américaine tenue à Buenos Aires, en 1929 :

> Ce problème présente un aspect social indéniable, dans la mesure où la vaste majorité de la classe productrice est composée d'Indiens et de Noirs ; cependant, ce caractère est considérablement faussé pour ce qui concerne la race noire. Cette dernière a perdu contact avec sa civilisation traditionnelle et sa propre langue, adoptant intégralement la civilisation et la langue de l'exploiteur ; cette race n'a pas non plus d'enracinement historique dans la terre sur laquelle elle vit, du fait de son importation d'Afrique. Pour ce qui concerne la race indienne, le caractère social conserve sa physionomie dans une plus grande mesure, du fait de sa tradition liée à la terre, de la survivance d'une partie importante de la structure de sa civilisation, de la conservation de la langue et de nombreuses coutumes et traditions, bien que ce ne soit pas le cas de la religion [53].

27 La survivance et la vitalité de traits culturels et organisationnels, fût-ce au seul niveau des « habitudes » et des « expressions empiriques d'un esprit communiste », ne doivent pas être ignorées par les organisations et la théorie révolutionnaire latino-américaines car 1) il s'agit d'un facteur de résistance et de construction déjà-là, et 2) ce facteur permet de dialoguer avec le passé et le présent de vastes pans de la classe laborieuse du continent. C'est donc sans outrance volontariste [54] que Mariátegui peut tracer une continuité

presque directe entre le passé « communiste inca » et un hypothétique État socialiste futur :

> L'*ayllu*, cellule de l'État inca, qui survit jusqu'à aujourd'hui malgré les attaques de la féodalité et du gamonalisme, fait encore preuve de suffisamment de vitalité pour se muer, graduellement, en cellule d'un État socialiste moderne [55].

28 Cet aspect crucial de l'articulation entre passé, présent et futur se joue donc autour de la question de la vitalité des traditions et des formes d'organisation, généralisables à certaines régions de l'Amérique latine, mais particulièrement au Pérou. C'est, à ce titre, une instance fondamentale de la lutte des classes, toujours déjà traversée par des contradictions multiples.

29 Les caractéristiques de la « réalité » nationale, longuement développées dans les *Sept essais*, forment le noyau de l'ouvrage et le bain commun dans lequel s'hybrident les analyses économiques, sociologiques, démographiques, « raciales », culturelles et politiques de Mariátegui. Selon l'Argentin José Aricó, le « critère de la réalité [56] » est l'étalon à partir duquel le Péruvien prétend juger de la validité de ses analyses, or c'est bien dans ce rapport critique et cette démarche heuristique exigeante que se construisent ses arguments scientifiques et politiques. Dans le cas des communautés – comme dans d'autres occurrences que nous avons évoquées –, Mariátegui énonce des impossibilités, des contradictions radicales qui sont à la racine de la formation sociale péruvienne. En particulier, le mirage d'une évolution agraire sous les coups d'une législation libérale censée développer la petite propriété :

> Dans un peuple de tradition communiste, dissoudre la « communauté » ne permettait pas de créer la petite propriété. On ne transforme pas artificiellement une société. Encore moins une société paysanne, profondément attachée à sa tradition et à ses institutions juridiques [57].

30 On retrouve ici l'opposition entre des formes traditionnelles, ou autochtones, et un ordre artificiel, hérité d'une sujétion extérieure et cherchant à promouvoir une « solution libérale » [58] directement inspirée des réformes agraires ayant eu lieu dans certains espaces

centraux du capitalisme. Mariátegui énonce ici une aporie fondamentale du modèle républicain-libéral péruvien (et même, dans une certaine mesure, latino-américain), précisément parce qu'il agit pour étouffer l'impulsion vitale des populations indigènes. Ce sont donc les survivances et non les réformes libérales (dont les effets sur le développement du capitalisme national sont maigres au Pérou) qui doivent être mobilisées pour dépasser le blocage que constituent le gamonalisme et le *latifundium* dans la région andine :

> Les « communautés », qui ont démontré des conditions de résistance et de persistance époustouflantes sous l'oppression la plus dure, représentent au Pérou un facteur naturel de socialisation de la terre. L'Indien a des habitudes de coopération enracinées. Même lorsque l'on passe de la propriété communautaire à l'appropriation individuelle, et pas seulement dans la *sierra* mais aussi sur la côte, où un métissage plus important joue contre les coutumes indigènes, la coopération se maintient ; les travaux lourds se font en commun. La « communauté » peut se transformer en coopérative avec un effort minime. L'adjudication aux « communautés » des terres des *latifundia* est la solution que réclame le problème agraire dans la *sierra*[59].

31 La réforme agraire par distribution de terres à des sujets de droit collectifs serait donc préférable à l'approfondissement des attaques contre les communautés indigènes, du fait même de leur vitalité, de leur résistance et de leur persistance. Être en mesure d'identifier des facteurs originaux et structurants dans la réalité nationale et de les articuler à la modernité, sans aller à l'encontre de structures profondément « enracinées » dans les traditions et les formes d'organisation, voilà une illustration de la confrontation au « critère de la réalité » :

> La solution libérale [au problème agraire] aurait été, selon l'idéologie individualiste, de créer la petite propriété individuelle. [...] Mais l'heure d'essayer cette méthode est passée. Il faut compter avec un facteur concret qui donne au problème agraire péruvien un caractère particulier : la survivance de la communauté et d'éléments de socialisme pratique dans l'agriculture et la vie indigène. Pour le socialisme péruvien, ce facteur doit être fondamental[60].

32 Le souci de proposer une interprétation marxiste qui ne serait pas une simple reproduction d'analyses préexistantes, la volonté de comprendre les dynamiques contradictoires à l'œuvre dans la période et dans l'histoire nationale sont autant de facteurs qui concourent à la formulation de thèses novatrices pour l'historiographie et pour le marxisme. Parallèlement, l'ambition de Mariátegui, explicitée dès le prologue des *Sept essais*, est de participer à l'élaboration du socialisme au Pérou [61], et non uniquement à la production de connaissances mobilisables, fût-ce par des militants.

33 Le « communisme inca » est ainsi la manifestation, la preuve de vie évidente d'une culture héritée du passé préhispanique et formant une composante du Pérou du XX^e^ siècle. Si Mariátegui en passe par l'histoire pour établir son existence, puis sa survivance, ce n'est pas dans un souci de patrimonialisation, mais bien de mobilisation d'un « déjà-là » communiste, d'un facteur objectif et subjectif favorable au message et à l'organisation révolutionnaire. L'appareil historiographique qu'il mobilise peut sembler bien maigre à la lecture d'aujourd'hui, mais il est impératif de souligner qu'au vu des sources disponibles au moment de l'écriture, et des canons du savoir et de l'écriture scientifique, les *Sept essais* relèvent d'une production de savoir positif qui échappe au volontarisme comme à une conception uniquement instrumentale du passé inca. C'est au contraire une conclusion qui surgit de l'état des connaissances de l'époque [62], et qui reprend d'ailleurs les formes de l'écriture scientifique (notes de bas de page, ordre démonstratif, critique de certaines sources). Ainsi, au-delà des ouvrages d'Eugène Schkaff, James George Frazer, Hildebrando Castro Pozo, Luís Emílio Valcárcel, César Ugarte et Georges Sorel, Mariátegui mentionne Augusto Aguirre Morales [63] (1888-1957), Manuel Vicente Villarán [64] (1873-1958), Francisco Ponce de León [65] (1891-1988) et des références historiques et intellectuelles comme Esteban Echeverría [66] (1805-1851) et Javier Prado (1871-1921).

34 La démarche mariatéguienne revendique ainsi une scientificité qui contredit le discours des classes dominantes et renouvelle la pensée savante et militante. Dans cette perspective, le « communisme inca » n'est pas, en soi, une incongruité ni une nouveauté. En revanche, ce sont les conclusions logiques, stratégiques et politiques que Mariátegui tire, à partir d'un constat largement partagé, qui marquent le caractère inédit de son apport. En particulier, cette démarche lui

permet de renverser totalement la logique dominante, consistant à faire peser sur les masses populaires – indigènes, noires, chinoises, métisses, etc. – la cause du « retard » relatif de la formation économique et sociale péruvienne dans la modernité. En révélant le caractère idéologique de cette perspective, Mariátegui met en lumière une « réalité nationale » aux logiques diamétralement opposées, où affirmer que le Pérou ne serait « pas prêt » pour le socialisme car trop arriéré, ou que le problème de la modernisation serait l'alphabétisation et l'occidentalisation, ne fait plus sens. C'est dans l'impulsion vitale manifeste de la classe laborieuse péruvienne, dont les communautés paysannes indigènes sont une partie intégrante, qu'il faut chercher les manifestations d'une modernité possible, et non dans des classes dirigeantes notoirement incapables d'embrasser un futur émancipé, mais aussi incapable d'éradiquer les germes de contestation qui éclosent du corps social.

Conclusion

35 Les écrits mariatéguiens apportent donc à la réflexion sur la nationalité péruvienne un éclairage original où le passé préhispanique est mis à l'honneur sur le mode de la revendication politique, et non comme ornement à un discours où les populations indigènes sont réduites à l'état de reliques. La nation est ici posée non comme une essence fantasmée tirée du passé, mais comme l'affirmation d'une possibilité d'un ordre nouveau à construire sur les revendications politiques de la vaste majorité nationale. Autrement dit, le « retard » qu'accuse le Pérou vis-à-vis de la modernité européenne ne découle pas d'une composition défectueuse du « corps national », mais de la perpétuation socio-économique d'inégalités et de hiérarchies dont l'origine remonte à la Conquête. La nationalité pleine ne peut surgir d'une exclusion d'une portion majoritaire de la population, elle doit au contraire être le point d'aboutissement d'une revendication radicale à l'égalité. Cette égalité implique une remise en cause tant de l'exploitation économique que du racisme qui garantit l'exclusion des populations non blanches des espaces de pouvoir. La nation, ainsi redéfinie, constitue chez Mariátegui l'espace de formulation d'une réconciliation, celle d'un « Pérou intégral », où le plus ancien se marie au plus moderne : le communisme agraire des Incas avec le communisme moderne des

sociétés industrielles. Le pont qui permet cette connexion transhistorique réside dans les « éléments de socialisme pratique » des populations indigènes.

BIBLIOGRAPHIE

AGUIRRE MORALES Augusto, *El pueblo del Sol*, Lima, Garcilaso, 1924.

ÁLVAREZ PELÁEZ Raquel, « Eugenesia y control social », *Asclepio: Revista de historia de la medicina y de la ciencia*, vol. 40, nº 2, 1988, p. 29-80, disponible sur : http://hdl.handle.net/10261/27649.

ANDERSON Benedict R., *Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism*, Londres/New York, Verso, 1991.

ARGUEDAS Alcides, *Pueblos enfermos*, s/l, Vda. De Luis Tasso, 1911.

ARICÓ José, « Introducción », dans ARICÓ José (dir.), *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*, Mexico, Ediciones Pasado y Presente, 1978.

BALIBAR Étienne, « Racisme et nationalisme », dans BALIBAR Étienne et WALLERSTEIN Immanuel (dir.), *Race, nation classe. Les identités ambiguës*, Paris, La Découverte, 1997.

BENSUSSAN Gérard, « Volontarisme », dans BENSUSSAN Gérard et LABICA Georges (dir.) *Dictionnaire critique du marxisme*, 3e éd., Paris, Presses universitaires de France, 1999, p. 1210-1211.

BOMFIM Manoel, *A América latina: males de origem*, Rio de Janeiro, Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2008.

BUNGE Carlos Octávio, *Nuestra América (Ensayo de psicologia social)*, Buenos Aires, Casa Vaccaro, 1918.

CABOT Bastien, « Racisme », dans DUCANGE Jean-Numa, KEUCHEYAN Razmig et ROZA Stéphanie (dir.), *Histoire globale des socialismes, XIXe-XXIe siècle*, Paris, Presses universitaires de France, 2021, p. 498-510.

CASTRO POZO Hildebrando, *Nuestra comunidad indígena*, Lima, Editorial El Lucero, 1924.

DORLIN Elsa, *La Matrice de la race. Généalogie sexuelle et coloniale de la nation française*, Paris, La Découverte, 2009.

DORON Claude-Olivier et HADDAD Élie, « Race et histoire à l'époque moderne (suite) », *Revue d'histoire moderne & contemporaine*, vol. 68, nº 3, 2021, p. 7-36, DOI : https://doi.org/10.3917/rhmc.683.0009.

DUMONT Louis, *Homo aequalis* I. *Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Paris, Gallimard, 2008.

FAVRE Henri, *Le Mouvement indigéniste en Amérique latine*, Paris, L'Harmattan, 2009.

FUNES Patricia, « Entre microscopios y crisoles. Raza y nación en el Sur », dans PÉREZ VEJO Tomás et YANKELEVICH Pablo (dir.), *Raza y política en Hispanoamérica*, Mexico, Bonilla Artigas Editores, 2017, p. 101-146.

FUNES Patricia, *Salvar la nación. Intelectuales, cultura y política en los años veinte latinoamericanos*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2006.

FUNES Patricia et ANSALDI Waldo, « Patologías y rechazos. El racismo como factor constitutivo de la legitimidad política del orden oligárquico y la cultura política latinoamericana », *Cuicuilco. Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia*, vol. 1, nº 2, 1994, p. 193-229.

GALANTE Mirian et GIRAUDO Laura, « Historiar las categorías, entre imágenes fijas, actores y "especialistas" », *Nuevo mundo mundos nuevos*, Débats, 14 juin 2018, DOI : https://doi.org/10.4000/nuevomundo.72079.

GOUVEIA Regiane Cristina, *América Latina enferma: racismo e positivismo no pensamento político latino-americano em fins do século* XIX *e início do século* XX, thèse de doctorat en histoire des sciences et de la santé, Casa Oswaldo Cruz-Fiocruz, 2016.

GUMPLOWICZ Ludwig, *La Lutte des races. Recherches sociologiques*, Paris, Guillaumin, 1893.

HALE Charles A., « Ideas políticas y sociales en América Latina, 1870-1930 », dans BETHELL Leslie (dir.), *Historia de América Latina. Cultura y sociedad: 1830-1930*, Barcelone, Crítica, 1991, p. 1-64.

HOBSBAWM Eric John, « Inventing Traditions », dans HOBSBAWM Eric John et RANGER Terence (dir.), *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, p. 1-14.

INGENIEROS José, *Sociología argentina*, Buenos Aires, Rosso, 1918.

MARIÁTEGUI José Carlos, 7 *Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*, Caracas, Fundación Biblioteca Ayacucho, 2007.

MARIÁTEGUI José Carlos, *Peruanicemos al Perú*, Lima, Biblioteca Amauta, 1986.

MARIÁTEGUI José Carlos, *Ideología y Política*, Lima, Biblioteca Amauta, 1986.

MAZZEO Miguel, *El socialismo enraizado. José Carlos Mariátegui, vigencia de su concepto de «socialismo práctico»*, Lima, Fondo de Cultura Económica, 2013.

MCEWAN Gordon Francis, « Ayllu », dans KINSBRUNER Jay et LANGER Erick D. (dir.), *Encyclopedia of Latin American History and Culture*, vol. 1, Detroit, Charles Scribner's Sons, 2008, p. 417-418.

MCEWAN Gordon Francis, « Tahuantinsuyu », dans KINSBRUNER Jay et LANGER Erick D. (dir.), *Encyclopedia of Latin American History and Culture*, vol. 6, Detroit, Charles Scribner's Sons, 2008, p. 5.

PALACIOS Nicolás, *Raza chilena*, Santiago du Chili, Editorial Chilena, 1918.

PARKER David, « White-collar Lima, 1910-1929: Commercial Employees and the Rise of the Peruvian Middle Class », *The Hispanic American Historical Review*, vol. 72, nº 1, 1992, p. 47-72.

PONCE DE LEÓN Francisco, *Sistemas de arrendamiento de terrenos del cultivo en el departamento del Cuzco y el problema de la tierra*, Cuzco, s/e, 1927.

QUIJANO Aníbal, « Prólogo. José Carlos Mariátegui: Reencuentro y debate », dans MARIÁTEGUI José Carlos, *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Caracas, Fundación Biblioteca Ayacucho, 2007.

STEPAN Nancy, *The Hour of Eugenics: Race, Gender, and Nation in Latin America*, Ithaca, Cornell University Press, 1991.

THIESSE Anne-Marie, *La création des identités nationales. Europe* XVIII*e*-XX*e siècles*, Paris, Seuil, 1999.

VILLARÁN Manuel Vicente, *Estudios sobre la educación nacional*, Lima, s/e, 1922.

NOTES

1 Anne-Marie Thiesse, *La Création des identités nationales. Europe* XVIII*e*-XX*e siècles*, Paris, Seuil, 1999, p. 131.

2 On pense notamment aux Britanniques Eric Hobsbawm et Benedict Anderson : Eric John Hobsbawm, « Inventing Traditions », dans Eric John Hobsbawm et Terence Ranger (dir.), *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983 et Benedict R. Anderson, *Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism*, Londres/New York, Verso, 1991.

3 Bastien Cabot, « Racisme », dans Jean-Numa Ducange, Razmig Keucheyan et Stéphanie Roza (dir.), *Histoire globale des socialismes*, XIX*e*-XXI*e siècle*, Paris, Presses universitaires de France, 2021, p. 499.

4 Ludwig Gumplowicz, *La Lutte des races. Recherches sociologiques*, Paris, Guillaumin, 1893.

5 Pour un panorama riche des liens entre positivisme et racisme en Amérique latine, voir Regiane Cristina Gouveia, *América Latina enferma: racismo e positivismo no pensamento político latino-americano em fins*

do século XIX *e início do século* XX, thèse de doctorat en histoire des sciences et de la santé, Casa Oswaldo Cruz-Fiocruz, 2016.

6 Charles A. Hale, « Ideas políticas y sociales en América Latina, 1870-1930 », dans Leslie Bethell (dir.), *Historia de América Latina. Cultura y sociedad: 1830-1930*, Barcelona, Crítica, 1991, p. 26.

7 Nancy Stepan, *The Hour of Eugenics: Race, Gender, and Nation in Latin America*, Ithaca, Cornell University Press, 1991, p. 65.

8 Patricia Funes, « Entre microscopios y crisoles. Raza y nación en el Sur », dans Tomás Pérez Vejo et Pablo Yankelevich (dir.), *Raza y política en Hispanoamérica*, Mexico, Bonilla Artigas Edirores, 2017, p. 100-101.

9 Chaque race aurait une constitution physique déterminante pour ses caractères psychologiques et moraux.

10 Étienne Balibar, « Racisme et nationalisme », dans Étienne Balibar et Immanuel Wallerstein (dir.), *Race, nation classe. Les identités ambiguës*, Paris, La Découverte, 1997.

11 Certains titres sont particulièrement explicites : A *América Latina: Males de Origem* (1903) du Brésilien Manoel Bomfim, *Pueblo enfermo* (1909) du Bolivien Alcides Arguedas. L'idée d'un peuple ou d'une nation malade sont également fortement exprimées chez les Argentins José Maria Ramos Mejía, Carlos Octavio Bunge ou José Ingenieros.

12 Cela pose évidemment la question du métissage, or le nom lui-même est chargé négativement : « Le terme "métissage" vient du latin miscere ("mêler", "mélanger"). Le terme mestiz ou mestis apparaît en français au XIII^{e} siècle, le féminin métice en 1615. Ce terme est péjoratif, il s'applique aux animaux – surtout aux chiens – et aux êtres humains de "basse extraction". En 1690, il désigne, dans le Dictionnaire universel d'Antoine Furetière, les enfants nés d'un Espagnol et d'une Indienne ou d'un Indien et d'une Espagnole. » Elsa Dorlin, *La Matrice de la race. Généalogie sexuelle et coloniale de la nation française*, Paris, La Découverte, 2009, p. 192.

13 Charles A. Hale, « Ideas políticas y sociales en América Latina, 1870-1930 », *op. cit.*, p. 30.

14 Patricia Funes, « Entre microscopios y crisoles. Raza y nación en el Sur », *op. cit.*, p. 100.

15 Raquel Álvarez Peláez, « Eugenesia y control social », *Asclepio: Revista de historia de la medicina y de la ciencia*, 1988, vol. 40, n^{o} 2, p. 35.

16 Nancy Stepan, *The Hour of Eugenics*, *op. cit.*, p. 85.

17 Le chilien Nicolás Palacios (1854-1911) publie ainsi *Raza Chilena* en 1904, et José Ingenieros (1877-1925) identifie la « race argentine » à la race blanche dans *Sociologia Argentina* (1908).

18 Nancy Stepan, *The Hour of Eugenics*, *op. cit.*, p. 87-88. L'historien français Henri Favre rappelle que le Mexicain José Vasconcelos affirme ouvertement son rejet du spencérisme et du darwinisme au nom du mendélisme, c'est-à-dire au nom d'une vision positive, optimiste du métissage (Henri Favre, *Le Mouvement indigéniste en Amérique latine*, Paris, L'Harmattan, 2009, p. 35). On voit par-là que les recompositions, sélections et lectures partielles débouchent sur des positions parfois très diverses tout en maintenant une référence à un même petit nombre d'auteurs ou de théories issus de la biologie.

19 Patricia Funes, *Salvar la nación. Intelectuales, cultura y política en los años veinte latinoamericanos*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2006, p. 69.

20 *Ibid.*, p. 76.

21 Charles Hale résume bien la multiplicité de facteurs qui sont mobilisés en citant Bunge, qui écrit en 1903 dans son *Nuestra América* : « Les races sont la clé. Puis ce furent les climats. Puis, l'histoire. Tout se complémente ; mais le sang, l'héritage psychologique, est le principe qui domine les faits ». Charles A. Hale, « Ideas políticas y sociales en América Latina, 1870-1930 », *op. cit.*, p. 28.

22 Claude-Olivier Doron et Élie Haddad, « Race et histoire à l'époque moderne (suite) », *Revue d'histoire moderne & contemporaine*, vol. 68-3, nº 3, 2021, p. 12. Une bonne illustration de cet argument peut être trouvée parmi la classe moyenne urbaine des *empleados* de Lima où la couleur de peau est secondaire par rapport à la « dignité » qui découle du statut social. Sur ce point, voir David Parker, « White-collar Lima, 1910-1929: Commercial Employees and the Rise of the Peruvian Middle Class », *The Hispanic American Historical Review*, vol. 72, nº 1, 1992, p. 47-72.

23 Pour une réflexion riche sur la question, voir le dossier thématique de la revue *Nuevo mundo mundos nuevos* sur la question : Mirian Galante et Laura Giraudo, « Historiar las categorías, entre imágenes fijas, actores y "especialistas" », *Nuevo mundo mundos nuevos*, 14 juin 2018.

24 Patricia Funes, *Salvar la nación*, *op. cit.* et Patricia Funes et Waldo Ansaldi, « Patologías y rechazos. El racismo como factor constitutivo de la legitimidad política del orden oligárquico y la cultura política

latinoamericana », *Cuicuilco. Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia*, vol. 1, nº 2, 1994, p. 193-229.

25 Dans une certaine mesure, cette démarche – aujourd'hui largement consensuelle dans l'historiographie – s'inscrit dans un effort heuristique, méthodologique et épistémologique extrêmement novateur dont certaines branches du marxisme se font les hérauts. On pense alors à C.L.R. James, mais aussi à Marx et Engels eux-mêmes, ou aux travaux novateurs de Riazanov, etc. Comment ne pas penser également, au-delà des divergences existantes, à certaines caractéristiques des Annales, et notamment au travail de Fernand Braudel ?

26 José Carlos Mariátegui, 7 *Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*, Caracas, Fundación Biblioteca Ayacucho, 2007, p. 171-172 (nous traduisons et soulignons) : « En el Perú el problema de la unidad es mucho más hondo, porque no hay aquí que resolver una pluralidad de tradiciones locales o regionales sino una dualidad de raza, de lengua y de sentimiento, nacida de la invasión y conquista del Perú autóctono por una raza extranjera que no ha conseguido fusionarse con la raza indígena ni eliminarla ni absorberla. »

27 *Ibid.*, p. 7 (nous traduisons) :« *Hasta la Conquista se desenvolvió en el Perú una economía que brotaba espontánea y libremente del suelo y la gente peruanos.* »

28 *Ibid.* (nous traduisons) : « En el Imperio de los Inkas, agrupación de comunas agrícolas y sedentarias, lo más interesante era la economía. »

29 *Ibid.* (nous traduisons) : « La organización colectivista, regida por los Inkas, había enervado en los indios el impulso individual; pero había desarrollado extraordinariamente en ellos, en provecho de este régimen económico, el hábito de una humilde y religiosa obediencia a su deber social. Los Inkas sacaban toda la utilidad social posible de esta virtud de su pueblo, valorizaban el vasto territorio del Imperio construyendo caminos, canales, etc., lo extendían sometiendo a su autoridad tribus vecinas. El trabajo colectivo, el esfuerzo común, se empleaban fructuosamente en fines sociales. »

30 Gordon Francis McEwan, « Ayllu », dans Jay Kinsbruner et Erick D. Langer (dir.), *Encyclopedia of Latin American History and Culture*, vol. 1, Detroit, Charles Scribner's Sons, 2008, p. 417.

31 « Principios de política agraria nacional » (01/07/1927), Mundial, José Carlos Mariátegui, *Peruanicemos al Perú*, Lima, Biblioteca Amauta, 1986,

p. 151.

32 Il est important de rappeler que l'autonomisation d'un pan du réel sous l'appellation « économie » a elle-même une histoire, liée notamment à l'émergence de structures capitalistes. Sur ce point, voir Louis Dumont, *Homo aequalis* I. *Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Paris, Gallimard, 2008.

33 Tawantinsuyo ou Tahuantinsuyu. Ce nom quechua (keswa) désigne l'Empire inca, composé de quatre (tawa) « quarts » ou divisions administratives (suyu) s'étendant du fleuve Ancamasyo dans l'actuel Équateur au fleuve Maule, au nord de l'actuelle Santiago du Chili, soit sur plus de 4 000 kilomètres. La cité de Cuzco est alors la capitale de l'Empire. Pour une présentation succincte, voir Gordon Francis McEwan, « Tahuantinsuyu », dans Jay Kinsbruner et Erick D. Langer (dir.), *Encyclopedia of Latin American History and Culture*, vol. 6, Detroit, Charles Scribner's Sons, 2008, p. 5.

34 José Carlos Mariátegui, 7 *Ensayos*, *op. cit.*, p. 137 (nous traduisons) : « La religión del Tawantinsuyo, por otro lado, no violentaba ninguno de los sentimientos ni de los hábitos de los indios. No estaba hecha de complicadas abstracciones, sino de sencillas alegorías. Todas sus raíces se alimentaban de los instintos y costumbres espontáneos de una nación constituida por tribus agrarias, sana y ruralmente panteístas, más propensas a la cooperación que a la guerra. Los mitos inkaicos reposaban sobre la primitiva y rudimentaria religiosidad de los aborígenes, sin contrariarla sino en la medida en que la sentían ostensiblemente inferior a la cultura inkaica o peligrosa para el régimen social y político del Tawantinsuyo. Las tribus del Imperio más que en la divinidad de una religión o un dogma, creían simplemente en la divinidad de los Inkas. »

35 *Ibid.*, p. 65 (nous traduisons et soulignons) : « El ayllu –la comunidad–, fue la célula del imperio. Los Inkas hicieron la unidad, inventaron el imperio; pero no crearon la célula. El Estado jurídico organizado por los Inkas reprodujo, sin duda, el Estado natural pre-existente. Los Inkas no violentaron nada. »

36 *Ibid.* (nous traduisons) : « Una tiranía es un hecho concreto. Y es real sólo en la medida en que oprime la voluntad de un pueblo o en que contraría y sofoca su impulso vital. Muchas veces, en la antigüedad, un régimen absolutista y teocrático ha encarnado y representado, por el contrario, esa voluntad y ese impulso. »

37 José Carlos Mariátegui, *Peruanicemos al Perú*, *op. cit.*, p. 80 (nous traduisons) : « La conquista destruyó en el Perú una forma económica y social que nacían espontáneamente de la tierra y la gente peruanas. Y que se nutrían completamente de un sentimiento indígena de la vida. »

38 José Carlos Mariátegui, 7 *Ensayos*, *op. cit.*, p. 136-137.

39 *Ibid.*, p. 44 (nous traduisons) : « Que el régimen colonial español resultara incapaz de organizar en el Perú una economía de puro tipo feudal se explica claramente. No es posible organizar una economía sin claro entendimiento y segura estimación, sino de sus principios, al menos de sus necesidades. Una economía indígena, orgánica, nativa, se forma sola. Ella misma determina espontáneamente sus instituciones. Pero una economía colonial se establece sobre bases en parte artificiales y extranjeras, subordinada al interés del colonizador. Su desarrollo regular depende de la aptitud de éste para adaptarse a las condiciones ambientales o para transformarlas. »

40 José Carlos Mariátegui, *Peruanicemos al Perú*, *op. cit.*, p. 83 (nous traduisons) : « La actual economía, la actual sociedad peruana tienen el pecado original de la conquista. El pecado de haber nacido y haberse formado sin el indio y contra el indio. »

41 José Carlos Mariátegui, 7 *Ensayos*, *op. cit.*, p. 42 (nous traduisons) : « El pueblo inkaico era un pueblo de campesinos, dedicados ordinariamente a la agricultura y el pastoreo. Las industrias, las artes, tenían un carácter doméstico y rural. »

42 *Ibid.*, p. 43.

43 *Ibid.*, p. 63-64 (nous traduisons) : « El comunismo moderno es una cosa distinta del comunismo inkaico. Esto es lo primero que necesita aprender y entender el hombre de estudio que explora el Tawantinsuyo. Uno y otro comunismo son un producto de diferentes experiencias humanas. Pertenecen a distintas épocas históricas. Constituyen la elaboración de disímiles civilizaciones. La de los inkas fue una civilización agraria. La de Marx y Sorel es una civilización industrial. En aquélla el hombre se sometía a la naturaleza. En ésta la naturaleza se somete a veces al hombre. Es absurdo, por ende, confrontar las formas y las instituciones de uno y otro comunismo. Lo único que puede confrontarse es su incorpórea semejanza esencial, dentro de la diferencia esencial y material de tiempo y de espacio. Y para esta confrontación hace falta un poco de relativismo histórico. »

44 *Ibid.*, p. 7.

45 Pour une recension exhaustive des mentions du « communisme inca », voir Miguel Mazzeo, *El socialismo enraizado. José Carlos Mariátegui, vigencia de su concepto de « socialismo práctico »*, Lima, Fondo de Cultura Económica, 2013, p. 237.

46 José Carlos Mariátegui, *Ideología y Política*, Lima, Biblioteca Amauta, 1986, p. 60 (nous traduisons) : « No [faltan] [quienes] se dedicara[n] a escribir trabajos pseudo-históricos, para tratar de demostrar que no se puede hablar de estructura comunitarias entre los indios incaicos. Esta gente, desde luego, desmentida em forma probativa por la gran mayoría de análogos sectores burgueses, pretendía cerrar los ojos a la existencia de millares de comunidades en Perú, Bolivia, Chile, en las que siguen viviendo millones de indios, después del derrumbamiento del orden público, dentro del que estaban encuadradas, después de tres siglos de coloniaje, después de un siglo de expoliación feudal burguesa y eclesiástica. La tarea de pulverizar estas tesis absurdas, llenada en gran parte por la misma crítica burguesa, será tomada a su cargo por la naciente crítica marxista de este problema, de cuyos estudios históricos ya tenemos luminosos signos en la América Latina. »

47 Hildebrando Castro Pozo, *Nuestra comunidad indígena*, Lima, Editorial El Lucero, 1924.

48 José Carlos Mariátegui, 7 *Ensayos*, *op. cit.*, p. 63-34 (nous traduisons) : « Castro Pozo, no sólo nos descubre que la “comunidad” indígena, malgrado los ataques del formalismo liberal puesto al servicio de un régimen de feudalidad, es todavía un organismo viviente, sino que, a pesar del medio hostil dentro del cual vegeta sofocada y deformada, manifiesta espontáneamente evidentes posibilidades de evolución y desarrollo. »

49 *Ibid.*, p. 41 (nous traduisons) : « Congruentemente con mi posición ideológica, yo pienso que la hora de ensayar en el Perú el método liberal, la fórmula individualista, ha pasado ya. Dejando aparte las razones doctrinales, considero fundamentalmente este factor incontestable y concreto que da un carácter peculiar a nuestro problema agrario: la supervivencia de la comunidad y de elementos de socialismo práctico en la agricultura y la vida indígenas. »

50 *Ibid.*, p. 67 (nous traduisons) : « En las aldeas indígenas donde se agrupan familias entre las cuales se han extinguido los vínculos del patrimonio y del trabajo comunitario, subsisten aún, robustos y tenaces, hábitos de cooperación y solidaridad que son la expresión empírica de un espíritu

comunista. La “comunidad” corresponde a este espíritu. Es su órgano. Cuando la expropiación y el reparto parecen liquidar la “comunidad”, el socialismo indígena encuentra siempre el medio de rehacerla, mantenerla o subrogarla. El trabajo y la propiedad en común son reemplazados por la cooperación en el trabajo individual. »

51 *Ibid.* (nous traduisons) : « Estas diferencias se han venido elaborando no por evolución o degeneración natural de la antigua “comunidad”, sino al influjo de una legislación dirigida a la individualización de la propiedad y, sobre todo, por efecto de la expropiación de las tierras comunales en favor del latifundismo. Demuestran, por ende, la vitalidad del comunismo indígena que impulsa invariablemente a los aborígenes a variadas formas de cooperación y asociación. El indio, a pesar de las leyes de cien años de régimen republicano, no se ha hecho individualista. Y esto no proviene de que sea refractario al progreso como pretende el simplismo de sus interesados detractores. Depende, más bien, de que el individualismo, bajo un régimen feudal, no encuentra las condiciones necesarias para afirmarse y desarrollarse. El comunismo, en cambio, ha seguido siendo para el indio su única defensa. El individualismo no puede prosperar, y ni siquiera existe efectivamente, sino dentro de un régimen de libre concurrencia. Y el indio no se ha sentido nunca menos libre que cuando se ha sentido solo. »

52 José Carlos Mariátegui, *Ideología y Política*, *op. cit.*, p. 196 (nous traduisons) : « Con todo, es el Perú uno de los países de la América Latina donde la cooperación encuentra elementos más espontáneos y peculiares de arraigo. Las comunidades indígenas reúnen la mayor cantidad posible de aptitudes morales y materiales para transformarse en cooperativas de producción y de consumo. Castro Pozo, ha estudiado con acierto, esta capacidad de las “comunidades”, en las cuales reside, indudablemente, contra el interesado escepticismo de algunos, un elemento activo y vital de realizaciones socialistas. »

53 *Ibid.*, p. 79 (nous traduisons) : « Este problema presenta un aspecto social innegable, en cuanto la gran mayoría de la clase productora está integrada por indios o negros; por otro lado, este carácter está muy desvirtuado, por lo que se refiere a la raza negra. Esta ha perdido contacto con su civilización tradicional y su idioma propios, adoptando íntegramente la civilización y el idioma del explotador; esta raza tampoco tiene arraigo histórico profundo en la tierra en que vive, por haber sido importada de África. Por lo que se refiere a la raza india, el carácter social conserva en mayor medida su fisonomía, por la tradición ligada a la tierra, la sobrevivencia de parte

importante de la estructura y de su civilización, la conservación del idioma y muchas costumbres y tradiciones, aunque no de la religión. »

54 Gérard Bensussan définit le volontarisme, à la suite d'Engels et de Lénine, comme « l'envers négatif de l'opportunisme » et le fruit d'une surestimation du facteur subjectif alliée à une sous-estimation du facteur objectif, ou selon les mots de Lénine « le désir pris pour une réalité objective » : Gérard Bensussan, « Volontarisme », dans Gérard Bensussan et Georges Labica (dir.) *Dictionnaire critique du marxisme*, 3e éd., Paris, Presses universitaires de France, 1998, p. 1210 (nous traduisons).

55 José Carlos Mariátegui, *Peruanicemos al Perú*, *op. cit.*, p. 151 (nous traduisons) : « El "ayllu", célula del Estado incaico, sobreviviente hasta ahora, a pesar de los ataques de la feudalidad y del gamonalismo, acusa aún vitalidad bastante para convertirse, gradualmente, en la célula de un Estado socialista moderno. »

56 José Aricó, « Introducción », dans *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*, Mexico, Ediciones Pasado y Presente, 1978, p. 21.

57 José Carlos Mariátegui, 7 *Ensayos*, *op. cit.*, p. 60 (nous traduisons) : « En un pueblo de tradición comunista, disolver la "comunidad" no servía a crear la pequeña propiedad. No se transforma artificialmente a una sociedad. Menos aún a una sociedad campesina, profundamente adherida a su tradición y a sus instituciones jurídicas. »

58 *Id.*, *Ideología y Política*, *op. cit.*, p. 277.

59 *Ibid.*, p. 42-43 (nous traduisons) : « Las "comunidades" que han demostrado bajo la opresión mas dura condiciones de resistencia y persistencia realmente asombrosas, representan en el Perú un factor natural de socialización de la tierra. El indio tiene arraigados habitos de cooperación. Aún cuando de la propiedad comunitaria se pasa a la apropiación individual y no sólo en la Sierra sino también en la Costa, donde un mayor mestizaje actúa contra las costumbres indígenas, la cooperación se mantiene; las labores pesadas se hacen en común. La "comunidad" puede transformarse en cooperativa, con mínimo esfuerzo. La adjudicación a las "comunidades" de las tierras de los latifundios, es en la Sierra la solución que reclama el problema agrario. »

60 *Ibid.*, p. 277 (nous traduisons) : « La solución liberal [del problema agrario], habría sido, conforme a la ideología individualista, para crear la pequeña propiedad individual. [...] Pero la hora de ensayar este método ha pasado ya. Hay que contar com un factor concreto que le da al problema

agrario peruano un carácter peculiar: la supervivencia de la comunidad y de elementos de socialismo práctico en la agricultura y la vida indígena. Para el socialismo peruano este factor tiene que ser fundamental. »

61 José Carlos Mariátegui, 7 *Ensayos*, *op. cit.*, p. 6.

62 Sur ce point, nous retrouvons l'analyse d'Aníbal Quijano. Voir Aníbal Quijano, « Prólogo. José Carlos Mariátegui: Reencuentro y debate », dans José Carlos Mariátegui, 7 *Ensayos*,, *op. cit.*, p. 84.

63 En particulier l'œuvre romanesque de 1924 : Augusto Aguirre Morales, *El pueblo del Sol*, Lima, Garcilaso, 1924.

64 Homme de lettres, universitaire et homme politique péruvien dont les écrits positivistes sur l'éducation et les réformes sont discutés par Mariátegui, en particulier deux essais datés de 1905 (« Las profesiones liberales en Perú » et « El factor económico en la educación nacional ») et rassemblés dans un ouvrage de 1922 identifié par Aníbal Quijano dans l'appareil de notes de l'édition de 2007 des 7 *Ensayos*, chez Ayacucho : Manuel Vicente Villarán, *Estudios sobre la educación nacional*, Lima, s/e, 1922.

65 Francisco Ponce de León, *Sistemas de arrendamiento de terrenos del cultivo en el departamento del Cuzco y el problema de la tierra*, Cuzco, s/e, 1927.

66 Auteur argentin introducteur du romantisme dans les lettres nationales, il est également auteur de textes politiques inspirés du saint-simonisme et du nationalisme mazzinien.

RÉSUMÉS

Français

Dans les *Sept essais d'interprétation de la réalité péruvienne*, José Carlos Mariátegui propose une approche profondément novatrice de la question nationale à partir de son ancrage péruvien. Tout en adoptant un vocabulaire vitaliste, il développe une analyse matérialiste qui prend à contre-pied l'historiographie dominante de son temps pour en montrer les contradictions. La constitution d'une nation péruvienne doit se poser, selon lui, à partir d'une revendication d'un passé indigène marqué par des habitudes collectivistes encore présentes sous la forme d'« éléments de socialisme pratique ». Mariátegui lie donc une référence à un passé lointain et la revendication d'une démarche marxiste pour poser la nation comme possibilité d'émancipation collective et de nationalité non essentialiste.

Español
En su *Siete Ensayos de interpretación de la realidad peruana*, José Carlos Mariátegui propone una lectura profundamente original de la cuestión nacional a partir de sus raíces peruanas. A través de un vocabulario vitalista, el autor desarrolla un análisis materialista que contradice la historiografía dominante de su tiempo y revela sus contradicciones. La constitución de una nación peruana tiene que surgir de la reivindicación de un pasado indígena marcado por hábitos colectivistas todavía presentes bajo la forma de «elementos de socialismo práctico». Así, Mariátegui vincula una referencia a un pasado lejano y la adopción de un método marxista para concebir la Nación como posibilidad de emancipación colectiva y de nacionalidad no esencialista.

English
In his *Seven Interpretative Essays of Peruvian Reality*, José Carlos Mariátegui develops a deeply original approach to the national question based on his Peruvian roots. In spite of his use of a vitalist vocabulary, he engages in a materialist analysis that contradicts the dominant historiography of his time, showing its inherent contradictions. According to him, the building of a Peruvian Nation must stem from a defence of an indigenous past characterized by collectivist social habits that are still present under the guise of "elements of practical socialism". Thus, Mariátegui links a reference to a remote past and the affirmation of a Marxist method to conceive of the Nation as a possibility towards collective emancipation and a non-essentialist nationality.

INDEX

Mots-clés
Mariátegui (José Carlos), Pérou, nation, marxisme, mémoire

Keywords
Mariátegui (José Carlos), Peru, nation, Marxism, memory

Palabras claves
Mariátegui (José Carlos), Perú, nación, marxismo, memoria

AUTEUR

Jean-Ganesh Leblanc
Université Lumière Lyon 2, LCE (Lettres et civilisations étrangères), F-69007 Lyon, France, jean.leblanc@univ-lyon2.fr
IDREF : https://www.idref.fr/254159079

ORCID : http://orcid.org/0009-0008-1468-2096

Mémoires et archives, quête et (re)construction

Memories and Archives, Search and (Re)Construction
Memorias y archivos, búsqueda y (re)construcción

Marie Schaeverbeke

DOI : 10.35562/textures.943

Droits d'auteur
CC BY 4.0

PLAN

Introduction
La production de documents en contexte dictatorial : conserver et détruire
Le contexte postdictatorial ou les archives en jeu
Les archives, des objets internationaux
Conclusion

TEXTE

Introduction

1 Comme le rappelle Jacques Derrida dans *Mal d'archive*, l'archive a un lien avec le pouvoir et l'autorité. Le terme, grec *arkheîon*, désigne la demeure des magistrats supérieurs qui commandent et qui ont un pouvoir interprétatif[1]. S'intéresser à l'étymologie du terme permet de comprendre deux versants constitutifs de l'archive, liée à un lieu de conservation mais également à un pouvoir de création et d'interprétation, c'est à la fois tant un lieu qu'un instrument de pouvoir.

2 Le Conseil international des archives définit les archives comme suit :

> Les archives sont le produit documentaire de l'activité humaine et elles sont conservées en raison de leur valeur sur le long terme.

> Elles constituent le reflet en temps réel de l'activité des individus et des organisations, et fournissent donc une vision directe sur les événements passés. Elles se présentent sous toute une gamme de formats – écrit, photographique, audiovisuel –, sous forme numérique ou analogique. Les archives sont produites par les organisations publiques ou privées et par les personnes à travers le monde [2].

3 Plusieurs moments participent de la « mise en archive » et aboutissent aux archives comme lieu de consultation et de communication : la collecte, le classement (c'est-à-dire la sélection et l'ordonnancement), la conservation et la communication, qui peut par la suite aboutir à une publication. Le classement tout comme la mise en archive correspond alors à une volonté, d'autant plus intéressante si les documents sont extraits de leur lieu de production et conservés dans un autre espace et que le classement conduit à sélectionner, c'est-à-dire conserver mais aussi éliminer. La création d'un fonds correspond alors à un contexte (production, collecte, classement, conservation et diffusion) et un geste non neutre. Les buts peuvent alors être multiples : suivi, fins juridiques et historiques et se pose la question de la destinée de l'archive et son rapport à un potentiel public.

4 La Déclaration universelle sur les archives, initiée par le Conseil international des archives et adoptée par l'Unesco en 2011, indique par ailleurs que :

> Les archives constituent un patrimoine unique et irremplaçable transmis de génération en génération. Les documents sont gérés dès leur création pour en préserver la valeur et le sens. Sources d'informations fiables pour une gouvernance responsable et transparente, les archives jouent un rôle essentiel dans le développement des sociétés en contribuant à la constitution et à la sauvegarde de la mémoire individuelle et collective. L'accès le plus large aux archives doit être maintenu et encouragé pour l'accroissement des connaissances, le maintien et l'avancement de la démocratie et des droits de la personne, la qualité de vie des citoyens [3].

5 Les contextes dictatoriaux et postdictatoriaux du Cône sud, compris comme l'ensemble composé de l'Argentine, le Chili, et l'Uruguay, sont particulièrement intéressants quant à la question des archives, car ils mettent en évidence différentes logiques et différents acteurs, ce qui permet d'en questionner la valeur et les enjeux. Ce contexte particulier conduit également à réfléchir au lien entre archives et mémoire. Les trois pays connaissent, dans les années 1970, des dictatures qui donnent à la répression un caractère régional par le biais d'opérations communes comme l'opération Condor. Les dictatures sont alors des moments de tension pour la question des archives, entre création et destruction, et une partie de la société civile s'organise afin de reconstituer les faits. Le retour à la démocratie est marqué, de façon non uniforme sur les trois espaces, par une quête de vérité et de justice, afin de faire mémoire, ce qui a également une influence sur la question des archives puisqu'il est question de construire ou reconstruire les archives qui peuvent faire défaut [4]. Cet article propose de réfléchir au changement de contextes ainsi qu'aux différents acteurs producteurs d'archives [5] tout comme à la question de l'accès à l'information.

La production de documents en contexte dictatorial : conserver et détruire

6 Les dictatures du Cône sud se caractérisent par un système répressif d'ampleur mais également par une pratique du secret et de la clandestinité. Les différents services secrets acquièrent en effet une importance particulière et se développent des activités clandestines de détentions, tortures, appropriations d'enfants et de biens et disparitions dans des espaces souvent récupérés qui deviennent des centres clandestins de détention. Cette clandestinité questionne la pratique documentaire en cela qu'il y a un double mouvement entre secret (qui se poursuit avec le retour à la démocratie par le biais d'un « pacte du silence [6] ») – et donc absence de document – et pratique bureaucratique du registre écrit. La pratique du silence trouve, dans une certaine mesure, un écho dans le silence des archives opéré par la destruction de nombreux documents qui pourraient servir

de preuve [7]. Ce silence de l'archive en empêche la création ou du moins la conservation et correspond à une logique d'invisibilisation.

7 Du côté de la répression, la gestion des archives fonctionne comme une pratique de contrôle, tant de la population que du système répressif en lui-même [8]. Les fonds d'archives montrent alors leur rapport au pouvoir puisqu'il s'agit d'une preuve de pouvoir mais également d'un instrument au service du pouvoir. Si la logique inhérente aux archives est de conserver et de garder en mémoire, la logique répressive est autre puisque la destruction des archives conduit à ne pas garder en mémoire ou à minima ne pas laisser de trace du système répressif. Néanmoins, la découverte et l'étude de certains documents permettent de saisir le fonctionnement de l'appareil répressif tout comme la logique archivistique employée par l'institution. Parmi ces archives, les « archives de la terreur » retrouvées au Paraguay en 1992 [9] représentent un cas majeur. Composées de milliers de documents, elles attestent de l'existence d'un plan régional conjoint ainsi que des informations recensées par le système répressif et deviennent un instrument au service de la justice puisque le juge Baltasar Garzón les utilise pour constituer son dossier d'accusation contre Augusto Pinochet [10]. S'il s'agit d'archives paraguayennes, elles ont également une portée internationale puisqu'y sont consignés des actes de la réunion internationale de 1975 à propos de l'opération Condor qui s'est déroulée au Chili [11].

8 D'autres archives ont été retrouvées, comme les archives de la Dirección de Inteligencia de la Province de Buenos Aires, c'est-à-dire des archives des services secrets, qui donnent un exemple d'« archive de la répression [12] ». La multiplication de cas d'archives retrouvées conduit alors à penser à une pratique partielle de la destruction. C'est notamment la thèse avancée par Mario Ranalletti pour qui « "les archives de la dictature" ont été mises au secret plutôt que détruites [13] », ce qui implique un escamotage archivistique de la part « des bourreaux et de leurs proches [14] ». L'idée soutenue est que l'ordre de destruction des archives donné par le commandement militaire n'a été qu'en partie respecté et que des documents existent encore. L'apparition de ces archives questionne alors la pratique de l'archivage en temps de dictature mais également la valeur que ceux qui les conservent leur attribuent.

9 Ces exemples montrent un échantillon du travail bureaucratique de la répression où sont consignées les informations qui permettent de mener à bien la politique répressive, tout comme des éléments attestant des liens entre les différents services secrets. Un autre fonds d'archives se constitue en temps de dictature, avec un statut particulier, entre répression et dénonciation. Les photographies prises à l'Escuela de Mecánicas de la Armada (ESMA) ont cette particularité de constituer un double fonds. L'ESMA, centre clandestin de détention et de torture, a été un lieu aux fonctions multiples. École et centre de détention, différentes activités s'y sont déroulées, dont des activités de falsification de documents. Dans « Fotografía, desaparición y memoria: fotos tomadas en la ESMA durante su funcionamiento como centro clandestino de detención »[15], Claudia Feld étudie précisément ce fonds et cette pratique de la photographie comme un moyen de contrôler ce qui se passe dans l'enceinte de l'ESMA. L'activité clandestine qui se sert du travail forcé est alors documentée. Víctor Basterra, militant d'un groupe lié aux Montoneros et séquestré en 1979, a eu cette tâche de photographe à l'ESMA. Lors de sa détention, il a eu à falsifier différents documents et à prendre des photos, tant d'autres détenus-disparus que d'acteurs de la répression. Il conserve alors une partie des négatifs et par cette conservation illégale, il conserve un second fonds dont le but se distingue du but premier. Témoignant en 1984 auprès de la Commission nationale sur les disparitions de personnes, alors que débute la transition démocratique, et se rapprochant du Centre d'études légales et sociales (CELS) où il apporte ces photos, il devient un acteur de la dénonciation des crimes commis pendant la dictature argentine. La création par Víctor Basterra de ce second fonds d'archives, les archives escamotées, apparaît alors comme une façon de penser l'après et les documents acquièrent une valeur historique et juridique. Les photographies correspondent donc à un ensemble documentaire qui donne lieu à un fonds d'archives policier, pour lequel les documents sont initialement produits, et un ensemble secondaire qui *a posteriori* sert au droit de savoir[16], indissociable de la mémoire. L'ensemble documentaire donne lieu, au retour à la démocratie, à une diffusion dans diverses publications : *Testimonio sobre el Centro Clandestino de Detención de la Escuela de Mecánica de la Armada Argentina* (ESMA) publié par le CELS, la revue *La voz* de la Jeunesse péroniste et le journal du procès des juntes militaires[17]. Le

fond acquiert une nouvelle valeur mémorielle et esthétique avec la publication de Marcelo Brodsky, *Memorias en construcción* (2005), qui reprend une sélection des photos de Basterra.

10 La production d'archives en contexte dictatorial n'est cependant pas du simple ressort étatique et le travail de différentes organisations des droits de l'homme est notable. La Vicaría de la Solidaridad au Chili a à ce titre un statut particulier puisqu'au-delà de l'assistance, l'organisation constitue une archive reconnue postérieurement par l'Unesco [18]. Les différents organismes des droits de l'homme deviennent par ailleurs des sources non négligeables pour les différentes commissions nées à la suite du retour à la démocratie [19].

Le contexte postdictatorial ou les archives en jeu

11 Le contexte postdictatorial et la question de la mémoire font apparaître différents enjeux quant à la question des archives : des enjeux de collecte de documents, des enjeux juridiques, des enjeux de production, de consultation, d'exposition et d'ouverture d'archives. Se pose alors une question essentielle : pour qui, par qui et pourquoi les archives sont-elles produites et ouvertes ? Les enjeux énoncés posent différentes questions et engendrent différentes difficultés.

12 La recherche de la vérité donne lieu en Argentine à la création de la Commission nationale sur les disparitions de personnes (CONADEP) qui a pour but de collecter des informations quant aux différents crimes commis et aux lieux de leur éxécution, afin de produire un rapport, rendu par la suite au président Raúl Alfonsín. Ce rapport, appelé *Nunca más*, n'a pas de valeur juridique en tant que telle, mais constitue cependant une preuve lors des procès des trois juntes militaires de 1985 autant qu'un document phare de ce mouvement de reconstruction des archives. Le *Nunca más* représente alors différents enjeux : collecte d'information – dans la mesure où les archives n'ont pas été retrouvées à ce moment –, production – puisqu'il est le résultat d'une recherche notamment de témoignages –, justice et diffusion – puisque la vocation de diffusion [20] est essentielle afin de produire une certaine

performativité. Les différentes commissions, qui ne peuvent s'appuyer sur d'autres documents, prennent donc comme source :

> la documentación acumulada en los organismos de Derechos Humanos basada en las denuncias de personas afectadas, en testimonios personales y en registros de prensa, así como los propios testimonios orales de víctimas y testigos en las audiencias de comisiones y juzgados [21].

Ces sources multiples servent à la création des différents rapports composés de différentes archives.

13 L'enjeu de la diffusion et de l'exposition des archives se pose particulièrement compte tenu du statut de certains documents, tout comme celui de certains lieux puisque plusieurs espaces sont des lieux d'archives ce qui conduit à des statuts et modes de consultations particuliers. Se référant au cas argentin, Mariana Nazar et Andrés Pas Linares établissent une classification composée de : fonds documentaires produits sous le giron étatique ou para étatique et fonds documentaires produits sous le giron de la société civile comme les organisations de résistance, les entreprises, les organismes crées pendant ou après la transition comme l'association HIJOS (Hijos e Hijas por la Justicia contra el Olvido y el Silencio). Ces différents fonds, notamment pour des raisons de contexte de production, ont des conditions de consultations variables : si certains, comme le rapport de la CONADEP, ont pour vocation d'être largement diffusés, d'autre sont ouverts au public mais de façon restreinte, car ils renferment des informations sensibles. Pour les organismes des droits de l'homme, les archives constituent des « archives des droits de l'homme » ou « archives de la répression », et la volonté est de conserver les documents mais également de les rendre disponibles à un large public. Si on reprend la catégorie initiale de pouvoir, la création de ces archives par les organisations des droits de l'homme retravaille les cadres du pouvoir et les réinvestissent, non pas du côté de l'État mais de celui de la société civile. On aurait alors deux modalités et deux positions par rapport à l'archive : d'un côté le pouvoir, représenté par l'institution, de l'autre le savoir du côté de la société civile, ou, une réappropriation du pouvoir avec de nouvelles valeurs, en opposition avec la période précédente.

14 Une autre institution majeure est également décrite dans la classification de Mariana Nazar et Andrés Pak Linares : les Archives nationales de la mémoire. L'État argentin s'en dote en 2003 et ces Archives nationales de la mémoire sont alors un organisme déconcentré dont les activités sont d'obtenir, analyser, classifier, dupliquer, numériser et archiver les informations et témoignages relatifs à la violation des droits de l'homme et des libertés fondamentales où la responsabilité de l'État argentin est mise en cause [22]. Cependant, la création d'archives, en prenant en compte l'existence d'archives non consultables ou consultables sous conditions, peut aussi participer à la création d'une mémoire partielle. L'invisibilisation d'une partie des archives s'explique par différentes raisons dont l'aspect récent des faits dont il est question. Il est par exemple question de présomption d'innocence ou respect de la vie privée, éléments qui impliquent que tous les documents ne sont pas ouverts à la communication ni à la diffusion. Par ailleurs, la relation entre archives et mémoire est ici explicite, ce qui peut questionner l'intention (ce qui est conservé et par qui) et les possibilités (ce qui est consultable et pourquoi).

> Dentro de ese concepto de *lugar de la memoria*, se incluyen también algunas instituciones como los archivos, las bibliotecas, los museos, los centros de documentación y/o centros de memoria. Así, se debe llamar la atención a las gestiones de la memoria en la construcción de la identidad moderna [23].

15 Ainsi, à l'image par exemple du musée de la mémoire au Chili, les musées conservent également des archives qui se présentent comme des archives des droits de l'homme [24].

16 Un des enjeux est l'existence d'une politique d'archives à l'échelle nationale, voire régionale, compte tenu de ce contexte historique qui dépasse les cadres nationaux. La question des archives reste cependant une préoccupation, tant dans les demandes de la société civile qu'au niveau institutionnel. En Uruguay, la question de l'accessibilité des archives liées à la période dictatoriale a une actualité puisqu'une loi concernant leur communication est à l'état de projet en 2022 [25]. Le gouvernement uruguayen a en effet annoncé en septembre travailler sur un projet de loi pour que les archives de la mémoire qui concernent la dictature puissent être consultées par la

société civile alors que jusqu'à présent seuls historiens, journalistes, justice et institutions officielles pouvaient y accéder [26]. Il s'agirait ici d'archives dématérialisées et donc accessibles au plus grand nombre, afin d'éviter les procédures, limites et possibilités de refus d'accès. L'État tente donc de prendre en charge une politique archivistique en assumant un rôle et une responsabilité dans un certain accès à l'information, la preuve et la mémoire.

17 Le contexte latino-américain donne par ailleurs une importance particulière aux archives non écrites, au témoignage et à la voix. Compte tenu du manque de certains documents ou de leur occultation, se pose en effet la question de ce qui fait archive et en découle la création d'archives orales. Comme le précise Olga Ruiz, l'importance du témoignage n'est cependant pas une façon de se substituer à la carence, ainsi elle précise : « No se trata, entonces, de reivindicar el testimonio ante la ausencia de otras fuentes, sino de acceder a la experiencia histórica de los sujetos desde una perspectiva diferente [27]. » En Argentine, el Archivo Oral est une collection qui fait partie des Archives nationale de la mémoire et qui a pour but, par le biais d'interviews, de :

> escuchar, reconstruir, alojar preservar y visibilizar las memorias sobre el terrorismo de Estado y sus estragos, de las diversas formas de violencias institucionales ; pero también de las prácticas de resistencia, las experiencias políticas, las luchas en defensa de los derechos humanos, las prácticas instituyentes e instituidas en torno a Memoria, Verdad y Justicia [28].

18 De la même façon, Memoria Abierta, une alliance d'organisations des droits de l'homme argentine, dispose d'un fonds de plusieurs centaines de témoignages oraux, de même que dans les autres espaces géographiques se sont développées des initiatives d'archives orales. La question de la voix est alors essentielle et se présente comme une partie non négligeable du travail d'archive et d'archivage, l'expérience mise en récit se substituant ou complétant l'information écrite disponible. Il découle également de ces exemples qu'archives et mémoire sont ici liées puisque le travail de mémoire apparaît comme un moteur de la création d'archives, en témoignent également certains lieux et institutions à l'initiative d'archives orales comme el Parque por la Paz à la Villa Grimaldi au Chili, ancien centre clandestin

de détention réhabilité en lieu de mémoire [29]. Ainsi, si les archives permettent de faire mémoire, la mémoire est aussi créatrice d'archives. La vision de l'archive comme un lieu de mémoire est ici d'autant plus porteuse de sens. S'intéressant au cas français et à l'évolution générale du travail de l'historien quant aux archives, Philippe Artières écrit :

> L'un des changements notoires de ces dernières années tient sans doute à la nature des documents mobilisés comme sources ; l'importance donnée depuis les années 1990 en histoire contemporaine aux archives privées en est la principale caractéristique ; ainsi, de l'histoire des pratiques savantes à l'histoire sociale, le recours à des archives non pas produites par des services de l'État, mais par des individus, des entreprises, ou bien encore des organisations et associations, a été considérable [30].

19 Ce changement de pratique est, dans le cas latino-américain, particulièrement porteur de sens et se vérifie largement. Les archives personnelles et non institutionnelles, que ce soit la mise en récit par le témoignage, le document personnel ou la photographie, deviennent alors une source à part entière, ce qui place l'historien dans une position de « lecteur-enquêteur [31] ».

Les archives, des objets internationaux

20 Les difficultés liées aux archives sont multiples, allant du contexte national au contexte international. En effet, les dictatures civico-militaires latino-américaines sont doublées d'un versant international, que ce soit de façon sporadique ou générale. De façon sporadique, car quelques cas font intervenir des puissances extérieures ; c'est le cas des archives sur Colonia Dignidad au Chili déclassifiées par l'État allemand dont la responsabilité était mise en cause. De façon générale, différents plans communs de répression et de mise en place des dictatures ont existé, avec notamment le poids des États-Unis [32]. La question des archives dépasse alors le cadre national et le passé puisqu'elle a une actualité qui est également une actualité étrangère et diplomatique, liée à la question de la déclassification. La connaissance historique des événements dépend

également en partie de la déclassification de documents en cela qu'ils représentent une source non négligeable pour cerner les relations entre différents pays. L'histoire largement régionale des dictatures latino-américaines rend le document étranger primordial et interroge tant la volonté de les garder secrets, que la volonté de les déclassifier. Cette idée se cristallise notamment au Chili autour du cas Letellier. De plus, comme l'indique Cristián Gómez Moya :

> Parece necesario subrayar que la desclasificación es algo más que acceso y visibilidad con alcances globales, es también una forma compartida y solidaria de comprender el daño que ha generado el ocultamiento de información. Esto significa pensar no sólo en lo que generó su secreto en un período determinado, sino también lo que significa su develamiento para el porvenir de las comunidades afectadas. De ahí que podamos preguntarnos, ¿qué clase de política arrastra entonces la desclasificación del secreto dentro de una comunidad [33]?

21 La gestion des archives, en contexte dictatorial et post-dictatorial, correspond donc à une politique mais également à une posture éthique.

22 La temporalité relative aux documents se trouvant dans d'autres États que les États latino-américains est par ailleurs intéressante puisqu'on peut observer des moments propices à l'ouverture de documents : changements politiques, administrations favorables, affaires juridiques, dates anniversaires, etc. Dans cette perspective, l'approche du 50e anniversaire du coup d'État au Chili accompagné d'une politique étasunienne *a priori* favorable à l'ouverture de documents classifiés pourrait se présenter comme une opportunité. C'est notamment une idée avancée par Peter Kornbluh dans une interview accordée à *La Tercera*. Ainsi explique-t-il :

> Espero que la administración de Boric haga esto [una petición formal por documentos]. Obviamente es una oportunidad. Yo creo que la administración Biden puede responder de una manera positiva. Es realmente importante. Es una pregunta para el gobierno chileno y el norteamericano: Si no es ahora, después de 50 años, ¿cuándo? Estos documentos están ahí en archivos secretos. ¿Para qué? Para usarlos, para comprender la historia. Y eso es todo. No es para cambiar otro gobierno, no es para avergonzar a Estados Unidos, no es para hacer

> sabotaje a los militares chilenos. Es para comprender la historia, para que podamos tener un futuro mejor. Es solamente esto [34].

23 S'il y a un temps des archives qui semble correspondre à une règle d'ouverture, il y a également un temps politique qui transcende cette dernière.

24 Enfin, au-delà d'aspects bilatéraux, les archives entrent dans une logique internationale par l'importance patrimoniale qui leur est accordée. Le programme Mémoire du monde fondé par l'Unesco en 1992 s'appuie ainsi sur trois principes :

> Faciliter la conservation du patrimoine documentaire mondial, en particulier dans les zones touchées par des conflits et/ou des catastrophes naturelles ; Aider à assurer un accès universel au patrimoine documentaire ; Mieux faire prendre conscience, partout dans le monde, de l'existence et de l'intérêt du patrimoine documentaire [35].

25 Certains fonds relatifs à la période et l'aire géographique d'étude sont ainsi concernés comme les archives chiliennes des droits de l'homme et les archives paraguayennes [36]. Cette reconnaissance internationale et l'inscription par l'Unesco soulignent l'importance des différents fonds et l'importance de leur conservation. À ce titre, les archives nationales dépassent ce cadre et sont reconnues comme faisant partie d'un patrimoine commun.

Conclusion

26 La construction et la reconstruction des archives apparaissent comme des indispensables dans la quête de la mémoire puisqu'elles participent à la documentation du passé traumatique. Les difficultés restent cependant multiples et ce à toutes les étapes de la vie des archives, de la collecte à la création de fonds et la consultation. Ces archives, multiples et constituées par une diversité d'acteurs, ont par ailleurs des buts divers, que ce soit dans leur constitution ou leur utilisation : connaissance historique, outils juridiques, intérêt personnel, réparation.

27 Compte tenu du contexte, la question des archives est par ailleurs indissociable de la question de la mémoire puisqu'elles permettent de rendre possible le droit de savoir, mais se pose la question de la réelle possibilité d'accès puisque les archives sont soumises à plusieurs principes parfois contradictoires : respect de la vie privée, droit de savoir, présomption d'innocence, secret d'État, etc.

BIBLIOGRAPHIE

Sources primaires

Archives

MUSEO DE LA MEMORIA, *Archivos de la memoria en Chile, investigación del museo de la memoria y los derechos humanos en las regiones de Chile 2011-2019*, Santiago, octobre 2020.

Presse

« Los "Archivos del terror", la clave para destapar la Operación Cóndor en Paraguay », *El Espectador*, 5 février 2019.

« Uruguay planea publicar los archivos de la memoria », *Página 12*, 22 septembre 2022.

FUENTES Fernando, « Entrevista a Peter Kornbluh: "El 50 aniversario del golpe en Chile es la oportunidad final para que salgan todos los secretos que quedan" », *La Tercera*, 27 janvier 2023, disponible sur : https://www.latercera.com/la-tercera-sabado/noticia/entrevista-a-peter-kornbluh-el-50-aniversario-del-golpe-en-chile-es-la-oportunidad-final-para-que-salgan-todos-los-secretos-que-quedan/ECWLPE5V3BGBBHSZUP3WEV2OYY/ [consulté le 8 mars 2024].

Sites web

Déclaration universelle sur les archives, Conseil International des Archives, Unesco, 2011, https://www.ica.org/fr/resource/declaration-universelle-sur-les-archives-dua/ [consulté le 8 mars 2024].

Site officiel du gouvernement argentin, « Archivo Oral, colección Archivo Oral del Archivo Nacional de la Memoria », https://www.argentina.gob.ar/anm/oral [consulté le 17 novembre 2023].

Site officiel du Parque por la Paz Villa Grimaldi, « Archivo oral », https://villagrimaldi.cl/archivo-oral/ [consulté le 15 novembre 2023].

Ministerio Público Fiscal, República Argentina, « La Operación Cóndor – Proceso », https://www.mpf.gob.ar/plan-condor/la-operacion-condor-proceso/ [consulté le 15 novembre 2023].

Site officiel de l'Unesco, « Mémoire du monde », https://www.unesco.org/fr/memory-world [consulté le 16 novembre 2023].

Site du Conseil International des Archives, « Que sont les archives ? », https://www.ica.org/fr/que-sont-les-archives [consulté le 20 novembre 2023].

Références

ARTIÈRES Philippe, « L'historien face aux archives », *Pouvoirs*, nº 153, *Les archives*, 2015, p. 85-93, DOI : https://doi.org/10.3917/pouv.153.0085.

BERNASCONI R. Oriana, « Tecnologías de registro del terrorismo de estado: sobre inscripción, enunciabilidad y persistencia », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, Colloques, 5 octobre 2018, DOI : https://doi.org/10.4000/nuevomundo.73705.

BLANCO Lourdes, MARQUES DA FONSECA Vitor Manoel, MORESCO Sandra (dir.), *Patrimonio Documental de América Latina y el Caribe. El Registro Regional del programa Memoria del Mundo de la Unesco 2000-2018*, MoWLAC, 2020, ARK : https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000380829.

CHABIN Marie-Anne, « Archive(s) et archivage(s) », *Signata*, nº 12, 2021, DOI : https://doi.org/10.4000/signata.2992.

DERRIDA Jacques, *Mal d'archive : une impression freudienne*, Paris, Galilée, 1995.

FELD Claudia, « Fotografía, desaparición y memoria: fotos tomadas en la ESMA durante su funcionamiento como centro clandestino de detención », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, Images, mémoires et sons, 10 juin 2014, DOI : https://doi.org/10.4000/nuevomundo.66939.

GÓMEZ MOYA Cristián, « Desclasificación de archivos secretos: política y policía en el devenir de los derechos humanos », *Heterotopías*, vol 1, nº 2, 2018, disponible sur : https://revistas.unc.edu.ar/index.php/heterotopias/article/view/22642 [consulté le 8 mars 2023].

JELIN Elizabeth, « Archivos y archiverxs de la represión: tareas y desafíos en el presente », *Hilo_s documentales*, vol. 3, nº 6, *Los Archivos de la Represión en Chile: ausencias, hallazgos y paraderos posibles*, 2021, disponible sur : https://revistas.unlp.edu.ar/HilosDocumentales/article/view/e041 [consulté le 8 mars 2024].

KAHAN Emmanuel Nicolás, « ¿Qué represión, qué memoria ? El "archivo de la represión" de la DIPBA: problemas y perspectivas », *Question*, vol. 1, nº 16, 2007, disponible sur : https://perio.unlp.edu.ar/ojs/index.php/question/article/view/459 [consulté le 8 mars 2024].

LARRALDE ARMAS Florencia, « Las fotos sacadas de la ESMA por Víctor Basterra en el Museo de Arte y Memoria de La Plata: el lugar de la imagen en los trabajos de la

memoria de la última dictadura militar argentina. Un estudio de caso », *Cuaderno. Cuadernos del Centro de Estudios en Diseño y Comunicación*, nº 54, 2015, p. 79-102, DOI : https://doi.org/10.18682/cdc.vi54.1313.

MURGUIA Eduardo Ismael, « Archivo, memoria e historia: cruzamientos y abordajes », *Íconos*, nº 41, 2011, p. 17-37, DOI : https://doi.org/10.17141/iconos.41.2011.387.

NAZAR Mariana et PAK LINARES Andrés, « El acceso a documentación relacionada con violaciones a los derechos humanos del último régimen militar en Argentina », dans *Archivos y derechos humanos, Los casos de Argentina, Brasil y Uruguay*, Montevideo, Archivo General de la Universidad de la República, 2009.

NÉGRI Vincent, « Les archives et le droit à la vérité dans le droit international humanitaire », dans CORNU Marie et FROMAGEAU Jérôme (dir), *Archives des dictatures, enjeux juridiques, archivistique et institutionnels*, L'Harmattan, 2015.

RANALLETTI Mario, « Faire disparaître une deuxième fois les "disparus". Archives de la dictature et travail de l'historien en Argentine », *Écrire l'histoire*, nº 13-14, *Archives*, dir. CŒURÉ Sophie et MILLET Claude, 2014, DOI : https://doi.org/10.4000/elh.489.

RUIZ Olga, « Prólogo. El archivo oral de Villa Grimaldi: entre la memoria y la historia », dans *Archivo oral de Villa Grimaldi. Patrimonio ciudadano de testimonios y memorias*, Corporación Parque por la Paz Villa Grimaldi, 2020.

WSCHEBOR PELLEGRINO Isabel, « Los documentos de archivo sobre la última dictadura uruguaya: quién accede y cómo », dans *Archivos y derechos humanos, Los casos de Argentina, Brasil y Uruguay*, Montevideo, Archivo General de la Universidad de la República, 2009.

NOTES

1 Jacques Derrida, *Mal d'archive : une impression freudienne*, Galilée, 1995.

2 Site du Conseil international des archives, « Qu'est-ce qu'une archive ? », https://www.ica.org/fr/decouvrez-les-archives/quest-ce-quune-archive/, [consulté le 8 mars 2024].

3 *Déclaration universelle sur les archives*, Conseil International des Archives, Unesco, 2011.

4 Sur le lien entre archives et droit à la vérité, voir Vincent Négri, « Les archives et le droit à la vérité dans le droit international humanitaire », dans Marie Cornu et Jérôme Fromageau (dir), *Archives des dictatures, enjeux juridiques, archivistique et institutionnels*, L'Harmattan, 2015.

5 Pour une étude de la notion d'archive, voir Marie-Anne Chabin, « Archive(s) et archivage(s) », *Signata*, no 12, 2021.

6 Cette expression désigne un accord tacite d'escamotage des faits produits en temps de dictature, que ce soit par les militaires ou des membres de la société civile.

7 Décret 2726/83, Argentine.

8 C'est ce qu'indique Claudia Feld dans « Fotografía, desaparición y memoria: fotos tomadas en la ESMA durante su funcionamiento como centro clandestino de detención », *Nuevo mundo mundos nuevos*, Images, mémoires et sons, 10 juin 2014, s'appuyant sur un témoignage relatif aux photographies prises à l'ESMA.

9 Le fonds est intégré en 2009 par l'Unesco dans le programme « Mémoire du monde ».

10 « Los "Archivos del terror", la clave para destapar la Operación Condor en Paraguay », *El Espectador*, 5 février 2019.

11 Ministerio Público Fiscal, República Argentina, « La Operación Cóndor – Proceso ».

12 Voir Emmanuel Nicolás Kahan, « ¿Qué represión, qué memoria ? El "archivo de la represión" de la DIPBA: problemas y perspectivas », *Question*, vol. 1, nº 16, 2007 sur les enjeux de ces archives.

13 Mario Ranalletti, « Faire disparaître une deuxième fois les "disparus". Archives de la dictature et travail de l'historien en Argentine », *Écrire l'histoire*, no 13-14, *Archives*, dir. CŒURÉ Sophie et MILLET Claude, 2014, p. 138.

14 *Ibid.*

15 Claudia Feld, « Fotografía, desaparición y memoria », *op. cit.*

16 Le droit de savoir est notamment affirmé dans la Convention internationale pour la protection de toutes les personnes contre les disparitions forcées qui stipule « *affirmant* le droit de toute victime de savoir la vérité sur les circonstances d'une disparition forcée et de connaître le sort de la personne disparue, ainsi que le droit à la liberté de recueillir, de recevoir et de diffuser des informations à cette fin ».

17 Florencia Larralde Armas, « Las fotos sacadas de la ESMA por Víctor Basterra en el Museo de Arte y Memoria de La Plata: el lugar de la imagen en los trabajos de la memoria de la última dictadura militar argentina. Un

estudio de caso », *Cuaderno. Cuadernos del Centro de Estudios en Diseño y Comunicación*, nº 54, 2015, p. 79-102.

18 Les archives de plusieurs institutions chiliennes dont celles de la Vicaría de la Solidaridad ont été inscrites par l'Unesco dans le programme « Mémoire du monde ». Elles ont également été déclarées Monument national : https://www.patrimoniocultural.gob.cl/archivo-de-derechos-humanos-en-chile [consulté le 8 mars 2024].

19 Oriana Bernasconi R., « Tecnologías de registro del terrorismo de estado: sobre inscripción, enunciabilidad y persistencia », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, Colloques, 5 octobre 2018.

20 Cette diffusion est notamment commentée par Emilio Crenzel qui étudie les différentes versions du rapport ainsi que ses traductions.

21 Elizabeth Jelin, « Archivos y archiverxs de la represión: tareas y desafíos en el presente », *Hilo_s documentales*, vol. 3, nº 6, *Los Archivos de la Represión en Chile: ausencias, hallazgos y paraderos posibles*, 2021 : « la documentation accumulée dans les organismes des droits de l'homme basée sur plaintes des personnes affectées, les témoignages personnels et dossiers de presse, ainsi que des témoignages oraux des victimes et témoins dans les audiences des commissions et procès. » (nous traduisons).

22 Mariana Nazar et Andrés Pak Linares, « El acceso a documentación relacionada con violaciones a los derechos humanos del último régimen militar en Argentina », dans *Archivos y derechos humanos, Los casos de Argentina, Brasil y Uruguay*, Montevideo, Archivo General de la Universidad de la República, 2009.

23 Eduardo Ismael Murguia, « Archivo, memoria e historia: cruzamientos y abordajes », *Íconos*, nº 41, 2011, p. 23 : « Dans ce concept de *lieu de mémoire*, sont également inclus des institutions comme les archives, bibliothèques, musées, centres de documentation et/ou centres de mémoire. L'attention doit être ainsi attirée sur la gestion de la mémoire dans la construction de l'identité moderne. » (nous traduisons).

24 Museo de la Memoria, *Archivos de la memoria en Chile, investigación del museo de la memoria y los derechos humanos en las regiones de Chile 2011-2019*, Santiago, octobre 2020.

25 « Uruguay planea publicar los archivos de la memoria », *Página 12*, 22 septembre 2022.

26 Pour aller plus loin, voir Isabel Wschebor Pellegrino, « Los documentos de archivo sobre la última dictadura uruguaya: quién accede y cómo », dans *Archivos y derechos humanos, Los casos de Argentina, Brasil y Uruguay*, Montevideo, Archivo General de la Universidad de la República, 2009.

27 Olga Ruiz, « Prólogo. El archivo oral de Villa Grimaldi: entre la memoria y la historia », dans *Archivo oral de Villa Grimaldi. Patrimonio ciudadano de testimonios y memorias*, Corporación Parque por la Paz Villa Grimaldi, 2020, p. 28 : « Il ne s'agit donc pas de revendiquer le témoignage face à l'absence d'autres sources, mais d'accéder à l'expérience historique des sujets depuis une perspective différente. » (nous traduisons).

28 Site officiel du gouvernement argentin, « Archivo Oral, colección Archivo Oral del Archivo Nacional de la Memoria », https://www.argentina.gob.ar/anm/oral : « écouter, reconstruire, conserver, préserver, et rendre visibles les mémoires sur le terrorisme d'État et ses dégâts, des différentes formes de violences institutionnelles ; mais également des pratiques de résistance, expériences politiques, luttes pour la défense des droits de l'homme, pratiques instituantes et instituée autour de la Mémoire, la Vérité et la Justice » (nous traduisons).

29 Site officiel du Parque por la Paz Villa Grimaldi, « Archivo oral », https://villagrimaldi.cl/archivo-oral/.

30 Philippe Artières, « L'historien face aux archives », *Pouvoirs*, no 153, *Les archives*, 2015, p. 90.

31 *Ibid.*

32 Voir les travaux de Peter Kornbluh.

33 Cristián Gómez Moya, « Desclasificación de archivos secretos: política y policía en el devenir de los derechos humanos », *Heterotopías*, vol 1, nº 2, 2018 : « Il semble nécessaire de souligner que la déclassification est plus que accès et visibilité de portée mondiale, c'est également une manière partagée et solidaire de comprendre le mal qu'a engendré la dissimulation d'information. Cela implique de penser non seulement à ce qu'a généré le secret pendant une période donnée, mais également à ce que signifie la divulgation pour le futur des communautés affectées. Nous pouvons donc nous demander quel genre de politique la déclassification du secret implique dans une communauté. » (nous traduisons).

34 Fernando Fuentes, « Entrevista a Peter Kornbluh: El 50 aniversario del golpe en Chile es la oportunidad final para que salgan todos los secretos que

quedan », *La Tercera*, 27 janvier 2023 : « J'espère que l'administration de Boric va le faire [une demande formelle de documents]. C'est bien évidemment une opportunité. Je pense que l'administration Biden peut répondre de façon positive. C'est vraiment important. C'est une question pour le gouvernement chilien ainsi que le gouvernement étasunien : si ce n'est maintenant, après 50 ans, quand ? Ces documents sont là, dans des archives secrètes. Pourquoi ? Pour les utiliser, comprendre l'histoire. Et c'est tout. Il ne s'agit pas de changer un gouvernement, embarrasser les États-Unis, saboter les militaires chiliens. Il s'agit de comprendre l'histoire, pour qu'on puisse avoir un futur meilleur. Il s'agit seulement de cela. » (nous traduisons).

35 Site officiel de l'Unesco, « Mémoire du monde », https://www.unesco.org/fr/memory-world.

36 Lourdes Blanco, Vitor Manoel Marques da Fonseca et Sandra Moresco (dir.), *Patrimonio Documental de América Latina y el. Caribe. El Registro Regional del programa Memoria del Mundo de la Unesco 2000-2018*, *Patrimonio Documental de América Latina y el Caribe. El Registro Regional del programa Memoria del Mundo de la Unesco 2000-2018*, MoWLAC, 2020.

RÉSUMÉS

Français

L'histoire récente du Cône sud, étudié ici comme l'ensemble géographique comprenant l'Argentine, le Chili et l'Uruguay, conduit à penser l'archive en relation avec la mémoire. En effet, l'archive, en tant que lieu et ensemble de documents, garde en mémoire des informations. Seront ici étudiés différents moments et acteurs de la constitution des archives, depuis les dictatures aux retours aux démocraties afin d'analyser différentes logiques : archivages, création, destruction d'archives, déclassification, reconnaissance de la valeur des archives, etc. Nous nous proposons ici d'offrir une réflexion sur le lien entre archives et mémoires, en étudiant divers moments et diverses échelles (nationales et internationales) afin de cerner les enjeux du geste archivistique, de l'institution et de la publicisation. Ce travail nous permettra de revenir sur les différentes difficultés mais aussi les différentes initiatives, qu'elles soient sociales, associatives ou institutionnelles, donnant à voir la constellation des acteurs de la mémoire ainsi que des archives. Ces dernières se présentent comme des objets à valeurs multiples, allant de la connaissance historique, à l'accès individuel à l'information et à la réparation symbolique.

Español
La historia reciente del Cono Sur, entendido aquí como el conjunto geográfico compuesto por Argentina, Chile y Uruguay, lleva a pensar los archivos en relación con la memoria. El archivo como lugar y conjunto documental, conserva en memoria informaciones. Aquí se estudiarán distintos momentos y actores de la constitución de archivos, desde las dictaduras hasta los retornos a las democracias, con el motivo de analizar distintas lógicas: archivage, creación, destrucción de archivos, desclasificación, reconocimiento del valor de los archivos, etc. Nos proponemos ofrecer una reflexión sobre el vínculo entre archivos y memorias, estudiando distintos momentos y escalas (nacionales e internacionales) para entender lo que está en juego en el gesto archivístico, la institución y la apertura al público. Este trabajo nos permitirá pensar las diferentes dificultades pero también diferentes iniciativas, que sean sociales, asociativas o institucionales, lo que muestra una constelación de actores de la memoria como de los archivos. Estos archivos se presentan como objetos con múltiples valores, desde el conocimiento histórico, al acceso individual a la información y la reparación simbólica.

English
The recent history of the Southern Cone, studied here as the geographical group comprising Argentina, Chile and Uruguay, leads us to think of the archive in relation to memory. Indeed, the archive, as a place and a collection of documents, stores information. Different moments and actors in the constitution of archives will be studied, from the time of dictatorship to the return of democracy, in order to analyse different logic: archiving, creation, destruction of archives, declassification, recognition of the value of archives, etc. Here we propose to offer a reflection on the link between archives and memories, studying different times and scales (national and international) in order to identify the issues involved in archival practice, institutions and publicity. This work will allow us to return to the different difficulties but also different initiatives, whether they be social, associative o institutional, showing the constellation of actors in the building of memory as well as in archives. The latter are represented as objects with multiple values, ranging from historical knowledge, individual access to information and symbolic reparation.

INDEX

Mots-clés
mémoire, archive, Cône sud, patrimoine, diplomatie

Keywords
memory, archive, Southern Cone, heritage, diplomacy

Palabras claves
memoria, archivo, Cono Sur, patrimonio, diplomacia

AUTEUR

Marie Schaeverbeke
Université Lumière Lyon 2, LCE (Lettres et civilisations étrangères), F-69007 Lyon, France, marie.schaeverbeke@univ-lyon2.fr

Contre-discours et réflexions autour de la mémoire au Chili : le cas du roman noir chilien (de 1987 à aujourd'hui)

Contradiscursos y reflexiones sobre la memoria en Chile: la novela negra chilena (desde 1987 hasta hoy)
Counterspeeches and Reflections on Memory in Chile: The Chilean Crime Novel (From 1987 to the Present)

Ludivine Gravito

DOI : 10.35562/textures.957

Droits d'auteur
CC BY 4.0

PLAN

Introduction
Quelle « transition » pour quel discours officiel ?
Un contexte politique et social favorable à l'émergence du roman noir
La remise en question de la justice et la question de la mémoire dans le roman noir
Conclusion

TEXTE

Introduction

1 Né aux États-Unis dans les années 1920, pendant les crises sociales et économiques, le roman noir imagine, sonde, recrée et interroge la face sombre de la société dans laquelle il s'inscrit. Dans les années 1970 et 1980, les auteurs latino-américains s'emparent des codes du roman noir étasuniens et le nationalisent pour offrir leur vision des évènements qui secouent alors les pays du cône Sud. Pour l'écrivain mexicain Paco Ignacio Taibo II, l'enjeu est de :

> nacionalizar el género, de manera genuina, sin borrarle las huellas. No se trataba de imitar, de convertir a John Smith en José Pérez, sino

> de nutrir nuestra novela policial con la realidad de América Latina, donde hay una terrible relación entre los policías y los ciudadanos [1].

2 Dans le contexte latino-américain, le roman noir, en tant que miroir de la société, met en scène la misère sociale et économique, la violence qu'elle engendre, la corruption, la peur, la répression, les abus de pouvoir qui rythment le quotidien des lecteurs ; les instances juridiques et politiques officielles sont intrinsèquement liées à cette situation, et les auteurs pointent cette responsabilité directe. Au Chili, si le roman noir est resté un genre globalement marginal jusque dans les années 1990 [2], il acquiert, à partir de cette décennie (celle de la transition démocratique), une place de plus en plus importante dans le panorama littéraire chilien, notamment grâce à Ramón Díaz Eterovic, écrivain prolifique dont les aventures du détective Heredia offrent une radiographie de Santiago depuis 1987 – date de son premier roman – jusqu'à aujourd'hui. Ces deux dernières décennies, de nombreux auteurs chiliens se sont saisis des codes du *hard-boiled* pour porter un regard critique sur l'évolution de la société chilienne. Dans quelle mesure le roman noir répond-il à un besoin de contre-discours dans une société muselée à la sortie d'un régime dictatorial ? Comment ces œuvres permettent-elles de contribuer au travail de mémoire ? Il conviendra dans un premier temps de rappeler le discours officiel depuis la fin de la dictature afin de mettre en évidence le silence et la profonde division de la société chilienne. Nous analyserons ensuite comment la mise en fiction de ce contexte politique et social questionne le modèle hérité du régime de Pinochet à travers la saga de Ramón Díaz Eterovic. Enfin, une lecture croisée du roman *Gente de sombra* de Jaime Collyer et les aventures d'Heredia permettra de montrer la remise en question du travail de mémoire mis en œuvre depuis la fin de la dictature.

Quelle « transition » pour quel discours officiel ?

3 La « transition » est le nom donné à la période politique qui marque la fin de la dictature et le retour à la démocratie. Ainsi que l'analyse Nelly Richard [3], cette période marque davantage une continuité qu'une rupture, tant sur le plan politique et économique qu'en termes

de justice et de discours officiel décidant de l'orientation de la mémoire post-dictatoriale.

4 D'un point de vue politique, économique et institutionnel, la transition s'inscrit dans la continuité des années de dictature : les ministres au pouvoir pendant la dictature occupent toujours l'espace politique, Pinochet demeure commandant en chef des armées jusqu'en 1998, puis, en tant qu'ancien chef d'État, sénateur. La Constitution sera amendée plusieurs fois, mais jamais modifiée en profondeur. Au niveau économique, le maintien des théories néolibérales de libre marché (garanties par la Constitution [4]), legs le plus vanté de la dictature [5], ne permet pas une rénovation profonde de la société. Le Chili est considéré comme le pays le plus développé du cône Sud, « un verdadero oasis en una América Latina convulsionada » [6], selon l'ancien président Sebastián Piñera. Mais la « modernité » n'a pas tenu ses promesses et les inégalités n'ont cessé de croître [7] comme en témoignent les grandes manifestations d'octobre 2019 [8].

5 La volonté de consensus est particulièrement perceptible à travers « le pacte du silence » instauré au sortir de la dictature. Patricio Aylwin dans son premier discours comme mandataire de la *Concertación* (1990), souligne qu'il y aurait une « justicia en la medida de lo posible » (« une justice dans la mesure du possible »). Pour l'ancien président, cette précision était une précaution indispensable pour éviter une guerre civile tout en cherchant à établir la vérité [9]. La transition installe ainsi un processus d'« absence de mémoire » (ou « desmemoria » en espagnol), perçu comme seul chemin viable vers la paix. Dans ce contexte, aucun jugement ne sera intenté, les crimes commis sous la dictature sont pardonnés. Plusieurs commissions se succèdent entre 1990 et 2010 [10], mais elles n'ont d'autre but que de faire état des victimes, les témoignages utilisés dans ces rapports sont gardés secrets pour les 50 années à venir, d'où une impossibilité de les utiliser à des fins judiciaires [11]. Ce n'est qu'en 2010 que cette période historique est inscrite dans les programmes scolaires d'histoire, mais la dénomination (régime militaire ou dictature) et l'historiographie sont laissées à l'appréciation du professeur et de l'établissement d'enseignement. Cette même année, Michelle Bachelet, alors présidente du Chili, inaugure le musée de la Mémoire, destiné à dénoncer les violations des droits de l'homme pendant la

dictature, à rendre hommage aux victimes et à faciliter les recherches de leur famille. Ces nombreux exemples, ainsi que les résultats polarisés des élections de 2017 et 2021 montrent le silence et la division qui continuent de peser sur la société chilienne. Des études menées en 2001, 2015, et actualisées en 2019 [12] ont mis en évidence la très forte centralisation des médias qui, associée à un fort composant idéologique néolibéral, ne permet ni une visibilité ni une multiplicité des discours ou opinions.

6 Dans une société où le discours officiel maintient les bienfaits « progressistes » d'un régime dictatorial, l'art et la littérature occupent une place prépondérante [13]. Dans un article intitulé « El nuevo cuento chileno, una panorámica de los años noventa », Eva Valcárcel montre, en s'appuyant sur la réflexion théorique de Jaime Collyer, que la littérature, dans les années 1990, tente de rompre le silence imposé lors de la transition afin d'expliquer le passé récent. Elle devient ainsi une des seules sources d'informations de la société chilienne sur les crimes commis par la dictature :

> Existió en Chile una dificultad para explicar el pasado después de la transición a la democracia y una necesidad a la vez de autoexplicación o explicación íntima, por eso, la clase literaria ha debido asumir la tarea de mostrar y aclarar qué es lo que pasó después de 1973. [14]

7 Dès les années 1990, face à une volonté de consensus qui scelle le silence et l'oubli, la littérature [15] occupe une place critique essentielle dans l'élaboration de contre-discours et joue un rôle prépondérant dans l'élaboration de la mémoire.

8 Les années de la transition se caractérisent donc par des inégalités croissantes, dues à un système néolibéral tant vanté qu'il en est devenu indiscutable, par la misère et la violence, la corruption, l'impunité quasi totale des tortionnaires. Autrement dit, la ville de Santiago (métonymie du Chili) offre tous les ingrédients pour un roman noir à succès, apte à remettre en question l'impact (et la permanence) des politiques et des valeurs de la dictature sur la société actuelle. L'œuvre de Díaz Eterovic, un des auteurs chiliens les plus reconnus de ce genre, est particulièrement représentative. Les aventures du détective Heredia sont autant de prétextes à examiner

les différentes facettes de la société chilienne depuis la sortie de la dictature [16].

Un contexte politique et social favorable à l'émergence du roman noir

9 Il convient tout d'abord de rappeler que la saga compte vingt romans publiés depuis 1987, et que le contexte de narration correspond au contexte d'écriture. Les références à l'actualité chilienne sont ainsi nombreuses, le regard que pose Heredia sur le monde qui l'entoure et la subjectivité propre à la narration interne brossent un portrait sociopolitique du Chili et dialoguent avec les transformations et malformations de la société. Ce sont ainsi plus de 30 ans de regards critiques qui transparaissent à travers la fiction, davantage encore grâce aux analepses qui permettent au lecteur de replonger dans les premières années de la dictature, période durant laquelle Heredia était étudiant. La lecture de ces œuvres, ancrées dans un temps relativement long au regard d'une vie humaine, permet de retracer une partie de l'histoire du pays, l'évolution du paysage social, économique, politique et culturel de la société. Les inégalités, la misère et l'idée de progrès sont toujours présentes et constituent des motifs inhérents. Ces problématiques apparaissent dans les romans comme subséquentes de la dictature de Pinochet et, par conséquent, de la permanence, dans la société actuelle, de l'idéologie ultralibérale imposée par ce régime. Ainsi, les références à la modernité et à la société de consommation sont nombreuses et contrastent avec la misère sociale omniprésente.

10 Cet aspect est particulièrement visible dans *El ojo del alma* (2001). Le discours sur les bienfaits de la modernité (politique, économique, sociale) du Chili est contredit par des procédés narratifs : vue par le lecteur à travers les yeux d'Heredia, grâce à la focalisation interne et au discours indirect libre, cette modernité est perçue comme superficielle, ne permettant pas une égalité, une justice sociale et institutionnelle réelle. Au contraire, elle uniformise la ville, efface les souvenirs et l'histoire. Associée à la pauvreté, aux injustices et inégalités de Santiago, cette vision de la modernité invite le lecteur à

réfléchir sur le legs le plus vanté de la dictature : le progrès économique. C'est précisément ce décalage entre modernité, égalité et justice (sociales, économiques) que dénonce le détective. L'idée de progrès se réduit ici à une occidentalisation du Chili, et ne serait qu'un mirage. À travers la voix d'Heredia, l'auteur appelle à la réflexion critique sur les discours hérités de la dictature et de la transition ainsi que sur la société à construire. Le roman invite donc le lecteur à réfléchir, dès 2001, sur le chemin pris par le Chili et sur les discours officiels.

11 L'impunité des crimes, la corruption, l'absence de justice institutionnelle constituent d'autres thèmes récurrents. La figure du détective agit comme jonction entre le particulier et le collectif : témoin des drames personnels et de la misère urbaine, il est le seul justicier possible dans une société où les institutions judiciaires continuent de protéger les puissants. Les coupables restent impunis, comme le montrent les citations suivantes :

> — ¿Me aseguras que afuera lo van a juzgar ; que no va a existir un juez maraco que lo libere?
> Solís no respondió [17].

> — Sé que hoy el dinero mueve más montañas que la fe, y la impunidad de los poderosos no me sorprende –dije, [...]– es probable que su mayor castigo sea el reencuentro de su hijo y su nieto [18].

> — Ahora sé dónde está mi hija, y con la información que usted me dio seguiré pidiendo justicia. Con mi marido pensamos presentar una demanda por el asesinato. Como usted me explicó hace un momento, Lozano no pudo actuar sin el consentimiento de sus superiores.
> — Será un largo recorrido, y es posible que no llegue a ninguna parte. Está el antecedente de una causa similar que lleva varios años sepultada entre trámites y pesquisas fallidas [19].

12 Cependant, l'évolution du regard porté sur la police au cours de ces décennies est, à cet égard, frappante. Dans les premiers romans, les policiers, en tant que corps, sont (souvent et notamment dans *La ciudad está triste*) représentés comme violents, corrompus, incapables et indignes de confiance [20]. Son ami Dagoberto Solís est une exception notable dans les premiers romans. La première

description de ce personnage est cependant peu flatteuse. Une carrière dans la police représente, selon Heredia, la sécurité matérielle et la tranquillité :

> a uno le entregan una placa de detective, y cada treinta días, un cheque medianamente jugoso. Con esos elementos, se movía en la batea sin mayores sobresaltos, dejando que el trasero se le pusiese gordo y lento como el de los políticos [21].

13 Le contraste entre Heredia et son ami est ainsi mis en évidence. Le détective se caractérise par une pauvreté certaine, due à sa générosité et son désir de rendre justice (ses honoraires sont fonction des revenus de ses clients, très souvent modestes), et une vie mouvementée. Enfin, la comparaison avec les hommes politiques met en avant l'assimilation entre le corps judiciaire et le corps politique. La forte amitié entre les deux est cependant soulignée et elle montre la loyauté ainsi que les valeurs éthiques de Dagoberto, toujours prêt à aider le détective, et au service de la justice, malgré les désaccords avec sa hiérarchie. Cette assimilation entre police et politique est également visible à travers une discussion entre les deux personnages. Solís affirme à Heredia connaître la fin de l'enquête. Face aux questions, ils subiront des menaces à peine déguisées, les invitant à étouffer l'affaire :

> — Te dije que antes he estado en situaciones similares. Te pones a hacer una pregunta, luego otra, y cuando deseas lanzar la tercera, te llama el jefe de más arriba y te dice que eres un buen funcionario. Pregunta por tu familia y enseguida te sugiere archivar la carpeta del caso porque hay tipos poderosos a los que les está dando comezón [22].

Et il insiste avec la phrase suivante :

> — Mi escritorio está repleto de denuncias que no se pueden investigar, informes a los que no se le cree una coma, resultados de autopsias adulterados y cientos de papeles a los que no solo se les tira polvo encima [23].

14 L'énumération marque l'impuissance de Dagoberto : il est prisonnier de l'institution. Pour pouvoir chercher la vérité, il convient de

s’affranchir des réseaux officiels et mépriser le danger, mais cela revient à renoncer à un confort de vie. Dagoberto mène une vie confortable et relativement sure, mais il se conforme au silence ; Heredia vit dans la pauvreté et le danger, il agit au nom de la vérité et de la justice. Les nombreux avertissements de son ami ne le dissuadent pas de continuer son enquête :

> — Te aseguro que no juegan ni van a perder mucho tiempo contigo si te pones en el camino.

> — No quiero lecciones de sobre vivencia Dagoberto. […]

> — Es tu pellejo el que está en juego Heredia. […] Te llevaré claveles a tu tumba [24].

15 Des figures policières plus nuancées apparaissent cependant au fil des romans et, par conséquent, des années, culminant avec le personnage de Doris Fabre qui incarne l’idéal de justice que devraient représenter les policiers. Les personnalités policières individuelles apparaissent de plus en plus loyales et désireuses de rendre justice, mais elles restent entravées par leur hiérarchie. La représentation des institutions judiciaires, malgré la présence d’individualités de bonne volonté, reste ancrée dans un système corrompu ne servant pas la société mais les intérêts particuliers d’une élite.

16 Chez Díaz Eterovic, le roman policier offre donc une radioscopie de la société chilienne depuis les années 1990. Il s’empare ainsi de thèmes « tabous » (répression sociale, « disparitions », impunité, corruption, remise en question du succès du modèle néolibéral), s’opposant au discours officiel d’une société jusqu’à très récemment fermée [25]. Il participe à une réflexion autour de la mémoire.

La remise en question de la justice et la question de la mémoire dans le roman noir

17 La représentation de l’institution judiciaire comme instance corrompue permet de mettre en évidence le fragile équilibre entre

oubli et mémoire dans un souci de réparation (telle la juste mémoire, proposée par Paul Ricoeur dans l'épilogue de *La mémoire, l'histoire, l'oubli* [26]), ainsi que les limites du travail de la mémoire mis en place au Chili, tant au niveau judiciaire que politique et social.

18 *El ojo del alma* et *La oscura memoria de las armas* sont deux romans qui mettent en scène les fantômes du passé, les victimes de torture, les disparus de la dictature et leurs tortionnaires. Le premier est marqué par le passage du temps et les souvenirs des années étudiantes d'Heredia pendant la dictature : la disparition d'un de ses anciens amis d'université, Traverso, accusé d'avoir été espion pour des organismes de sécurité pendant la dictature, conduit le détective à fouiller le passé et l'amène à diriger son enquête vers le meurtre d'un autre ami, Pablo Durán, assassiné trente ans plus tôt. La résolution de son enquête sur la disparition de Traverso passe par le rétablissement de la vérité sur le meurtre de Pablo. Les analepses l'entraînent donc, et le lecteur avec lui, à revivre les premières années de dictature, dans un passé qu'il préférerait oublier :

> Nombres fantasmales que hubiera preferido olvidar para dejar el pasado como lo que era : un compendio de errores y horrores. Sumarme al lodo amnésico que cubría las calles de Santiago, trabajar de sol a sol, soñando con la llegada del fin de semana y una hamburguesa de ocho centímetros de alto, repleta de salsa y colesterol. Pero eso no era más que una ilusión. El pasado, mi pasado y todo lo que me rodeaba, estaba impresa en mí, como una segunda huella digital, y nada de lo que hiciera en el futuro podía estar desligado de ese tiempo, en que vivir tenía la fragilidad de una vela encendida en la intemperie [27].

19 La volonté d'oubli d'Heredia est symptomatique de la société chilienne qui s'est réfugiée dans le silence et l'amnésie à la fin de la dictature. C'est l'idée que souligne le détective lors d'un dialogue avec son vieil ami Osorio. Il dénonce la complicité des Chiliens lors de la transition, ceux qui se sont tus par peur des représailles ou pour obtenir un poste important :

> Hoy nadie se atreve a enfrentar la verdad. Los que hicieron la vista gorda, los que callaron por conveniencia, tienen mala conciencia. Por

> eso guardan silencio. Reconocer un crimen, uno solo, les significa aceptar que fueron cómplices [28].

20 Avec cette phrase, Heredia engage la responsabilité et la culpabilité de tous : le silence maintenu pendant la dictature puis lors de la transition est synonyme de culpabilité, d'une part parce que les crimes ont été tus, et d'autre part, parce que la justice n'a pas été rendue. À cause de ce silence, les plaies sont toujours là, latentes, et elles se reflètent dans la société chilienne, comme le montre le regard qu'Heredia pose sur Santiago et sur ses anciens amis. La mise en abyme du travail d'écriture montre également la douleur que signifie remonter dans le passé :

> Intenté escribir algunas líneas en la bitácora que llevaba en un cuaderno de hojas azules, en cuya primera hoja había escrito "Historias de una ciudad triste". Pero no conseguí enhebrar frase alguna. Los recuerdos eran muchos y revivirlos era asumir una amarga colección de amores fallidos, búsquedas, persecuciones y atisbos, éxitos sin alegrías, cartas mal jugadas y dichos de amigos que ya no estaban [29].

21 Un entretien entre Heredia et Balseiro, arrêté et torturé pendant la dictature, dans *La oscura memoria de las armas*, renforce cette idée. Plusieurs occurrences montrent le choix de l'oubli pour pouvoir continuer à vivre [30]. Cependant, sous l'insistance d'Heredia, Balseiro admet avoir reconnu l'un de ses tortionnaires et l'avoir suivi, par curiosité. Il finira même par avoir pitié de lui. Son refus de vengeance est perçu par Heredia comme un sentiment de culpabilité d'avoir survécu, sentiment confirmé par la victime. Les différents romans de la saga dialoguent ainsi entre eux et brossent le portrait d'une société que le silence et l'oubli rendent complice du régime de Pinochet et maintiennent divisée.

22 Ces thèmes sont récurrents dans les romans « noirs ». La question de la mémoire et de l'oubli est ainsi au cœur du dernier ouvrage de Jaime Collyer. Dans *Gente de la sombra* [31], l'auteur détourne le genre « noir » pour amorcer une réflexion sur les mémoires. Le roman commence bien par un assassinat, celui du colonel Prada accusé de violations des droits de l'homme pendant la dictature, et prêt à publier ses mémoires, mais l'enquête n'occupe aucune place dans le roman. Le

discours officiel présente d'emblée, et sans aucune enquête, les auteurs de l'attentat comme des terroristes d'extrême gauche assoiffés de vengeance. Au fil de la lecture, le lecteur apprendra qu'il s'agit d'un coup monté par les anciens alliés et complices du général pour l'éliminer. Ainsi, l'assassinat ne marque pas le début de l'enquête à laquelle s'attend le lecteur, mais permet de remonter les six mois précédents le meurtre et au cours desquels Svetlana Braun, une jeune architecte, et Álvaro Larrondo, historien et écrivain, sont chargés de transformer un ancien centre de détention (dont Prada était l'ancien directeur) en mémorial. Pour cela, ils doivent interviewer d'anciens détenus survivants et le colonel Prada, ancien directeur du centre. Les témoignages recueillis créent une polyphonie qui donne la parole aux victimes silencieuses. Tout comme dans *La oscura memoria de las armas*, le sentiment de culpabilité d'avoir survécu accentue la douleur des souvenirs qui semblent incurables. Ni l'oubli ni la mémoire ne constituent une solution, ainsi que le montre la métaphore filée de la blessure :

> — Es una herida abierta, señaló. Si se insiste en cubrirla terminará gangrenándose, ¿no?
> — Pero si se escarba indefinidamente en ella, nunca va a cicatrizar, dijo ella de manera inesperada [32].

23 Svetlana Braun, dont la mère a été arrêtée et torturée, s'interroge sur les traces de sang, métaphore de la souffrance et des souvenirs, toujours visibles : faut-il les laver pour ménager la susceptibilité et la sensibilité des futurs visiteurs ou au contraire les laisser comme preuve de la souffrance des détenus, voire dernière trace de leur existence ? Cette question souligne les enjeux du travail de mémoire. La jeune architecte reprend par ailleurs la même phrase que Ruy Días, avocat de Prada (« el olvido tiene sus ventajas ») en parlant de la démence de sa mère qui la protège de la souffrance des souvenirs. Enfin, parmi les trois victimes interviewées, seule Lorena assistera à l'inauguration du musée. La mémoire apparaît ainsi au fil des romans comme un paradoxe dont la nécessité ne fait aucun doute, mais qui est à traiter avec délicatesse, en partie pour éviter son instrumentalisation.

24 La polyphonie des romans permet également d'aborder le point de vue des tortionnaires, offrant une réponse aux questions rhétoriques

du sous-secrétaire Beregovic au début de *Gente en la sombra* :

> — ¿Cómo hace alguien [...] para ocasionar un dolor intolerable a otros? [...] ¿Y cómo hace luego ese alguien para seguir con su vida aceptando grados y ascensos, reintegrándose a la vida institucional [33]?

L'attitude théâtrale du personnage qui accompagne ces questions souligne l'hypocrisie du projet : il s'agit bien de transformer le lieu en un mémorial et de rendre honneur aux victimes, mais avec sobriété, sans mettre en cause les tortionnaires dont il vient de reconnaître l'impunité institutionnelle. Pour lui, la reconnaissance de leur culpabilité n'est pas juridiquement reconnue par la collectivité et elle doit reposer sur l'éthique individuelle des coupables. La prise en charge de ce discours par le personnage du sous-secrétaire du ministère de l'Information dénonce la prise de position du gouvernement et ses conséquences sur la société civile. Tant chez Díaz Eterovic que chez Collyer, les tortionnaires reprennent les mêmes éléments de discours : ils sont innocents, car ils ne faisaient que leur devoir, d'une part en obéissant aux ordres, et d'autre part, en protégeant leur pays en situation de guerre, se dédouanant ainsi, individuellement, de toute responsabilité [34]. Dans ces discours, la politique de la terreur devient un acte héroïque dans la lutte contre le socialisme et le « péril rouge ». Dans les romans, l'oubli institutionnalisé valide ainsi les justifications individuelles au détriment d'une justice collective qui reconnaîtrait les responsabilités et mettrait un terme au maintien au pouvoir des mêmes élites. Dans le roman, la justice apparaît alors comme le pendant nécessaire au travail de mémoire.

25 Par ailleurs, la réhabilitation du Campo D engendre une réflexion sur la transformation des centres de détention et de torture en lieux de mémoire. Les raisons de cette réhabilitation sont d'emblée présentées par le sous-secrétaire Beregovic : il s'agit, pour le gouvernement, de faire un pas de plus vers la réconciliation nationale. Les mots et expressions utilisées correspondent aux éléments de langage dominants lors de la transition : d'une part, ce lieu de mémoire traduit une volonté de pacifier les mémoires et les blessures (« curar esta herida-país ») et « crear consciencia de lo ocurrido, enseñar a las generaciones futuras lo que fue » mais sans

pour autant « herir algunas susceptibilidades » [35]. Cet équilibre précaire penchera de plus en plus vers le consensus sous la pression de Ruy Días, avocat de Prada, soucieux de n'impliquer aucun haut responsable, toujours libre d'accusations. Les injonctions du ministère, sous influence des anciens hauts responsables de la dictature, et les parallèles entre ce musée et les camps de concentration et d'extermination nazis interrogent sur l'avenir et le rôle de ces musées. Pour Svetlana, ces lieux de mémoire ont été détournés et servent désormais des intérêts financiers : transformés en lieux touristiques, ils n'offrent qu'une expérience sensationnaliste, voyeuriste, aux touristes [36].

26 Les travaux de la sociologue Camila Van Diest mettent en avant cette crainte de la population : dans un ouvrage publié en 2019 [37], elle montre que l'image du « tourisme de l'horreur » européen alimente les représentations d'une dimension touristique des lieux de mémoire et les potentielles dérives de patrimonialisation, marchandisation et marketing qui pourraient y être liées. La question des lieux de mémoire dans le roman est alors présentée comme indissociable de celle de la conception, question d'autant plus problématique dans un pays où les dirigeants politiques ont toujours un lien avec le régime dictatorial.

27 À cela s'ajoute l'impunité des crimes comme oubli institutionnalisé, limitant la politique de la mémoire. Dans les romans, aucun des crimes n'est puni, les anciens tortionnaires sont toujours en liberté et mènent une vie de famille tranquille et/ou occupent les mêmes postes à responsabilité et de pouvoir. Heredia dénonce le traitement de faveur des quelques tortionnaires condamnés [38]. Pour les autres, les descriptions de vie quotidienne paisible contrastent fortement avec la souffrance incurable des victimes, et appuient l'idée d'impunité, mettant ainsi en exergue l'injustice symptomatique de la politique de la mémoire.

28 À travers la réécriture de témoignages, ces romans explorent les justifications intimes de la violence politique et du terrorisme d'État, la responsabilité civile d'une partie de la bourgeoisie en tant que bénéficiaire direct ou collaborateur passif, mais également les blessures profondes et incurables des victimes. Ils amorcent ainsi des réflexions sur l'importance du travail de mémoire, les représentations

des lieux de mémoire et la permanence des politiques au pouvoir depuis la transition. Comment les politiques de la mémoire peuvent-elles apaiser et pacifier si, par ailleurs, les réminiscences de la dictature sont toujours présentes dans les différentes sphères de la société ? Ils n'offrent pas de réponse, mais constituent un outil de réflexion morale. Alexandre Gefen, dans son ouvrage *Réparer le monde* [39], défend une littérature comme « laboratoire de pensée ». Plus que soulager la souffrance par l'écriture, il s'agit de créer des mondes qui réélaborent des systèmes de valeurs, des schémas de pensées, des identités. Elle permet ainsi de se réapproprier un environnement : le monde narratif se superpose au monde réel, il en comble les manques et complète les discours officiels.

Conclusion

29 Les auteurs chiliens de ces trente dernières décennies se sont saisis des recours narratifs et des codes stéréotypés du roman noir pour interroger les problèmes contemporains à la lueur du passé. La mise en fiction de la réalité chilienne à travers ces codes littéraires ainsi que l'emploi des éléments de langage du discours officiel créent un dialogue entre les romans qui dénoncent les crimes de la dictature, mais également la corruption toujours présente, les conséquences politiques et sociales du pacte du silence, de l'oubli et celles de l'appropriation économique par les classes dirigeantes. Ces romans proposent ainsi une nouvelle lecture du monde présent à l'aune du passé récent, loin des images et réflexions proposées par le pouvoir en place. Cependant, dès lors que le roman noir se veut porte-parole et contre-discours, il convient d'en interroger la visibilité et la portée. L'organisation de colloques, de festivals du roman noir à Santiago et Viña del Mar, la création d'ateliers d'écriture par les auteurs les plus en vue de ce genre et la publication de revues [40] contribuent à apporter une visibilité aux préoccupations sociales de ces écrivains. L'analyse des romans du corpus et les efforts de visibilité portés par les écrivains et les maisons d'édition témoignent de leur volonté de s'emparer des thèmes d'actualité conflictuels et de les porter dans l'espace public. Ainsi, il resterait à analyser la portée réelle de cette volonté de visibilité hors des cercles d'intellectuels de gauche et de lecteurs déjà convaincus.

BIBLIOGRAPHIE

Sources primaires

Ouvrages

COLLYER Jaime, *Gente en la sombra*, Santiago du Chili, LOM, 2020.

DIAZ ETEROVIC Ramón, *Los siete hijos de Simenon*, Santiago, LOM, 2000.

DIAZ ETEROVIC Ramón, *Nadie sabe más que los muertos*, Santiago, LOM, 2002.

DIAZ ETEROVIC Ramón, *La ciudad está triste*, 2e éd., Santiago, LOM, 2013.

DIAZ ETEROVIC Ramón, *Nunca enamores a un forastero*, 2e éd., Santiago, LOM, 2013.

DIAZ ETEROVIC Ramón, *La música de la soledad*, Santiago, LOM, 2014.

DIAZ ETEROVIC Ramón, *Los fuegos del pasado*, Santiago, LOM, 2016.

DIAZ ETEROVIC Ramón, *El ojo del alma*, 2e éd., Santiago, LOM, 2017.

DIAZ ETEROVIC Ramón, *La oscura memoria de las armas*, 2e éd., Santiago, LOM, 2017.

DIAZ ETEROVIC Ramón, *La cola del diablo*, Santiago, LOM, 2018.

Presse

BONASSO Miguel, « De la coca cola y el cuaderno del Che », *Página* 12, 20 avril 2003, disponible sur : https://www.lehman.cuny.edu/ciberletras/v15/garciacorales.html [consulté le 12 mai 2023].

COOPERATIVA, « Presidente Piñera: Chile es un verdadero oasis en una América Latina convulsionada », *Cooperativa*, 9 octobre 2019, disponible sur : https://www.cooperativa.cl/noticias/pais/presidente-pinera/presidente-pinera-chile-es-un-verdadero-oasis-en-una-america-latina/2019-10-09/063956.html [consulté le 8 mars 2024].

MORALES C. Marcelo, « ¿Habla mucho el cine chileno del golpe y la dictadura? », *Cinechile*, 10 septembre 2017, disponible sur : https://cinechile.cl/habla-mucho-el-cine-chileno-del-golpe-y-la-dictadura/ [consulté le 8 mars 2024]

MORALES C. Marcelo, « El cine chileno NO habla mucho del golpe y la dictadura. Películas estrenadas entre 2001-2022 », *Cinechile*, 4 septembre 2023, disponible sur : https://cinechile.cl/el-cine-chileno-no-habla-mucho-del-golpe-y-la-dictadura-peliculas-estrenadas-entre-2001-2023/ [consulté le 8 mars 2024].

QUEZADA Juan Andrés et MUÑOZ David, « La prueba más difícil de Patricio Aylwin », Qué Pasa 2 376, 2016, disponible sur : http://www.quepasa.cl/articulo/pol

tica/2016/04/la-prueba-mas-dificil-de-patricio-aylwin.shtml [consulté le 8 mars 2024].

Rapports

CASEN, *Ingresos de los hogares, síntesis de resultados*, 2022, https://observatorio.ministeriodesarrollosocial.gob.cl/storage/docs/casen/2022/Resultados%20ingresos%20Casen%202022.pdf [consulté le 23 mars 2024].

GUERRA A. Pedro S., *Concentración de medios de comunicación. Conceptos fundamentales y casos de estudio*, Biblioteca del Congreso Nacional, Asesoría Técnica Parlamentaria, 2019, disponible sur : https://obtienearchivo.bcn.cl/obtienearchivo?id=repositorio/10221/27513/1/BCN_pga_Concentracio__n_de_la_propiedad_de_medios_de_comunicacion__Final.pdf [consulté le 11 mars 2024].

Références

DIAZ ETEROVIC Ramón, « Una mirada desde la narrativa policial », *Cormorán*, nº 2, Santiago de Chile 2000. http://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-81050.html [consulté le 12 mai 2023]

GEFEN Alexandre, *Réparer le monde. La littérature française face au* XXI*e siècle*, Paris, Corti, 2017.

RICHARD Nelly, « La crítica de la memoria », *Cuadernos de Literatura*, vol. 8, nº 15, 2002, p. 187-193, disponible sur : https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/cualit/article/view/8000 [consulté le 8 mars 2024].

RICOEUR Paul, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Le Seuil, 2000.

VALCÁRCEL Eva, « El nuevo cuento chileno, una panorámica de los años noventa », *El cuento en Red*, nº 4, 2001, p. 75-82.

VAN DIEST Camila, « La fabrique des nouvelles routes de la mémoire au Chili. Spatialités, circulations et frictions dans la région de Valparaíso », dans GARRIC Jean-Philippe (dir.), Politique et performativité de la patrimonialisation, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2019, p. 69-99, DOI : https://doi-org.bibelec.univ-lyon2.fr/10.4000/books.psorbonne.38200.

NOTES

1 Miguel Bonasso, « De la coca cola y el cuaderno del Che », *Página 12*, 20 avril 2003 : « nationaliser le genre, de manière authentique, sans en effacer les traces. Il ne s'agit pas d'imiter, de transformer John Smith en José Pérez, mais de nourrir notre roman policier avec la réalité de l'Amérique

latine, où il existe un lien terrible entre la police et les citoyens. » (nous traduisons).

2 Selon Ramón Díaz Eterovic (« Una mirada desde la narrativa policial », *Cormorán*, nº 2, Santiago de Chile 2000), les auteurs écrivaient sous des pseudonymes et diffusaient leurs récits essentiellement dans les revues ou les journaux, peu étaient publiés par une maison d'édition, signe du manque de reconnaissance pour ce genre. Il cite ainsi, entre autres exemples, Alberto Edwards (qui publiait les aventures de Román Calvo sous le pseudonyme de Miguel de Fuenzalida dans la revue *Pacífico Magazine*), Luís Enrique Délano et Poi Délano (qui publiait tous deux au Mexique sous les pseudonymes de Mortimer Gray et José Zamora pour le premier et Enrico falcone pour le second) et Poli Délano.

3 Nelly Richard, « La crítica de la memoria », *Cuadernos de Literatura*, Bogotá, 2002, p. 187-193.

4 Ainsi, la Constitution (votée sous la dictature de Pinochet et inchangée depuis, en dehors de quelques amendements) garantit la présence et les investissements de l'État uniquement lorsque les entreprises privées sont inaptes à assurer le service.

5 Voir les vidéos de « la franja del sí », pro pinochétiste, diffusées quinze minutes par jour, tous les jours pendant un mois avant le référendum organisé en 1988 pour décider si Pinochet restait au pouvoir, disponibles sur Youtube (par exemple : https://www.youtube.com/watch?v=WcB6Xvc9Le0).

6 Cooperativa, « Presidente Piñera: Chile es un verdadero oasis en una América Latina convulsionada », *Cooperativa*, 9 octobre 2019 : « une vraie oasis dans une Amérique en bouleversement » (nous traduisons).

7 Le rapport de la CASEN, *Ingresos de los hogares, síntesis de resultados*, 2022 montre que 20 % des foyers les plus riches ont des revenus 8,2 fois supérieurs aux 20 % les plus pauvres. Cette même année, le coefficient de Gini atteignait la valeur de 0,47.

8 Le 18 octobre 2019, la plus grande révolte sociale qu'ait connue le Chili depuis le coup d'État (1973) éclate et s'installe dans la durée (l'arrivée du coronavirus dans le pays à la mi-mars 2020 y mettra fin). La cause première de ces manifestations étudiantes est l'augmentation du ticket de métro. Cependant, très rapidement, les politiques économiques ultralibérales menées au Chili depuis la dictature sous l'influence des « Chicago boys » et

l'absence de confiance dans les institutions chiliennes apparaissent au cœur des protestations.

9 Juan Andrés Quezada et David Muñoz, « La prueba más difícil de Patricio Aylwin », Qué Pasa 2 376, 2016 : « Tuve que ser tan cándido como prudente, por eso usé la frase de buscar "justicia en la medida de lo posible" –por la que he sido muy criticado– reflejando un grado de prudencia, porque si la justicia iba a ser total, eso significaba llevar a tribunales a Pinochet y toda su gente, e iba a desatar una guerra civil. "En la medida de lo posible" era un camino viable porque habría juicios, pero no una decapitación, no acciones agresivas contra aquellos que continuaban teniendo el poder de las armas. » (« J'ai dû être aussi candide que prudent, c'est pour cela que j'ai utilisé la phrase [rechercher] "la justice dans la mesure du possible" – phrase pour laquelle j'ai été très critiqué – reflétant ainsi un degré de prudence, car si la justice était totale, cela signifiait traduire en justice Pinochet et tous ses gens, et cela allait entraîner une guerre civile. "Dans la mesure du possible" était un chemin viable, car il y aurait des jugements, mais pas une décapitation, pas des actions agressives contre ceux-là même qui possédaient toujours le pouvoir des armes. » [nous traduisons]).

10 Une première Commission (Rittig) est créée en 1990 pour recenser les victimes de la dictature. Le rapport de cette commission fait état de 2 296 victimes de violation systématique des droits de l'homme (arrestations, tortures, disparitions et exécutions) pendant la dictature de Pinochet. Ces chiffres sont revus à la hausse par la commission Valech (2004) : l'*Informe de la Comisión política sobre prisión política y tortura* reconnaît l'utilisation de la prison politique et de la torture comme institution politique, et porte à 28 459 le nombre de victimes. Enfin, la commission Valech 2 (2010) reconnaît 38 254 personnes victimes de prison politique et de torture. La ligue chilienne des droits de l'homme suggère que 400 000 Chiliens auraient été poussés à l'exil.

11 Le rapport de 2010 fait état de 197 condamnations sur les 3 195 disparus ou exécutés, et sur les 28 459 victimes survivantes, 24 procès sont en cours, qui ne représentent pas plus de 270 personnes.

12 Pedro S. Guerra A., *Concentración de medios de comunicación. Conceptos fundamentales y casos de estudio*, Biblioteca del Congreso Nacional, Asesoría Técnica Parlamentaria, 2019.

13 Nelly Richard, *op. cit.*

14 Eva Valcárcel, « El nuevo cuento chileno, una panorámica de los años noventa », *El cuento en Red*, nº 4, 2001, p. 75-82.

15 Le cinéma, pour sa part, semble saturé de films portant sur ce thème. Cependant, le journaliste Marcelo Morales C., dans un article paru sur le site *Cinechile* en 2017 (« ¿Habla mucho el cine chileno del golpe y la dictadura? », *Cinechile*, 10 septembre 2017), montre que cette visibilité est à nuancer. En effet, le nombre de films chiliens sortis entre 2014 et 2017 et portant sur la dictature ne constitue pas une majorité : sur 154 films, 14 portent sur la dictature. De plus, ces films sont diffusés dans de petites salles, la presse en parle peu et la télévision les diffuse tôt le matin. Dans un article publié en 2021 (« El cine chileno NO habla mucho del golpe y la dictadura. Películas estrenadas entre 2001-2022 », *Cinechile*, 4 septembre 2023), il confirme ces chiffres ; selon lui, sur les 570 films chiliens entre 2001 et 2022, 82 abordent de près ou de loin les thèmes de la dictature, du coup d'État ou du dernier jour de l'Union populaire.

16 Parmi de nombreux exemples, nous pouvons citer le narcotrafic dans *Solo en la obscuridad* (1992), la très forte croissance de l'immigration péruvienne et le racisme qu'elle provoque dans *El color de la piel* (2003), les enjeux économiques et politiques qui nuisent à l'environnement et aux populations locales ainsi que la corruption qui en découle dans *Los siete hijos de Simenon* (Santiago, LOM, 2000) et *La música de la soledad* (Santiago, LOM, 2014).

17 Ramón Diaz Eterovic, *La ciudad está triste*, 2e éd., Santiago, LOM, 2013, p. 77 : « — Tu peux m'assurer que dehors, il va être jugé ; qu'il n'y aura aucun juge corrompu pour le libérer ? Solís n'a pas répondu. » (nous traduisons).

18 *Id.*, *Los fuegos del pasado*, Santiago, LOM, 2016 : « — Je sais qu'aujourd'hui l'argent déplace davantage de montagnes que la foi, et l'impunité des puissants ne me surprend pas – dis-je, […] – il est probable que son plus grand châtiment soit la rencontre avec son fils et son petit-fils. » (nous traduisons).

19 *Id.*, *La cola del diablo*, Santiago LOM, 2018 : « — Je sais maintenant où est ma fille, et avec l'information que vous m'avez donnée, je continuerai à demander justice. Avec mon mari, nous pensons porter plainte pour assassinat. Comme vous me l'avez expliqué il y a un instant, Lozano n'a pu agir seul sans le consentement de ses supérieurs.
— Ce sera un long chemin, et il est possible qu'il ne mène nulle part. Il existe

un antécédent, une cause similaire qui est enterrée depuis des années par les démarches et recherches ratées. » (nous traduisons).

20 Parmi de nombreux exemples, nous pouvons retenir : Ramón Diaz Eterovic, *La ciudad está triste*, *op. cit.*, p. 24 : « — Seguro usted no es de la policía o de otro organismo similar? » (« — C'est sûr que vous ne faites pas partie de la police ou d'un organisme similaire ? » [nous traduisons]) ; ou encore p. 68-69 « — La policía está al tanto de todo lo ocurrido, pero dudo que mueva un dedo para indicar a los principales responsables. En esta ciudad la justicia tiene doble venda sobre los ojos. […] Tienes que aprender que gente como nosotros está sola en la ciudad y que sobrevivir ya es suficiente. » (« — La police est au courant de tout, mais je doute qu'elle lève le petit doigt pour désigner les responsables. Dans cette ville la justice a les yeux doublement bandés. […] tu dois apprendre que les gens comme nous sont seuls dans la ville et que survivre est suffisant. » [nous traduisons]) ; *id.*, *Nadie sabe más que los muertos*, Santiago LOM, 2002 : « — ¿Policía? – preguntó a la defensiva. — No para ser policía hay que poseer cierta dosis de matonería y prepotencia. No es mi estilo. » (« — Policier ? demanda-t-il sur la défensive. — Non, pour être policier, il faut posséder une certaine dose de brutalité et d'arrogance. Ce n'est pas mon genre. » [nous traduisons]) ; *id.*, *Nunca enamores a un forastero*, 2e éd., Santiago, LOM, 2013 : « — Le creo Drago. No sé porque le creo a un policía, pero lo hago. » (« — Je vous crois Drago. Je ne sais pas pourquoi je crois un policier, mais c'est le cas. » [nous traduisons]).

21 *Id.*, *La ciudad está triste*, *op. cit.*, p. 18 : « on lui donne une plaque de détective, et tous les trente jours, un chèque moyennement juteux. Avec ces éléments, il se meut sur la barque sans trop de secousses, laissant ses fesses grossir lentement comme celles des hommes politiques. » (nous traduisons).

22 *Ibid.*, p. 44 : « — Je t'ai dit que j'ai déjà été dans cette situation. Tu commences à poser une question, puis une autre, et quand tu veux lancer la troisième, le chef le plus haut placé t'appelle et te dit que tu es un bon fonctionnaire. Il demande des nouvelles de ta famille et immédiatement te suggère d'archiver le dossier, car il y a des types puissants qui commencent à s'agiter. » (nous traduisons).

23 *Ibid* : « — Mon bureau est rempli de plaintes sur lesquelles on ne peut pas enquêter, de rapports dont on ne croit pas une virgule, de résultats d'autopsie falsifiés et des centaines de papiers sur lesquels on ne jette que de la poussière. » (nous traduisons).

24 *Ibid.*, p. 53 : « — Je t'assure qu'ils ne jouent pas et qu'ils ne perdront pas de temps avec toi si tu te mets sur leur chemin.
— Je ne te demande pas de leçons de survie.
— C'est ta peau qui est en jeu Heredia. Je porterai des œillets sur ta tombe. » (nous traduisons).

25 La rédaction d'une nouvelle Constitution acceptée par le président chilien Piñera en 2019, après les manifestations de la même année, a laissé espérer une ouverture : Elisa Loncón (universitaire mapuche) a été élue présidente de l'assemblée constituante chilienne, chargée de repenser le travail de la mémoire (tant des victimes de la dictature que des peuples indigènes) et de justice sociale.

26 Paul Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Le Seuil, 2000, p. 591-656.

27 Ramón Diaz Eterovic, *El ojo del alma*, *op. cit.*, p. 39 : « Des noms fantômes que j'aurais préféré oublier pour laisser le passé à ce qu'il était : un résumé d'erreurs et d'horreurs. Me joindre à la boue amnésique qui couvrait les rues de Santiago, travailler du matin au soir en rêvant au week-end et à un hamburger de huit centimètres de haut, rempli de sauce et de cholestérol. Mais ce n'était qu'une illusion. Le passé, mon passé et tout ce qui m'entourait, était imprimé en moi, comme une seconde empreinte digitale, et rien de ce que je pouvais faire dans le futur ne pouvait être séparé de cette époque-là où vivre avait la fragilité d'une bougie allumée dans l'intempérie. » (nous traduisons).

28 *Ibid.*, p. 175 : « Aujourd'hui, personne ne se risque à affronter la vérité. Ceux qui ont fermé les yeux, ceux qui se sont tus par convenance ont mauvaise conscience. C'est pour cela qu'ils gardent le silence. Reconnaître un crime, un seul, signifie accepter leur complicité. » (nous traduisons).

29 *Ibid.*, p. 77 : « J'ai essayé d'écrire quelques lignes dans mon cahier de pages bleues sur la première page duquel j'avais écrit "Histoires d'une ville triste". Mais je n'ai pas réussi à écrire une seule phrase. Les souvenirs étaient nombreux et les revivre signifiait assumer une amère collection d'amours ratées, de recherches, de persécutions et d'indices, de succès sans joie, de cartes mal jouées et de phrases d'amis disparus. » (nous traduisons).

30 *Id.*, *La oscura memoria de las armas*, 2e éd., Santiago, LOM, 2017 : « A veces pienso que habría sido mejor morir en la parrilla. Cero recuerdo, cero pesadilla, cero remordimiento. » (« — Parfois je pense qu'il aurait mieux valu que je meure sur le gril. Zéro souvenir, zéro cauchemar, zéro remords. »

[nous traduisons]) ; « — No me hagas recordar. » (« — Ne m'oblige pas à me souvenir » [nous traduisons]) ; « — ¿Qué ganas con investigar? » (« — Que gagnes-tu à enquêter ? » [nous traduisons]).

31 Jaime Collyer, *Gente en la sombra*, Santiago du Chili, LOM, 2020.

32 *Ibid.* : « — C'est une blessure ouverte, mentionna-t-il, si on insiste pour la couvrir, elle finira par se gangrener non ?
— Mais si on la gratte indéfiniment, elle ne cicatrisera jamais, dit-elle de manière inattendue. » (nous traduisons).

33 *Ibid.*, p. 11-12 : « — Comment quelqu'un fait-il pour causer une douleur intolérable à d'autres ? […] Et comment ce quelqu'un fait-il pour continuer sa vie en acceptant des grades et des promotions, en réintégrant la vie institutionnelle ? » (nous traduisons).

34 Entre autres exemples, nous pouvons citer : Dans Ramón Diaz Eterovic, *La oscura memoria de las armas*, 2e éd., Santiago, LOM, 2017 : « — Estábamos en guerra. Debíamos obedecer las órdenes y hacer nuestro trabajo […]. Yo era una pieza del engranaje, alguien que recibía órdenes y obedecía. Sé que más de alguien terminó despedido de su trabajo o fue encarcelado por mi culpa, pero nunca torturé a nadie […]. Toda guerra deja víctimas entre vencedores y derrotados. Y la guerra pertenece al pasado. Hoy quiero vivir en paz. » (« — Nous étions en guerre. Nous devions obéir aux ordres et faire notre travail […]. J'étais une pièce de l'engrenage, quelqu'un qui recevait des ordres et obéissait. Je sais que plus d'une personne a perdu son travail ou a été emprisonnée par ma faute, mais je n'ai jamais torturé personne […]. Toute guerre laisse des victimes parmi les vainqueurs et les vaincus. Et la guerre appartient au passé. Aujourd'hui, je veux vivre en paix. » [nous traduisons]) ; « — me enseñaron a ser leal y a obedecer. » (« — on m'a appris à être loyal et à obéir. » [nous traduisons]). Dans Jaime Collyer, *Gente en las sombras*, *op. cit.* : « — Ellos habían hecho posible el "reordenamiento" del país, […] eliminando los escollos que impedían nuestro avance en orden y paz. » (« — Ils avaient rendu possible "le réagencement" du pays […], éliminant les écueils qui empêchaient notre avancée vers l'ordre et la paix. » [nous traduisons]) ; « — […] la obra titánica que todos realizamos […]. estaríamos en el gulag, mi amigo […] No parece que entiendan ustedes de lo que nos libramos. » (« — […] l'œuvre titanesque que nous avons tous réalisée […], nous serions tous au goulag, mon ami […]. Vous ne semblez pas comprendre ce dont nous nous sommes libérés » [nous traduisons]).

35 *Ibid.* : « soigner cette blessure-pays » ; « faire prendre conscience de ce qui s'est passé, enseigner aux générations futures ce qui a été » ; « blesser

les susceptibilités » (nous traduisons).

36 *Ibid.* : « — Tuve la sensación horrible de que quizás estemos haciendo aquí algo parecido, ¡un lugar turístico! […] para que la gente venga los domingos a comprar *souvenirs*. […] Y no sé. ¿Qué van a vender en este caso? ¿Grabaciones reproduciendo los gritos de los detenidos, simulados por un actor de teleseries? Electrodos para ponerlos de adornos en el living? » (« — J'ai eu l'horrible sensation que nous faisions quelque chose de semblable ici, un lieu touristique ! […] pour que les gens viennent le dimanche y acheter des souvenirs. […] Et je ne sais pas. Que vont-ils vendre dans ce cas ? Des enregistrements qui reproduisent les cris des détenus simulés par un acteur de séries télévisées ? Des électrodes pour décorer le salon ? » [nous traduisons]).

37 Camila Van Diest, « La fabrique des nouvelles routes de la mémoire au Chili. Spatialités, circulations et frictions dans la région de Valparaíso », dans Jean-Philippe Garric (dir.), Politique et performativité de la patrimonialisation, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2019, p. 69-99.

38 Ramón Diaz Eterovic, *La oscura memoria de las armas*, *op. cit.* : « pese a lo que se dice en la prensa y en los discursos oficiales, la impunidad sigue vigente. Y no sólo eso. A los pocos militares que han sido condenados los han enviado a penales con piscina, cancha de tenis, televisión por cable y otros privilegios que ya se los quisieran los recluidos por otro tipo de causas. » (« malgré ce qui se dit dans la presse et les discours officiels, l'impunité est toujours en vigueur. Et pas seulement ça. Le peu de militaires qui a été condamné a été envoyé en prison avec piscine, court de tennis, télévision et autres privilèges dont voudraient bien les reclus pour d'autres raisons. » [nous traduisons]).

39 Alexandre Gefen, *Réparer le monde. La littérature française face au XXI^e siècle*, Paris, Corti, 2017.

40 La revue mensuelle *Trazas negras* créée par Bartolomé Leal propose, depuis août 2020, des nouvelles policières ou fantastiques inédites, et se présente comme « un espacio abierto para los escritores y escritoras que se expresan en aquellos géneros populares de narrativa que testimonian del lado oscuro de nuestras personalidades y de la sociedad entera… ». Les numéros sont vendus en ligne sous forme de contribution volontaire (minimum 1 000 pesos [soit environ 1,19 euro], un tarif près de vingt fois inférieur au prix d'un livre vendu en librairie). Cette volonté reste toutefois, à mon sens, à nuancer : l'accès à la revue semble réservé à un public

relativement cultivé, ayant accès à un ordinateur et internet et ayant l'habitude de rechercher des œuvres en téléchargement légal.

RÉSUMÉS

Français
Le roman policier est resté un genre globalement marginal au Chili jusque dans les années 1990, période de la Transition démocratique, durant laquelle il acquiert une place de plus en plus importante dans le panorama littéraire chilien. Cette décennie se caractérise par les espoirs déçus de la démocratie : le choix de l'oubli comme chemin de la réconciliation scelle le silence sur les années de dictature, le carcan juridique et social hérité de cette période reste fort. Les intellectuels « de gauche » se saisissent du genre du roman noir dont les codes littéraires leur permettent de brosser un portrait critique de la société chilienne depuis la fin de la dictature, mettant ainsi en évidence l'impact (et la permanence) des politiques et valeurs de la dictature sur la société actuelle et comblant le silence tacite.

Español
En Chile, la novela negra estuvo marginada hasta los años 90, período de la Transición democrática durante el cual adquiere un espacio cada vez más importante en el panorama literario chileno. Este decenio se caracteriza por las esperanzas decepcionadas de la Democracia : la elección del olvido como recorrido hacia la reconciliación determina el silencio sobre los años de dictadura, el lastre jurídico y social heredado de este régimen sigue siendo importante. Los intelectuales de «izquierda » se apoderan del género negro cuyos códigos les permiten esbozar un retrato crítico de la sociedad chilena desde la Transición, resaltando así el impacto y la permanencia de las políticas y valores de la dictadura en la sociedad actual, y compensando el silencio tácito sobre este período.

English
Since the '90s, the hard-boiled fiction has earned an important place in the Chilean literature. Disappointed hopes born from democracy characterize this decade : forgetfulness as reconciliation fixed the silence and the legal and social constraints inherited from the dictatorship are still strong. Written essentially by "left" intellectuals, the hard-boiled offers a critical eye on the post-dictatorship Chilean society and counter the official speech.

INDEX

Mots-clés
mémoire, transition démocratique et silence, Chili, littérature et contre-discours, roman noir chilien

Keywords
hard-boiled, Chilean society, literature and society in Chile, democratic transition, silence and literature, Chili, Chilean hard boiled

Palabras claves
memoria, transición democrática, silencio y literatura, literatura y contradiscursos, novela negra chilena, Chile

AUTEUR

Ludivine Gravito
Université Lumière Lyon 2, LCE (Lettres et civilisations étrangères), F-69007 Lyon, France, l.gravito@univ-lyon2.fr

Les descendants du Putumayo. Mémoire, identité et art contemporain

Los descendientes del Putumayo. Memoria, identidad y arte contemporáneo
Descendants of the Putumayo. Memory, Identity and Contemporary Art

Thibaut Cadiou

DOI : 10.35562/textures.919

Droits d'auteur
CC BY 4.0

PLAN

Introduction
Les particularités de la mémoire collective en Amazonie indigène
Identité et culture à travers l'art et la mémoire
Conclusion

TEXTE

Introduction

1 Entre 1900 et 1912, Julio César Arana, le principal baron du caoutchouc péruvien, établit son empire dans la région de l'Amazonie située entre les fleuves Putumayo et Caquetá, aujourd'hui territoire colombien mais à l'époque réclamée par le Pérou et la Colombie. Les études historiques et anthropologiques parlent d'entre 40 000 et 50 000 morts parmi les indigènes sur les terres contrôlées par Arana, et soulignent les conditions inhumaines de l'exploitation du travail : violence systématique, meurtres, nombreuses formes de tortures, viols, ritualisation de la violence et déplacements forcés [1].

2 Une bibliographie désormais importante existe sur le cycle économique du caoutchouc dans cette région de l'Amazonie. L'historiographie et l'anthropologie modernes ont cherché à comprendre comment cet ethnocide a pu avoir lieu [2], et ses conséquences pour ceux qui en furent victimes [3]. Les peuples indigènes de cette région sont des cultures orales, et se transmettent

leurs mémoires à travers récits, mythes, chants, rites et danses. Outre l'absence de fixation écrite de leur mémoire, les survivants du génocide et leurs descendants ont longtemps maintenu cette mémoire secrète, pour des raisons que nous développerons. Leur perspective fut donc exclue du traitement historiographique du cycle économique du caoutchouc en Amazonie. L'anthropologie joua un rôle de transmission de cette mémoire dans l'histoire [4].

3 Parallèlement à la publication d'ouvrages et d'articles, incluant des récits, des témoignages de descendants de survivants du génocide [5], de jeunes peintres huitoto et bora [6] ont représenté les mémoires de leurs peuples.

4 En Amazonie indigène, la mémoire, l'identité et les mythes sont profondément reliés entre eux, et s'articulent de manière complexe [7]. Nous chercherons à comprendre comment des peintres huitoto et bora représentent cette mémoire en adaptant les médias de la peinture et du dessin à leur système de pensée.

5 Afin d'analyser les différentes modalités de partage de la mémoire des groupes indigènes du Putumayo, nous comparerons la transmission de la mémoire de l'époque traumatique de l'exploitation du caoutchouc avec celle, actuelle, des mythes et de la cosmologie. Les pensées mythiques représentent les principales sources de connaissances et de savoirs dans les cultures indigènes amazoniennes. Elles sont donc à l'origine des pratiques permettant le développement humain [8]. Nous tâcherons de voir de quelle manière la mémoire collective et la régénération identitaire, à la suite de l'expérience d'une époque traumatique, s'articulent par l'intermédiaire de la création artistique.

6 Dans un premier temps, nous développerons certaines caractéristiques de la transmission de la mémoire en Amazonie à la lumière de réflexions théoriques issues du monde occidental. Dans un second temps, nous verrons, à travers l'analyse de deux œuvres, comment ces spécificités sont transmises à travers la peinture sur toile par deux peintres indigènes, descendants de victimes du génocide de la région du Putumayo.

Les particularités de la mémoire collective en Amazonie indigène

7 Nous allons articuler le traitement de la mémoire en Amazonie indigène avec les réflexions théoriques produites depuis le monde occidental [9]. Notre point de départ sera l'analyse des liens entre mémoires collectives et individuelles. Maurice Halbwachs écrit, « La mémoire collective [...] enveloppe les mémoires individuelles, mais ne se confond pas avec elles [10]. » Cette affirmation doit être nuancée et déclinée pour les différentes mémoires qu'entretiennent les groupes indigènes amazoniens. Les mémoires individuelles, selon leur domaine – mythologique, traumatique, culturelle, etc. –, s'articulent différemment avec la mémoire collective. Les cercles de transmission et les intentions qui la motivent font partie des principaux éléments de divergence. Les mémoires traumatiques, comme celle de la période historique du cycle économique du caoutchouc, sont transmises dans des cadres très privés, généralement familiaux [11].

8 Les faits douloureux, et tout ce qui ne peut être diffusé largement sont placés dans ce que l'ethnologue colombien Juan Álvaro Echeverrí appelle le « panier des ténèbres [12] ». Le « panier de la vie », en revanche, contient ce qui doit être transmis largement aux nouvelles générations, pour le développement du groupe.

> Dans ce panier on trouve l'éthique du travail horticole, l'éducation des enfants, la production de nourriture, la célébration des rituels. L'expression la plus aboutie de ce panier est représentée par les mots des feuilles de tabac et de coca, avec lesquelles les anciens prennent soin de la vie et la développent [13].

9 Le panier des ténèbres est associé aux conflits entre les différents clans.

> Les différences ethniques génèrent la mémoire des conflits du passé [...]. La mythologie, pour ces groupes, tient le registre des événements où des êtres cannibales, maléfiques, assassins et vengeurs qui tentent de détruire et pervertir la véritable humanité [14].

10 Le panier de la vie contient les mythes, les histoires, la tradition, le savoir, qui permettent aux indigènes de vivre avec un niveau suffisant de ressources, et développer leurs sociétés sur la base des enseignements liés à leur cosmogonie. La mémoire contenue dans ce premier panier permet la construction d'une communauté rassemblée autour d'une idéologie morale unifiée. Le panier des ténèbres, au contraire, contient les éléments qui peuvent conduire les indigènes à la souffrance, à la discorde et aux conflits internes. Cette mémoire possède un potentiel destructeur et peut diviser les groupes. Le panier de la vie est associé à une condition d'abondance, et celui des ténèbres au manque.

11 Le panier des ténèbres ne correspond pas à l'oubli, son contenu est transmis, car il contient des enseignements. Comme le signale Tzvetan Todorov, « La mémoire ne s'oppose nullement à l'oubli. Les deux termes qui forment contraste sont l'*effacement* (l'oubli) et la *conservation* ; la mémoire est, toujours et nécessairement, une interaction des deux[15]. » Les deux paniers des cultures indigènes du Putumayo sont deux formes de mémoires, partagées avec des finalités différentes, mais avec la même volonté de perpétuer un enseignement du passé. Le contenu du panier de la vie est transmis amplement, dans les contextes où la communauté affirme sa volonté de rester unie en tant que groupe. Celui du panier des ténèbres contient également des enseignements pour le groupe, mais son potentiel destructeur implique une transmission plus prudente.

12 Signalons que nous traitons ici de mémoire, et non d'histoire, d'après la distinction qu'énonce Maurice Halbwachs dans *La mémoire collective* :

> C'est qu'en général l'histoire ne commence qu'au point où finit la tradition, au moment où s'éteint ou se décompose la mémoire sociale. Tant qu'un souvenir subsiste, il est inutile de le fixer par écrit, ni même de le fixer purement et simplement[16].

13 Cette distinction entre histoire et tradition nous permet d'appréhender les processus qui amènent les groupes indigènes à choisir entre la conservation et l'oubli. Maurice Halbwachs définit ici l'histoire comme la mémoire collective que l'on fixe pour éviter la disparition. Avant l'appropriation d'outils de fixation de l'oral des

sociétés occidentales, comme l'écriture ou le dessin figuratif, le registre de faits historiques, comme nous le comprenons, n'était pas une pratique commune en Amazonie. À partir du moment où une mémoire perdait sa signification pour le présent, elle était oubliée [17].

14 En Amazonie, la mémoire se transmet par la parole, le chant, la danse, et elle est articulée avec les mythes et la cosmologie. Les faits historiques qui sont conservés sont intégrés à la tradition mythologique. Cette tradition correspond à ce que Halbwachs appelle mémoire collective, lorsqu'il affirme :

> La mémoire collective se distingue de l'histoire au moins sous deux rapports. C'est un courant de pensée continu, d'une continuité qui n'a rien d'artificiel, puisqu'elle ne retient du passé que ce qui en est encore vivant ou capable de vivre dans la conscience du groupe qui l'entretient [18].

15 C'est ainsi que se transmettent et s'actualisent les mythes dans les cultures amazoniennes : ils servent à expliquer le monde et les interactions des humains avec ce dernier. Traditionnellement, ils amenaient des réponses aux questions de subsistances telles que la manière de se comporter pour obtenir du poisson et du gibier, quelles précautions prendre avant de prendre des fruits en forêt, comment rendre hommage aux êtres qui régulent la chasse, la pêche et l'agriculture. La mémoire en Amazonie est profondément liée au territoire [19].

16 « La mémoire collective prend son point d'appui sur des images spatiales [20] », écrit Paul Ricœur. Ce lien entre lieu et mémoire est très présent dans les cosmologies amazoniennes. Les indigènes et leurs territoires se construisent mutuellement, à travers les mythes [21]. L'anthropologie amazonienne et les discours des indigènes soulignent l'importance primordiale du territoire pour les cultures autochtones de cette région [22]. Au-delà du lieu où se trouvent leurs ressources vitales et culturelles, le territoire est pensé comme un prolongement de l'être pour les indigènes [23].

17 C'est en parcourant le territoire, rendu aux indigènes muinane, huitoto, bora, murui, nonuya, miraña et andoke en 1988 qu'une partie importante du travail de mémoire de ces groupes a pu être réalisée en Colombie. L'ethnologue colombien Juan Álvaro Echeverrí souligne

que lorsque l'un des premiers groupes d'indigènes parcourut de nouveau le territoire où avaient eu lieu les atrocités du Putumayo, leur mémoire traumatique se manifesta de manière douloureuse. Il écrit, à propos des Muinanes :

> La génération de Chucho avait été, jusqu'alors, incapable de porter le poids de tout cela. Aucun d'eux ne se sentait capable d'aller sur d'anciens lieux importants et faire face à la rage, la sorcellerie et les pouvoirs qui étaient restés accrochés, dispersés et irrésolus. Ils se sentaient honteux et impuissants, incapables de rétablir une connexion, qu'avec peine ils admettaient nécessaire pour reconstruire leurs vies – après tant d'années. Ce pouvoir qu'il leur manquait en chamanisme et force magique pour négocier avec ce passé, ils le trouvèrent de nouveau, de manière inattendue dans la nouvelle génération [24].

18 Cette nouvelle génération a recours aux outils que lui offre la société moderne pour faire face à ce passé douloureux : écriture, organisation pragmatique du récit, recueil de témoignages, fixation des écrits par le dessin et par la peinture. Juan Álvaro Echeverrí souligne que les techniques de traitement de la mémoire des différentes générations sont compatibles et s'articulent parfaitement. Nos recherches et entretiens auprès des peintres des générations actuelles [25] mettent en évidence que l'adoption de médias et techniques modernes n'entre pas en contradiction avec la tradition ancestrale. Ces artistes maintiennent la conception mythologique et cosmologique du territoire, et donc de la mémoire. Leur travail d'objectivation de certains aspects de leurs mémoires ancestrales représente une adaptation des méthodes à l'époque et son contexte politique, social et culturel. Cette pratique, bien qu'innovante pour les peuples indigènes amazoniens, vise à perpétuer leurs savoirs et leurs modes de pensée ancestraux.

19 Rember Yahuarcani, l'un de ces artistes, affirme :

> Les mythes sont les fleuves de notre mémoire. Ils sont l'origine. En eux résident notre passé, notre présent et notre précieux futur. Les mythes sont les fleuves sur lesquels navigue la mémoire de nos ancêtres, et nous devons y pêcher les mots sages de résistance contre l'oubli, la discrimination et l'exclusion [26].

Ce qui a été conservé du passé, à travers les mythes, est une source d'enseignement pour les peuples indigènes de l'Amazonie.

20 Comme le démontre Echeverrí, cette organisation de la mémoire est source de tension, car le panier des ténèbres est aussi une force négative qui, sans être oubliée ni totalement niée, est écartée des circuits principaux de transmission de la mémoire. Cela a longtemps empêché son traitement par le groupe et son articulation avec la mémoire collective, centrée autour des mythes et de la cosmogonie, comme le soulignent les témoignages recueillis par Daniel Antonio Garzón Moreno : « C'était comme si chacun marchait avec le poids sur les épaules, la douleur et l'impuissance, mais ne les exprimait pas [27]. » Le poids de cette époque est donc encore ressenti par les générations actuelles.

21 Deux facteurs permettent d'expliquer comment et pourquoi ces nouvelles générations ont décidé de traiter bien plus ouvertement cette mémoire. D'une part, l'historiographie, après avoir longtemps considéré les *caucheros* comme d'héroïques pionniers, mit en lumière, au début des années 1990, l'aspect génocidaire du cycle économique du caoutchouc. Les travaux de cette époque ont démythifié ce cycle extractif en montrant par exemple son absence d'impacts positifs sur les économies régionales à long terme [28]. Les travaux historiographiques récents mettent en relief l'absence de voix indigènes dans les récits du cycle du caoutchouc dans la région du Putumayo [29]. Les nouvelles générations ont souhaité remédier à cette absence, afin d'articuler leur mémoire avec l'historiographie sur cette époque.

22 D'autre part, l'articulation croissante des mondes amazoniens avec la société occidentale amène les premiers à s'approprier les outils et supports de communication des seconds. Cela implique la maîtrise de l'espagnol, mais aussi des outils d'expression et de transmission de connaissances de la société moderne : histoire, littérature, arts graphiques. L'appropriation de ces outils, dont nous allons voir un exemple avec la peinture, permet aux indigènes du Putumayo de sortir l'époque de l'extraction du caoutchouc du panier des ténèbres, et de l'articuler avec la mémoire collective du panier de la vie. Ce transfert de la mémoire d'un panier à un autre revêt une signification fondamentalement en accord avec la tradition. Le panier de la vie est

celui qui permet le maintien de la société, son développement et l'abondance des ressources vitales. Dans le contexte actuel des peuples Bora, Huitoto, Murui et Muinane au Pérou, ces éléments sont liés à leur force politique face à la pénétration toujours plus prononcée de la culture occidentale en Amazonie. La diffusion élargie, par les indigènes, de la mémoire de l'époque du caoutchouc à l'intérieur de leur peuple, est aujourd'hui perçue comme un moyen de montrer ce qu'il peut arriver si l'identité du groupe n'est pas assez forte, si elle n'est pas maintenue :

> Cela ne me provoque pas de rage, mais m'incite à dire aux jeunes que cela ne peut pas nous arriver dans le futur. Que ce type de génocides ne doit plus arriver et que nous devons nous préparer avec plus d'identité, de cultures, d'autonomie et de territoire pour pouvoir être forts dans le futur [30].

23 Tzvetan Todorov affirme que le passé ne doit pas être oublié, il doit être traité et assujetti aux besoins du présent, ne pas fomenter la haine mais permettre de construire quelque chose [31]. Les représentations contemporaines du cycle du caoutchouc par des artistes indigènes ne s'accompagnent pas d'un discours de colère envers les sociétés dominantes. Les peintres et les jeunes générations cherchent à protéger leurs cultures.

24 En partageant largement leurs mémoires de l'époque du caoutchouc, les Murui, Huitoto et Bora des anciennes générations craignaient également d'éveiller les rancœurs entre les différents clans. Les exploitants du caoutchouc ont utilisé les rivalités entre les groupes, et familles dans les processus de réduction en esclavage des indigènes du Putumayo [32]. Les rancœurs interclaniques auraient pu provoquer, des décennies après le cycle du caoutchouc, des conflits et des affrontements, et des pertes culturelles plus importantes. Les productions artistiques contemporaines sont parvenues à mettre en lumière les mémoires de cette époque, en évitant les conséquences négatives inhérentes aux éléments mémoriels du panier des ténèbres. Leur maintien dans ce panier pendant un siècle est peut-être ce qui a permis d'éviter que cette mémoire ne génère des conflits.

25 Il nous semble que la peinture, dans ce cadre, permet d'utiliser un événement douloureux pour comprendre et réagir face à des

situations présentes. En domestiquant ainsi la douleur, les peintres indigènes contemporains permettent des analogies avec les problématiques actuelles, le transformant ainsi en « principe d'action pour le présent [33] ».

Identité et culture à travers l'art et la mémoire

26 Voyons maintenant comment la peinture indigène contemporaine permet, d'une part de faire face ouvertement à cette douleur – la sortir du panier des ténèbres –, et d'autre part de la transformer en enseignement pour le présent et le futur – la placer dans le panier de la vie. Les deux œuvres que nous allons étudier utilisent la représentation d'éléments culturels centraux des cultures murui et huitoto pour montrer la permanence et l'évolution de la mémoire. Dans les deux tableaux, l'époque du caoutchouc est fondatrice et provoque des phénomènes de destruction et reconstruction culturelles, marqués par la résilience.

27 Paul Ricoeur, dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, souligne qu'il existe trois fragilités de l'identité en lien avec la mémoire [34]. Deux d'entre elles pourraient, en partie, expliquer les difficultés, voire le refus, des indigènes du Putumayo à faire face à leur mémoire traumatique. La première fragilité est la confrontation avec autrui, lorsqu'il est ressenti comme une menace à l'identité propre. La seconde fragilité, qui trouve son origine dans la première, est celle d'une période si violente qu'elle en acquiert les caractéristiques d'un acte fondateur, par les transformations profondes qu'elle provoque. L'époque du caoutchouc fut traumatique sous deux aspects. Elle eut, d'une part, un caractère génocidaire, comme nous l'avons signalé : il y eut plus de 40 000 morts. D'autre part, cette époque fut aussi celle d'un ethnocide. Les anciens et les sages, les dirigeants politiques et religieux, étaient systématiquement assassinés par les exploitants du caoutchouc [35]. Après le cycle économique, les indigènes originaires de cette région connurent deux exodes forcés. Une partie des mythes et des pratiques traditionnelles furent perdus et ne purent être retrouvés. Cette violence provoqua une rupture sociale qui altéra tous les aspects de l'organisation de ces peuples, mettant ainsi en danger les fondements de leur identité [36].

28 L'œuvre de Brus Rubio, *Transformación del pueblo Murui* [37], organisée comme une fresque temporelle, montre les changements qu'a traversés ce peuple. La place importante accordée à l'époque de l'exploitation du caoutchouc, qui occupe la moitié centrale de l'œuvre, montre la profonde transformation qu'elle provoqua chez les peuples du Putumayo. La place centrale accordée à cette époque en fait le sujet principal de l'œuvre.

Figure 1 : Brus Rubio, Transformación del Pueblo Murui, 2022.

Avec l'aimable autorisation de l'artiste

29 Le soldat qui apparaît dans le fond, à droite, est une allusion à la guerre qui opposa le Pérou et la Colombie entre 1932 et 1933, à la suite de la prise de la ville de Leticia par des Péruviens, civils et militaires, mécontents du traité Salomón Lozano (1922), signé entre le Pérou et la Colombie [38]. Ce traité fut très critiqué au Pérou, car en plus de céder la région entre les fleuves Caquetá et Putumayo réclamée par les deux pays, le gouvernement péruvien donna à la Colombie la région du triangle de Leticia. Le Pérou et la Colombie se disputèrent le territoire ancestral d'un vaste complexe culturel de groupes indigènes, ces derniers n'étant considérés que comme une main-d'œuvre peu coûteuse, ou gratuite, comprise dans le territoire. La partie centrale du dessin montre les mauvais traitements infligés par les exploitants du caoutchouc, mais elle représente surtout comment survécurent les Murui.

30 Dans la partie gauche de l'œuvre, l'artiste représente deux symboles de la culture murui : la couronne de plumes, et les motifs géométriques non figuratifs, présents sur la marmite et sur le dos de la femme au premier plan. La couronne de plume agit comme un fil

conducteur, qui traverse les différentes époques représentées sur le dessin. Avant l'arrivée des exploitants du caoutchouc, la couronne est portée par le personnage qui semble être le guide ou le chef du groupe. À l'époque du caoutchouc, au milieu de l'œuvre et entre les scènes de violence, le peintre représente au premier plan un indigène, à terre, protégeant cette couronne et l'empêchant de disparaître. Un autre personnage la porte ensuite sur la tête, presque immédiatement sur la droite du précédent. Il porte d'une main le drapeau péruvien, et de l'autre relève un Murui. Dans ce tableau, la couronne de plume possède une forte valeur métonymique. En plus d'être un symbole de culture, elle représente, avant tout, l'autorité [39], ce qui dans le monde indigène amazonien est synonyme de connaissances, de savoirs.

31 Le personnage qui sauve la couronne représente donc la lutte des indigènes pour préserver leur connaissance, mais aussi leur organisation sociale et leur système d'autorité. Cette couronne représente à la fois l'autonomie du peuple Murui et sa richesse culturelle.

32 Les exploitants du caoutchouc tentèrent de détruire les systèmes sociaux et politiques indigènes, en assassinant systématiquement les figures centrales telles que les chamans, les sages et les chefs, afin de soumettre plus facilement les indigènes. Brus Rubio représente ici que, malgré cette volonté des exploitants du caoutchouc, les Murui ont su sauvegarder des éléments fondamentaux de leur culture et leur organisation sociale, et ont pu ainsi perpétuer leurs traditions, et les faire évoluer. L'artiste signale également que cela a permis aux Murui de se relever après l'époque du caoutchouc et de chercher une forme d'articulation avec la société péruvienne. L'indigène qui brandit le drapeau péruvien symbolise la transition entre l'époque du caoutchouc et l'époque contemporaine. Il est torse nu, comme les indigènes précédant ce cycle économique. Sa jambe droite est vêtue d'un pantalon et d'une botte, vêtements de la société extérieure à l'Amazonie, associés à l'époque contemporaine. Sa jambe gauche est celle d'un animal, évoquant ainsi les mythes ancestraux, dans lesquels les métamorphoses et la transformation des corps occupent une place importante. Ainsi, l'apparence physique et les habits de ce personnage montrent son appartenance à plusieurs mondes. La couronne de plume, qui symbolise l'autorité traditionnelle, indique

que c'est l'héritage murui ancestral qui domine et contrôle le phénomène d'hybridation culturelle représenté dans la partie droite de l'œuvre.

33 Au-dessus de ce personnage se trouvent deux indigènes qui se tiennent par le bras, commençant une chaîne qui va jusqu'à l'extrémité droite de l'œuvre. Le premier d'entre eux est vêtu de manière traditionnelle, tandis que le second porte des vêtements venus de l'extérieur, comme tous les autres personnages de la partie droite de l'œuvre. Actuellement, en Amazonie, la grande majorité des indigènes n'utilisent plus leurs habits traditionnels. En montrant la continuité entre ces personnages, l'artiste souligne que le changement vestimentaire n'entraîne pas de pertes identitaires.

34 Le second symbole culturel, les motifs géométriques, est présent sous forme de peinture corporelle et d'ornements sur les objets de la vie quotidienne, dans la partie gauche de l'œuvre. Ces motifs sont totalement absents de la représentation de l'époque de l'exploitation du caoutchouc, ce qui montre les phénomènes de perte culturelle qu'elle provoqua. Ils apparaissent à nouveau à l'époque contemporaine.

35 La partie droite de l'œuvre représente les processus de reconstruction identitaire et d'hybridation de la société murui, similaires à ceux de nombreux groupes indigènes amazoniens. Au centre de cette dernière phase de la chronologie se trouve un drapeau en partie aux couleurs du Pérou. Le drapeau représente également des motifs géométriques murui traditionnels, symboles du processus de récupération culturelle. Sur ce drapeau, Brus Rubio place la couronne à plume, le peintre signifiant ainsi que ce sont les Murui qui doivent garder l'autorité sur ces phénomènes d'hybridation culturelle.

36 L'utilisation de la peinture corporelle et des motifs non figuratifs dans leurs usages rituels fut perdue pendant l'époque du caoutchouc. Les exploitants du caoutchouc obligèrent les peuples du Putumayo à orner leurs corps de ces motifs afin de les photographier et exhiber leur exotisme et leur sauvagerie [40]. Ces images permettaient également aux exploitants de montrer, par la suite, les vertus civilisatrices de leurs actions. En forçant les indigènes, principalement les jeunes femmes, à se peindre en dehors des us

rituels, les exploitants du caoutchouc provoquèrent une perte de la signification de ces motifs [41]. Aujourd'hui, les jeunes générations se réapproprient ces dessins, parfois à l'aide des photographies prises par les exploitants du caoutchouc, et leur donnent de nouveaux sens.

37 Dans cette œuvre, Brus Rubio articule un travail de mémoire avec une représentation des transformations culturelles que les Murui ont traversées depuis le début du XX^e^ siècle. L'artiste représente des éléments culturels qui se sont maintenus, certains qui se sont transformés et d'autres qui ont disparu. Il illustre ainsi l'évolution de l'identité culturelle murui.

38 Rember Yahuarcani utilise l'univers mythique huitoto pour montrer cette évolution de l'identité de son peuple. L'artiste centre son travail autour de la représentation des mythes du groupe culturel huitoto, transmis oralement jusqu'à sa génération. Dans son unique œuvre individuelle sur l'époque du caoutchouc, *De donde venimos* [42], le peintre choisit d'articuler cette expérience traumatique avec l'ensemble mythologique de sa culture.

Le media demandé n'existe pas. : [image:ct]

40 Le processus créatif de Rember Yahuarcani s'inspire de l'histoire de la création du monde dans la culture huitoto, et vise à le perpétuer. Comme dans la grande majorité de ses œuvres, Rember Yahuarcani travaille ici à partir d'un fond noir, référence à l'obscurité primordiale de l'univers, qui précéda toute création. Le vert, le bleu, et le turquoise, les couleurs qui dominent le tableau font référence au jardin de Buinaima, le dieu créateur. Dans ce jardin se trouvent des plantes médicinales qui n'existent pas sur la Terre et qui sont capables de guérir tous les maux et toutes les maladies. Dans la cosmologie huitoto, les sept mondes supérieurs sont, d'une manière générale, habités par des esprits et des êtres dangereux, entretenant des rapports de prédation avec l'homme. Les êtres protecteurs et créateurs habitent dans les sept mondes souterrains. Buinaima vit dans le plus bas de ces mondes. En revanche, son jardin est situé dans le sixième monde supérieur, entre ceux habités par les esprits mauvais. Ici, c'est le pouvoir curatif de ce monde que l'artiste invoque par la prédominance des couleurs du jardin médicinal du dieu créateur [43].

41 Si Buinaima est un dieu discret et peu mobile, son épouse Buiñaimo, se déplace entre les mondes, revêtant différentes formes. Sur la terre, elle apparaît comme un arbre. Dans le monde aquatique, elle prend la forme d'un boa et dans les cieux, de la femme arc-en-ciel. Ici, elle structure l'œuvre en y étant représentée sous ces trois aspects.

42 Le tableau est construit en trois plans, délimités par les trois formes de Buiñaimo. Ses aspects célestes et aquatiques se rejoignent, formant un ovale qui rappelle un œil et occupe presque l'intégralité de l'œuvre. Le regard occupe une place centrale dans ce tableau. Les deux divinités qui sont en dehors de l'œil, Aima et Jitoma, dans le coin supérieur droit sont des protecteurs. Aima est le premier et le plus respecté des chamans, Jitoma est le père du feu [44]. Leur regard, dirigé vers le spectateur, sont en réalité témoins de l'histoire qui se déroule dans l'espace central.

43 Buiñaimo, sous sa forme d'arbre, sépare l'espace central, et forme ainsi la pupille de l'œil, à l'aspect plus reptilien qu'humain, évoquant la sagesse et la connaissance attribuées au serpent dans le monde huitoto. Il s'agit peut-être de l'œil de Buinaima, dont l'une des formes est un serpent géant. Les deux côtés de la pupille représentent les mondes visibles à gauche, et invisibles à droite. Ce dernier est peuplé d'êtres spirituels. Ils sont tous deux inclus dans l'œil central pour montrer leur connexion. L'artiste signifie ici que pour voir ce monde invisible il faut changer de regard.

44 À gauche de la pupille, l'artiste montre le monde visible, qui relate l'époque du caoutchouc. Dans la partie inférieure de cet espace, il représente deux groupes évoquant l'histoire. Sur la droite, juste à gauche de l'arbre, un groupe navigue, retraçant le voyage migratoire de plusieurs peuples indigènes. Ils furent amenés de force depuis le Putumayo colombien jusqu'aux rives de l'Ampiyacu, au Pérou, où ils résident depuis. Un second groupe, plus à gauche, hisse un drapeau vert et semble également déplacer le drapeau péruvien. Ce drapeau vert provient de la bouche ouverte d'un esprit qui pleure, et tous deux symbolisent la culture et l'identité huitoto. Le peintre représente l'acte d'appropriation du territoire sur lequel les indigènes ont été amenés de force, et la revendication de la création d'une nouvelle nation huitoto. Les mouvements entre les deux drapeaux illustrent les dialogues entre les cultures huitoto et péruvienne.

Comme Brus Rubio, Rember Yahuarcani montre que dans le processus d'hybridation la culture huitoto doit prévaloir sur la culture péruvienne, et que la transformation culturelle de son peuple doit s'effectuer selon les termes de ce dernier.

45 La partie supérieure de l'espace compris entre les trois formes de Buiñaimo semble faire fusionner les mondes matériels et spirituels, rappelant leur inséparabilité fondamentale dans les cosmologies amazoniennes. De plus, l'artiste représente dans le ciel une ouverture qui prend, à nouveau, la forme d'un œil.

46 Par conséquent, les yeux sont au nombre de trois. Le premier est celui du spectateur, invoqué par le regard des nombreuses divinités qui lui font face. Le second est formé par les trois corps de Buiñaimo, et représente le regard de son époux, Buinaima le créateur. Le dernier, formé par l'ouverture dans le ciel, évoque celui d'esprits ou de divinités secondaires, mais aussi celui des hommes, puisqu'il est situé dans le monde terrestre.

47 Dans ce tableau, l'artiste figure des faits historiques dans un cadre cosmologique, articulant ainsi les deux. En Amazonie, traditionnellement, l'histoire au sens occidental du terme n'existe pas, ce sont les mémoires collectives qui gardent ce dont le groupe doit se souvenir, afin de se maintenir et se développer. Dans ce tableau, Rember Yahuarcani signale le caractère fondateur de l'époque du caoutchouc et de l'exode forcé qui suivit. En incluant cette mémoire dans l'ensemble cosmologique, il met en exergue son caractère fondateur et son importance dans le présent.

Conclusion

48 Dans les deux œuvres étudiées, les artistes affichent une volonté commune, celle d'inclure la mémoire traumatique de l'époque du caoutchouc dans la mémoire collective. Ils s'appuient sur les aspects les plus fondamentaux des cultures de leur peuple, à leur cosmologie et leurs récits mythiques. Le mouvement de la mémoire traumatique du panier des ténèbres vers celui de la vie, mouvement symbolique présent dans les deux œuvres, consiste à faire l'apprentissage des enseignements que contient cette mémoire, à les appliquer, et les partager. Brus Rubio, en représentant les éléments culturels murui et

bora, et Rember Yahuarcani, par la cosmologie huitoto, déclare la force et la résilience de leur peuple. La mémoire traumatique devient, à travers leur production artistique, un enseignement et une source de connaissance. De cette façon, les dangers de la mémoire, signalés par Paul Ricoeur et l'existence du panier des ténèbres, sont confrontés.

BIBLIOGRAPHIE

Presse

« Place-making, World-making : tres artistas Indígenas amazónicos », Artishock, 12 mai 2021, disponible sur : https://artishockrevista.com/2021/05/12/place-making-world-making-tres-artistas-indigenas-amazonicos/ [consulté le 13 mars 2024].

Références

CAMACHO ARANGO Carlos, *El conflicto de Leticia (1932-1933) y los ejércitos de Perú y Colombia*, 2e éd., Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2019.

INTERNATIONAL WORK GROUP FOR INDIGENOUS AFFAIRS (IWGIA)/CENTRO AMAZÓNICO DE ANTROPOLOGÍA Y APLICACIÓN PRÁCTICA (CAAAP) (dir.), *Libro Azul Británico. Informes de Roger Casement y otras cartas sobre las atrocidades en el Putumayo*, Lima, 2011.

CHAUMEIL Jean-Pierre, « Guerra de imágenes en el Putumayo », dans CHIRIF TIRADO Alberto et CORNEJO CHAPARRO Manuel (dir.), *Imaginario e imágenes de la época del caucho. Los sucesos del Putumayo*, Lima, Centro Amazónico de Antropología y Aplicación, Copenhague, International Work Group for Indigenous Affairs, Iquitos, Universidad Científica del Perú, 2009, p. 37-73.

CHIRIF TIRADO Alberto, *Después del Caucho*, Lima, Lluvia editores, 2017.

CHIRIF TIRADO Alberto et CORNEJO CHAPARRO Manuel (dir.), *Imaginario e imágenes de la época del caucho. Los sucesos del Putumayo*, Lima, Centro Amazónico de Antropología y Aplicación, Copenhague, International Work Group for Indigenous Affairs, Iquitos, Universidad Científica del Perú, 2009.

CHIRIF TIRADO Alberto, GARCÍA HIERRO Pedro et SMITH Richard Chase, *El indígena y su territorio son uno solo. Estrategias para la defensa de los pueblos y territorios indígenas en la cuenca amazón*ica, Lima, OXFAM América, Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica, 1991.

CORRA RUBIO François, CHAUMEIL Jean-Pierre, PINEDA CAMACHO Roberto (dir.), *El aliento de la memoria. Antropología e historia en la Amazonia*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, Centre national de la recherche scientifique, Instituto Francés de Estudios Andinos, 2012.

DESCOLA Philippe, « Las cosmologías indígenas del Amazonía », dans SURALLÈS Alexandre et GARCÍA HIERRO Pedro (dir.), *Tierra adentro. Territorio indígenas y percepción del entorno*, Copenhague, International Work Group for Indigenous Affairs, 2004, p. 25-36.

ECHEVERRI Juan Álvaro, « El cambio climático como política, naturaleza y sociedad en la Amazonia colombiana », dans PALACIO Germán (dir.), *Ecología política de la Amazonia: las profusas y difusas redes de la gobernanza*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2009, p. 145-162.

ECHEVERRI Juan Álvaro, « Canasto de vida y Canasto de las tinieblas: memoria indígena del tiempo del caucho », CORRA RUBIO François, CHAUMEIL Jean-Pierre et PINEDA CAMACHO Roberto (dir.), *El aliento de la memoria. Antropología e historia en la Amazonia*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, Centre national de la recherche scientifique, Instituto Francés de Estudios Andinos, 2012, p. 471–484.

FRANKY Carlos Eduardo, « “Nuestro territorio ya está ordenado, pero lo estamos empezando a organizar”: lógicas territoriales indígenas y ordenamiento territorial en la Amazonia colombiana », dans ECHEVERRI Juan Álvaro et PÉREZ NIÑO Catalina (dir.), *Amazonia colombiana: imaginarios y realidades. Memorias de la Cátedra Jorge Eliecer Gaitán*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2011, p. 253-275.

GARCÍA JORDÁN Pilar, « El infierno verde. Cauchos e indios, terror y muerte. Reflexiones en torno al escándalo del Putumayo », *Anuario IEHS*, nº 8, 1993, p. 73-85, disponible sur : https://anuarioiehs.unicen.edu.ar/Files/1993/004%20-%20Garc%C3%ADa%20Jord%C3%A1n,%20Pilar%20-%20El%20infierno%20verde.%20gauchos%20e%20indios,%20terror%20y%20muerte.pdf [consulté le 13 mars 2024].

GARZÓN MORENO Daniel Antonio, *Narraciones que rebotan : aproximación a los procesos de movilización de las memorias del terror del caucho*, thèse d’anthropologie, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 2012, disponible sur : http://hdl.handle.net/10554/10486.

GASCHÉ Jürg, « Las comunidades nativas entre la apariencia y la realidad : el ejemplo de las comunidades huitoto y ocarina del río Ampiyacu », *Amazonía Indígena*, nº 5, 1982, p. 11-31, disponible sur : https://amazoniaindigena.equidad.pe/articulo/comunidades-nativas-entre-la-apariencia-y-la-realidad-el-ejemplo-comunidades-huitoto-y-ocaina-del-rio-ampiyacu/ [consulté le 13 mars 2024].

GASCHÉ Jorge, « La gente del centro y los impactos del caucho », dans CHIRIF TIRADO Alberto, *Después del Caucho*, Lima, Lluvia editores, 2017, p. 49-78.

HALBWACHS Maurice, *La mémoire collective*, édition critique établie par Gérard NAMER, Paris, Albin Michel, 1997 [1950].

PENNANO Guido, *La economía del Caucho*, Iquitos, Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía, 1988.

RICOEUR Paul, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Le Seuil, 2000.

TAUSSIG Michael T., *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje. Un estudio sobre el terror y la curación*, trad. VALENCIA GOELKEL Hernando, Bogotá, Norma, 2002 [1987].

TODOROV Tzvetan, *Les abus de la mémoire*, Paris, Arléa, 1995.

VIVEIROS DE CASTRO Eduardo, « Perspectivo y multinaturalismo en la América Indígena », dans SURALLÈS Alexandre et GARCÍA HIERRO Pedro (dir.), *Tierra adentro. Territorio indígenas y percepción del entorno*, Copenhague, International Work Group for Indigenous Affairs, 2004, p. 37-80.

YAHUARCANI Rember, « Los ríos de nuestra memoria », *Mundo amazónico* nº 5, 2014, p. 197-209, disponible sur : https://revistas.unal.edu.co/index.php/imanimundo/article/view/45796 [consulté le 13 mars 2024].

NOTES

1 International Work Group for Indigenous Affairs (Iwgia)/Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (Caaap) (dir.), *Libro Azul Británico. Informes de Roger Casement y otras cartas sobre las atrocidades en el Putumayo*, Lima, 2011 ; Michael Taussig, *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje. Un estudio sobre el terror y la curación*, trad. Hernando Valencia Goelkel, Bogotá, Norma, 2002 [1987].

2 Pilar García Jordán, « El infierno verde. Cauchos e indios, terror y muerte. Reflexiones en torno al escándalo del Putumayo », *Anuario IEHS*, no 8, 1993, p. 73-85.

3 Alberto Chirif Tirado, *Después del Caucho*, Lima, Lluvia editores, 2017.

4 Voir par exemple : Michael Taussig, *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje*, *op. cit.* ; Pilar García Jordán, « El infierno verde », *op. cit.* ; Alberto Chirif Tirado et Manuel Cornejo Chaparro (dir.), *Imaginario e imágenes de la época del caucho. Los sucesos del Putumayo*, Lima, Centro Amazónico de Antropología y Aplicación, Copenhague, International Work Group for Indigenous Affairs, Iquitos, Universidad Científica del Perú, 2009.

5 Voir par exemple les ouvrages cités dans les notes 1 à 4.

6 Le nom Huitoto est dépréciatif, il leur fut donné par des groupes rivaux. Aujourd'hui, le gouvernement péruvien reconnaît le terme Murui-Muinane,

pour remplacer Huitoto. D'après le peintre Rember Yahuarcani, qui se présente comme Huitoto, les Murui et les Muinane sont deux clans, et ne représentent pas l'ensemble du groupe. Selon le peintre, le choix de l'appellation Murui-Muinane invisibilise les autres clans, minoritaires, dont celui dont il fait partie, le clan du Héron Blanc – Garza Blanca. Dans ce texte nous maintiendrons le terme Huitoto, pour être en adéquation avec les propos de Rember Yahuarcani, l'artiste Huitoto dont nous analysons ici le travail.

7 Gasché Jürg, « Las comunidades nativas entre la apariencia y la realidad : el ejemplo de las comunidades huitoto y ocarina del río Ampiyacu », *Amazonía Indígena*, nº 5, 1982, p. 11-31 ; Juan Álvaro Echeverri, « Canasto de vida y Canasto de las tinieblas: memoria indígena del tiempo del caucho », François Corra Rubio, Jean-Pierre Chaumeil, Roberto Pineda Camacho (dir.), *El aliento de la memoria. Antropología e historia en la Amazonia*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, Centre national de la recherche scientifique, Instituto Francés de Estudios Andinos, 2012, p. 471–484.

8 Gasché Jürg, « Las comunidades nativas entre la apariencia y la realidad », *op. cit.* ; Juan Álvaro Echeverri, « El cambio climático como política, naturaleza y sociedad en la Amazonia colombiana », dans PALACIO Germán (dir.), *Ecología política de la Amazonia: las profusas y difusas redes de la gobe*rnanza, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2009, p. 145-162.

9 Les réflexions sur les mémoires produites en Amérique latine se centrent sur des contextes, lieux ou époques particuliers. Nous avons donc recours à la production académique occidentale.

10 Maurice Halbwachs, *La mémoire collective*, édition critique établie par Gérard Namer, Paris, Albin Michel, 1997 [1950], p. 98.

11 Juan Álvaro Echeverri, « Canasto de vida y Canasto de las tinieblas », *op. cit.*

12 *Ibid.*

13 *Ibid.*, p. 479 (nous traduisons) : « A este Canasto pertenecen la ética del trabajo hortícola, la crianza de los niños, la producción de comida, la celebración de los rituales. La expresión más lograda de este Canasto es la Palabra de tabaco y coca, con la cual los mayores cuidan e incrementan la vida. »

14 *Ibid.*, p. 479-780 (nous traduisons) : « Las diferencias étnicas generan la memoria de conflictos del pasado [...] La mitología, para estos grupos,

mantiene el registro de los eventos de seres caníbales, malignos, asesinos y vengativos que tratan de destruir y pervertir a la verdadera humanidad. »

15 Tzvetan Todorov, *Les abus de la mémoire*, Paris, Arléa, 1995, p. 14.

16 Maurice Halbwachs, *La mémoire collective*, *op. cit.*, p. 130

17 François Corra Rubio, Jean-Pierre Chaumeil, Roberto Pineda Camacho (dir.), *El aliento de la memoria. Antropología e historia en la Amazonia*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, Centre national de la recherche scientifique, Instituto Francés de Estudios Andinos, 2012.

18 Maurice Halbwachs, *La mémoire collective*, *op. cit.*, p. 131.

19 Alberto Chirif Tirado, Pedro García Hierro et Richard Chase Smith, *El aliento de la memoria. Antropología e historia en la Amazonia*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, Centre national de la recherche scientifique, Instituto Francés de Estudios Andinos, 2012.

20 Paul Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Le Seuil, 2000, p. 200.

21 Philippe Descola, « Las cosmologías indígenas del Amazonía », dans Alexandre Surallès et Pedro García Hierro (dir.), *Tierra adentro. Territorio indígenas y percepción del entorno*, Copenhague, International Work Group for Indigenous Affairs, 2004, p. 25-36 ; Eduardo Viveiros De Castro, « Perspectivo y multinaturalismo en la América Indígena », dans Alexandre Surallès et Pedro García Hierro (dir.), *Tierra adentro. Territorio indígenas y percepción del entorno*, Copenhague, International Work Group for Indigenous Affairs, 2004, p. 37-80.

22 Alberto Chirif Tirado, Pedro García Hierro et Richard Chase Smith, *El indígena y su territorio son uno solo. Estrategias para la defensa de los pueblos y territorios indígenas en la cuenca amazón*ica, Lima, OXFAM América, Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica, 1991.

23 Carlos Eduardo Franky, « "Nuestro territorio ya está ordenado, pero lo estamos empezando a organizar": lógicas territoriales indígenas y ordenamiento territorial en la Amazonia colombiana », dans Juan Álvaro Echeverri et Catalina Pérez Niño (dir.), *Amazonia colombiana: imaginarios y realidades. Memorias de la Cátedra Jorge Eliecer Gaitán*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2011, p. 253-275.

24 Juan Álvaro Echeverri, « Canasto de vida y Canasto de las tinieblas », *op. cit.*, p. 476 (nous traduisons) : « La generación de Chucho había sido hasta entonces incapaz de lidiar con todo esto. Ninguno de ellos se sentía

capaz de ir a los antiguos lugares y enfrentar la rabia, brujería y poderes que habían quedado regados, sueltos y sin resolver. Se sentían avergonzados y sin fuerza, incapaces de restablecer una conexión que penosamente reconocían era necesaria para reconstruir su vida –después de tantos años–. Ese poder que les faltaba en chamanismo y fuerza mágica para negociar ese pasado, lo encontraron de nuevo, de una manera inesperada, en la nueva generación. »

25 Les peintres dont nous analysons les œuvres dans ce texte sont nés en en 1984 (Brus Rubio) et 1986 (Rember Yahuarcani).

26 Rember Yahuarcani, « Los ríos de nuestra memoria », *Mundo amazónico* nº 5, 2014, p. 198 (nous traduisons) : « Los mitos son los ríos de nuestra memoria. Son vida. Son el origen. En ellos está nuestro pasado, presente y nuestro preciado futuro. Los mitos son los ríos donde navega la memoria de nuestros abuelos y allí debemos pescar las palabras sabias de resistencia contra el olvido, la discriminación y la exclusión. »

27 Daniel Antonio Garzón Moreno, *Narraciones que rebotan: aproximación a los procesos de movilización de las memorias del terror del caucho*, thèse d'anthropologie, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 2012, p. 54 (nous traduisons) : « Era como si cada quien anduviera con el peso en la espalda, el dolor y la impotencia pero no lo expresaba. »

28 Guido Pennano, *La economía del Caucho*, Iquitos, Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía, 1988.

29 Alberto Chirif Tirado et Manuel Cornejo Chaparro (dir.), *Imaginario e imágenes de la época del caucho*, *op. cit.*

30 Daniel Antonio Garzón Moreno, *Narraciones que rebotan*, *op. cit.*, p. 31 (nous traduisons) : « No me da rabia, me da ánimo para decirles a los muchachos que esto no nos puede pasar en el futuro. Que este tipo de genocidios no debe pasar y que debemos prepararnos mucho más con identidad, cultura, autonomía y territorio para poder ser fuertes en el futuro. »

31 Tzvetan Todorov, *Les abus de la mémoire*, *op. cit.*

32 Michael Taussig, *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje*, *op. cit.* ; Alberto Chirif Tirado et Manuel Cornejo Chaparro (dir.), *Imaginario e imágenes de la época del caucho*, *op. cit.*

33 Tzvetan Todorov, *Les abus de la mémoire*, *op. cit.*, p. 31.

34 Paul Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, *op. cit.*, p. 98-99.

35 Alberto Chirif Tirado, *Después del Caucho* , *op. cit.*

36 Jorge Gasché, « La gente del centro y los impactos del caucho », dans Alberto Chirif Tirado, *Después del Caucho*, Lima, Lluvia editores, 2017, p. 49-78.

37 Brus Rubio est un peintre à la double ascendance. Sa mère fait partie du peuple Bora, tandis que son père faisait partie du peuple Murui. Contrairement à Rember Yahuarcani, Brus rejette le terme huitoto et se considère comme Murui (et Bora).

38 Carlos Camacho Arango, *El conflicto de Leticia (1932-1933) y los ejércitos de Perú y Colombia*, 2e éd., Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2019.

39 Entretien avec l'auteur de l'œuvre, Pucaurquillo, Pérou, juin 2022.

40 Jean-Pierre Chaumeil, « Guerra de imágenes en el Putumayo », Alberto Chirif Tirado et Manuel Cornejo Chaparro (dir.), *Imaginario e imágenes de la época del caucho. Los sucesos del Putumayo*, Lima, Centro Amazónico de Antropología y Aplicación, Copenhague, International Work Group for Indigenous Affairs, Iquitos, Universidad Científica del Perú, 2009, p. 37-73.

41 L'interdiction de célébrer leurs rituels ainsi que l'assassinat des dirigeants furent les autres éléments qui causèrent la perte du sens de ces motifs.

42 Voir l'oeuvre dans « Place-making, World-making : tres artistas Indígenas amazónicos », Artishock, 12 mai 2021.

43 Entretien avec l'artiste, Lima, août 2022.

44 Commentaires de l'œuvre sur https://artishockrevista.com/2021/05/12/place-making-world-making-tres-artistas-indigenas-amazonicos/.

RÉSUMÉS

Français
L'époque du cycle économique du caoutchouc (1880-1920) dans la région amazonienne du Putumayo représenta un traumatisme pour les peuples indigènes, qui furent réduits en esclavage, assassinés ou déplacés de leur territoire. Ce texte analyse le traitement de la mémoire traumatique par les survivants et leurs descendants. Il cherche d'abord à voir comment les théories occidentales sur la mémoire s'articulent avec les pratiques

ancestrales de ces peuples, pour ensuite analyser deux œuvres, un tableau et un dessin, réalisés par des artistes contemporains, descendants des victimes du génocide du Putumayo.

Español
La época del ciclo económico del caucho (1880-1920) en la región amazónica del Putumayo representó un traumatismo para los pueblos indígenas ya que fueron esclavizados, asesinados y desplazados de sus territorios. Analizamos el tratamiento de la memoria traumática por los supervivientes y sus descendientes. Buscamos primero ver cómo las teorías occidentales sobre la memoria se articulan con las prácticas ancestrales de esos pueblos, luego analizamos dos obras, un cuadro y un dibujo, realizados por artistas contemporáneos, descendientes de las víctimas del genocidio del Putumayo.

English
The rubber economic period (1880-1920) in the Amazonian lands of the Putumayo represented a traumatic memory for their indigenous people, who went through slavery, murder and enforced resettlement. This text analyses how the traumatic memory is handled by the survivors and their descendants. It first searches to articulate western theories about memory with the ancestral practices of these people, after which it analyses two pieces of art, a painting and a drawing, produced by contemporary artists, descendants of the victims of the genocide.

INDEX

Mots-clés
mémoire, indigène, peinture, mythe, identité

Keywords
memory, indigenous, painting, myth, identity

Palabras claves
memoria, indígena, pintura, mito, identidad

AUTEUR

Thibaut Cadiou
Université Lumière Lyon 2, LCE (Lettres et civilisations étrangères), F-69007 Lyon, France, t.cadiou@univ-lyon2.fr
IDREF : https://www.idref.fr/260103942

La construction d'une mémoire collective à travers la littérature : « Lindo y malo, ese muñeco » dans *Pecado* de Laura Restrepo

La construcción de la memoria colectiva a través la literatura: «Lindo y malo, ese muñeco» en Pecado *de Laura Restrepo*
The Construction of Collective Memory Through Literature: "Lindo Y Malo, Ese Muñeco" in Pecado *by Laura Restrepo*

María Paula Quesada Bahamon

DOI : 10.35562/textures.969

Droits d'auteur
CC BY 4.0

PLAN

Introduction
L'intimité d'un enfant-*sicario*
Une reconstruction d'une histoire depuis la marginalisation
Conclusion

TEXTE

1 Memory is tied to time: it is split into several words such as past and recollection. These words are equally recurrent in the process of creating a story. When a story has multiple voices, references and perspectives, or notions in common, a community emerges. The assumption of Torodov and Halbwachs guides this work. This article seeks to analyse the creation of collective memory around *sicariato* or hitman, in the context of "Lindo y malo, ese muñeco" as presented in the novel *Pecado* (2016) by Laura Restrepo. This account acts as a bet to reread the reality incarnated by the drug trafficker Pablo Escobar that intertwines the individual and the collective. Our article achieves, on the one hand, knowing the inner life of the experiences of a child assassin through a personal angle, unusual and symbolic. And, on the other hand, it allows for the rebuilding of a daily Colombian reality from several forgotten and marginalized accounts from Medellin in Colombia at the end of 1989 to the early 1990s.

Introduction

2 Le ministre colombien de la Justice, Rodrigo Lara Bonilla [1], a été assassiné le 30 avril 1984. Cet événement marque le début d'une nouvelle forme d'assassinat en Colombie : le recours à un tueur à gages ou *sicariato*. Ce mot existe depuis l'époque romaine. Il comprend le nom « sica » qui signifie « dague » ou « poignard », lequel était caché dans des vêtements pour ensuite servir à tuer des victimes par surprise dans des lieux publics. De même, ce mot est présent à la Renaissance en la personne de Micheletto Corella, le *sicario* personnel de César Borgia.

3 Le *sicario* en Colombie est né d'un contexte social et historique précis : l'arrivée de Pablo Escobar [2] dans le trafic de drogue. En Colombie, ceux-ci sont embauchés pour tuer par surprise ; les nouvelles caractéristiques de ces tueurs selon Carlos Ortiz Sarmiento sont celles de la jeunesse et la pauvreté :

> El término sicario sufrió entre nosotros una brusca evolución hasta significar hoy, ya no el asesino pago sino el asesino joven, así obre por propia cuenta e iniciativa en sus venganzas, rebusques o bravuconadas. Aquí nos referiremos al sicario, de preferencia, en la acepción de asesino joven a sueldo [3].

Ces jeunes reçoivent de l'argent pour faire un « travail ». Ce qui implique la marchandisation d'une manière ou d'une autre de leur propre vie et de celle de leurs victimes.

4 Parmi les auteurs du crime contre Lara Bonilla, se trouve le jeune motard Byron Velázquez Arenas. Il a à peine 18 ans et avoue la motivation de son crime, l'obtention de deux millions de pesos pour le meurtre d'un inconnu : « Cuando lo fuimos a alcanzar vi que iba atrás una camioneta como grisecita o cafecita, entonces ahí mismo me dijo que lo arrimara al pie del Mercedes blanco, y apenas lo arrimé empezó a disparar por el vidrio de atrás [4]. » Ce sont les premiers témoignages qui révèlent le *modus operandi* orchestré par les trafiquants de drogue et les motivations de ces jeunes par rapport aux crimes.

5 Ces histoires de *sicarios* ont été romancées. Ce sont des romans où la mort, la pauvreté, la drogue et l'argent sont les réalités de la jeunesse marginalisée de la ville. On trouve parmi ces romans : *Leopardo al sol* [5], de Laura Restrepo, dans lequel elle raconte les vengeances cycliques d'une même famille. *La virgen de los sicarios* [6], de Fernando Vallejo, est l'histoire d'un grammairien qui tombe amoureux d'un *sicario* à Medellín. *Rosario Tijeras* [7], de Jorge Franco, l'histoire d'amour d'une *sicaria* avec un jeune homme de la classe privilégiée. *Sangre Ajena* [8], d'Arturo Alape, est le témoignage d'un jeune *sicario* sur ses expériences passées.

6 Ce type d'histoires sur les *sicarios* a été lié au genre de la picaresque. Le premier à le faire fut Héctor Abad Faciolince en 2008 avec son article intitulé « Estética y Narcotráfico » [9]. De même, María Fernanda Lander le réaffirme :

> La conexión más obvia entre la sicaresca y la picaresca es la recreación de un personaje cuya juventud, inexperiencia, continuo movimiento y particular visión de la sociedad que lo relega, se convierten en las características que definen al nuevo antihéroe [...] En consecuencia, y aunque se trate claramente de productos de violencias históricas distintas, en ambos géneros los personajes adquieren la condición metonímica del sujeto urbano socialmente marginado [10].

Les personnages de la *sicaresca* sont des jeunes enfants ou adolescents marginalisés par la société, qui vivent dans un milieu social très violent, mais, en même temps, ils rêvent de devenir comme leurs « patrons ».

7 Cette analyse se concentre sur la vie sanguinaire que subit Angel ou Arcángel, un enfant-*sicario* marginalisé de la ville de Medellín. Dans sa vie quotidienne, cet enfant : « se pierde en sus noches de espanto y regresa a casa de madrugada, vibrando de agitación, bañado en palidez y sudor frío, con manchas de sangre en la camisa y un buen poco de pesos entre el bolsillo [11] ». À travers son histoire, il est possible de rendre visible la violence à laquelle il est soumis, non seulement lui, mais aussi toute sa communauté : « Y en medio del festejo, truena de repente la balacera. Uno, dos, tres tiros que restallan cerca, como chasquido de látigo, en la otra cuadra, en la

esquina, en la heladería, en la cantina, en la tienda[12]. » Dans ce récit Laura Restrepo part d'une histoire individuelle, l'histoire d'Angel, pour ensuite montrer l'histoire de toute une collectivité.

8 Il convient d'indiquer que ce texte correspond à un lieu et à un moment historique précis de la société colombienne. Ici le paratexte dévoile ces éléments avec une dédicace : « À Alfonso Salazar[13] ». Celle-ci éclaire et oriente fortement la construction du sens pour analyser le texte, comme l'indique Gérard Genette[14]. Dans un entretien avec Laura Restrepo, l'autrice exprime le rôle qu'Alfonso Salazar a joué dans la construction de cette histoire :

> Vivía en los barrios más marginales de Medellín, lo que llaman los barrios de la comuna nororiental. Medellín queda en un valle y hay unas laderas tremendas sobre la montaña, todas pobladas de barrios a los que no sube la policía. La gente siempre está mirando la ciudad, pero la ciudad nunca mira hacia allá. Tremendos cinturones de miseria que asedian la ciudad de Medellín, que fueron el territorio donde Pablo Escobar se volvió todopoderoso porque logró manejar aquellas comunas. Este muchacho, Alonso, investigador y científico social, convivía desde hace años, le estoy hablando del año 89-90, en esas comunas con la gente[15].

Ce paratexte révèle le cadre temporel et spatial du récit : les années 1989-1990 dans la ville de Medellín, une ville où la jeunesse, la marginalisation et la société de consommation s'entremêlent autour du trafic de drogue et de la figure de Pablo Escobar. Les trafiquants de drogue utilisent ces jeunes pour tuer des gens. Pour les *sicarios*, tuer est perçu comme une opportunité d'être quelqu'un dans le monde de la consommation :

> Proyectos de vida que se traducen en una lista de compras. La globalización no sólo reconfigura nuestros hábitos de consumo, permitiéndonos consumir en cualquier lugar del mundo las mercancías que se producen en cualquier otro[16].

Donc, travailler avec la mort leur ouvre la porte à un statut de citoyen dans la société de consommation[17]. Si ces jeunes consomment, ils existent.

9 L'héritage de l'argent facile restera dans la conscience collective des enfants et des adolescents. Ces enfants ont rapidement abandonné leurs études pour se préparer au *sicariato*. Cependant, les plus petits devront attendre pour passer leurs contrats avec les « patrons ». Pendant ce temps, ces enfants et ces jeunes se livrent au commerce de la mort dans le quartier : « esperando al marido cornudo que les ofrezca propina por sacarse el clavo, o al fiador estafado, al arrendador que quiera puyar a un inquilino moroso, a la señora que necesita comprarse un televisor, pero baratico, mijo, aunque sea robado [18] ». Angel appartient à ce groupe. Ces entreprises sont mineures, mais elles sont indispensables à leur formation pour leur futur travail de rêve.

10 La particularité de cette histoire est aussi la continuité entre le passé et le présent : le *sicariato* était installé à Medellín et l'est toujours. Il était courant en Colombie dans les années 1989-1990, et maintenant c'est une activité qui se produit dans différentes parties du monde. Laura Restrepo parvient à universaliser Angel à partir d'un contexte local ; ces enfants sont :

> Hijos de la gente. Comunes y corrientes. ¿Quién los asesina? Nadie en especial, apenas otros iguales a ellos. Y ahí va el juego, ahí, ahí, con vaivén funesto de victimarios que pasan a ser víctimas, de víctimas que se convierten en victimarios [19].

Cette universalisation est possible, car la pauvreté et la quête de l'argent facile sont des éléments universels.

11 L'imaginaire violent existe et persiste sur les *sicarios* ; cependant, l'accent mis par Laura Restrepo dans le récit permet de s'interroger sur l'importance d'ouvrir des espaces à ces morts du trafic de drogue et de l'oubli de la société en général, au-delà de l'évidente cruauté. Il s'agit d'ouvrir un espace dans la mémoire collective sur ces victimes oubliées, sans tomber dans le manichéisme, souvent généré par la société du spectacle [20] et rend capable de comprendre l'histoire d'Angel comme un passé vivant, à qui aucune solution n'a encore été donnée.

L’intimité d’un enfant-*sicario*

12 Angel ou Arcángel est connu dans le quartier. Depuis qu’il est enfant, il vit dans la précarité, mais avec le désir de pouvoir profiter des plaisirs de la vie : « Llévate tu granizado, mijo, mañana me lo pagas. Y, así, así, aunque nunca lo pagara [21]. » Nonobstant, celle-ci ne se limite pas à un sirop glacé, elle s’étend à toute une situation sociale :

> Hasta estos arrabales no quería subir nadie. La autoridad no metía la nariz, la policía no asomaba, ni qué hablar de un médico [...] En las cantinas escaseaban las cervezas y en las tiendas la leche, y ni hablar de papel higiénico en los baños, las bandas saqueaban los camiones de reparto [22].

Des quartiers sans services publics, sans transport en commun et sans présence de l’État.

13 Cette vie précaire marquée par les pénuries matérielles comme la nourriture, le papier toilette ou l’eau fait écho à l’absence de père : « Por estas comunas no se estilan padres, todos se largan para no volver [23]. » Celle-ci modifie substantiellement la conception du monde de ces enfants, puisqu’ils occupent cet espace vide en jouant le rôle du père au sein de la famille. Angel ne fait évidemment pas exception : « Arcángel hace las veces de padre de sus hermanos [24]. » Laura Restrepo représente toute une communauté à travers l'histoire d'Arcángel. Le prénom Arcángel est une référence directe à la Bible. Il vient du grec *arkhè* qui veut dire à la fois « l’origine » et également « commandement » dans le sens de l’autorité [25]. Et *ángelos*, qui signifie « messager [26] ». Dans ce livre, Arcángel représente en même temps une autorité violente au service des « patrons » au sein de sa communauté, mais il transmet également un message aux lecteurs : celle d’une communauté marginalisée et oubliée par l’État colombien.

14 En ce sens, Laura Restrepo parvient à démultiplier une histoire en diverses mémoires oubliées à travers un chœur grec : « Se hacía respetar. Se sentía que era alguien. Aunque muriera joven, eso no le importaba, decía que, si ese era el precio, él lo pagaba [...] filosofía: un televisor a color bien vale una vida [27]. » Ces mémoires vivantes sont représentées par un garçon qui doit tuer pour gagner de l’argent, rénover la maison de sa mère et inspirer le respect des

autres à travers la peur et la mort. Angel est la figure représentative des autres enfants qui jouent comme lui à être le père et à tuer avec des armes.

15 Ici reconstruire le passé ne signifie pas uniquement raconter une histoire, cela implique également de dénoncer et de mettre en lumière les injustices vécues par toute une collectivité. Dans ce sens, nous sommes face à un composant de mémoire dispersé, concept utilisé par Virginia Capote dans son analyse de *Leopardo al Sol* de Laura Restrepo :

> Pues a pesar de la veracidad de los hechos que relata, no existe una línea personal argumental que lleve a la obra a ser catalogada como testimonial. Sin embargo, tanto la trama como los personajes que construye, son elementos útiles al servicio de la denuncia de la desmemoria acerca de injusticias acaecidas por la violencia [28].

16 L'intérêt pour les problèmes sociaux et le besoin de raconter des histoires chargées de véracité sont une constante dans le récit de Laura Restrepo, ceci est dû à sa formation de journaliste. Cet héritage enrichit son récit, dénonce la mauvaise mémoire de la société colombienne et met en question l'histoire officielle, à travers les mêmes voix que cette histoire veut marginaliser.

17 En ce sens, Laura Restrepo ne fait pas seulement une construction narrative qui met en lumière un passé caché par l'histoire officielle. Elle humanise en même temps ce passé grâce aux voix collectives et leur donne une existence et une place dans un ouvrage de fiction. C'est un discours qui s'intéresse à ce qui est absent dans le présent, c'est-à-dire une histoire dans laquelle les voix marginalisées ont une place. C'est un élément habituellement absent ou relégué, non seulement dans ce type de récit, mais aussi dans l'histoire officielle.

18 Ce récit s'élabore autour des enfants-*sicarios* qui cherchent à travers leurs meurtres à donner un sens à leur vie, à ne pas oublier leur existence. Arcángel et les *sicarios* ont été oubliés par l'État colombien, mais ils aspirent à la reconnaissance de la communauté grâce à la mort. Elle est la seule garante d'obtenir de l'argent, de la popularité et du pouvoir. Ainsi, ils acquièrent une place dans la mémoire collective de la communauté. S'ils n'avaient pas mené une

vie d'assassins, ils n'existeraient pas, leur vie sur terre aurait été stérile.

19 La logique machiavélique est la suivante : obtenir de l'argent pour qu'on se souvienne d'eux. S'ils meurent, ils ont au moins donné à leur mère une télévision en couleurs, un réfrigérateur ou une façade en marbre ; obtenir toutes ces choses matérielles justifie leur mort. Il reste quelque chose de matériel rappelant leur existence. Pour Ángel, une télévision représente son existence, son argent et son amour pour sa mère : la grandeur de son passé !

20 Très probablement, si Angel n'avait pas décidé d'emprunter le chemin de la mort, personne dans le quartier ne raconterait son histoire. D'autre part, Laura Restrepo réussit à capter le désespoir de ces jeunes et les fictionnalise à travers le personnage d'Arcángel ; bien qu'il y ait des faits, ce sont des sentiments dont on se souvient. Elle se sert de l'angoisse, la mélancolie, la peur et la souffrance pour leur donner une place à travers sa parole et ainsi les rendre éternels.

21 On pourrait croire que ces petites histoires n'ont pas d'impact face au fait historique. Pourtant, on parle de toute une génération perdue à travers ces faits divers. Des jeunes qui ont vendu leur vie à la mort. Ces humbles mémoires ont-elles été prises en compte par l'histoire officielle ? Y a-t-il un chapitre sur les victimes de ces événements ? Laura Restrepo se charge de reconstituer les préoccupations humaines les plus profondes d'un enfant-*sicario* oublié par une société, générant ainsi un discours qui était absent au présent, dans la mémoire.

Une reconstruction d'une histoire depuis la marginalisation

22 L'un des éléments récurrents au sein des romans considérés comme « sicaresques » en tant que genre ou sous-genre est :

> la presencia frecuente de un narrador letrado o de un investigador que le da coherencia a los hechos narrados; su función tiende a ser crítica frente a la situación y es quien presenta cierto análisis sobre la violencia, o al menos su punto de vista personal [29].

23 Cette circonstance implique nécessairement une supériorité morale ou culturelle [30] ou une contrainte hégémonique, puisque le narrateur analyse les circonstances extérieures à sa vie pour juger celle du *sicario*.

24 Dans le cas de « Lindo y malo, ese muñeco », plusieurs voix guident la narration. À aucun moment il n'y a une voix qui devient prépondérante ou qui porte un jugement de valeur hégémonique. Tant l'absence de hiérarchie dans les voix que la possibilité de reconstruire ce microcosme permettent de revendiquer ces mondes marginalisés par leurs paroles, leur donnant ainsi un espace pour raconter leurs histoires, leurs souvenirs, leurs mémoires.

25 La narration s'articule autour des souvenirs collectifs. Cela nous renvoie à Maurice Halbwachs et ses ouvrages *Mémoire collective* [31] et les *Cadres sociaux de la mémoire* [32], où il indique que les mémoires individuelles ou personnelles se forment à partir des mémoires des autres. Il existe un travail en commun, où les souvenirs partagés sont la base pour articuler la mémoire collective :

> La succession de souvenirs, même de ceux qui sont le plus personnels, s'explique toujours par les changements qui se produisent dans nos rapports avec les divers milieux collectifs, c'est-à-dire, en définitive, par les transformations de ces milieux, chacun pris à part, et de leur ensemble [33].

26 Dans « Lindo y malo, ese muñeco », les voix de ce monde narratif sont au sein de ce processus de remémoration, même si cela implique : « versiones y contraversiones [34] ».

27 Les voix de la communauté sont une polyphonie de voix au milieu de la fragmentation sociale. Toute la communauté partage ses souvenirs pour construire l'histoire d'Angel autour de la révélation ou du *fatum* qui lui tombe dessus, et qui constitue en même temps le cœur du récit. Tout commence par le témoignage d'un chauffeur de taxi qui est venu chercher Arcángel et qui a survécu pour raconter son histoire :

> Ese señor taxista, que vivió para contarlo, nosotros no sabemos cómo se llama. Su historia nos llegó por medio del comadreo. En

> cambio, el bar era el Mis Errores, era don Ramiro Sierra, colega y compadre, conocido de toda la vida por estos arrabales [35].

Les différents témoignages et faits s'enchaînent pour révéler le cœur de l'histoire d'Angel.

28 Cette reconstruction implique nécessairement la pluralité, et avec elle, la diversité et la difficulté. Car reconstruire un événement passé en validant toutes les voix et en se rappelant que la mémoire n'est pas totalement objective ou figée implique une marge d'erreur : « Se me iba escapando el detalle, mire lo que son las trampas de la memoria [36]. » Chaque voix apporte ce qui est nécessaire pour être le plus fidèle possible au passé. C'est pourquoi ils sont responsables de se rappeler chaque événement afin de trouver un sens dans leur communauté. Tout a commencé quelques jours auparavant avec le chauffeur de taxi et les coups portés à Ramiro Sierra par Angel.

29 Ensuite, Angel rencontre un maçon : « Trabaja reparaciones a una construcción chata, de doble piso, apretujada entre la droguería y un caserón en ruinas [37]. » Puis, Angel rentre chez lui, regarde des dessins animés. Toutes ces informations sont obtenues grâce à la participation active des voisins, c'est-à-dire des voix de la collectivité.

30 Ces événements spécifiques dévoilent chacun diverses actions violentes commises par Arcángel, ainsi que son goût démesuré pour une arme à feu : « vos tenés que ser mía, ¿entendés, preciosura? vos sos para mí, mientras pegaba los labios al cuerpecito metálico de ella, besándole la boquita helada y redonda [38] ». Nous sommes donc face à une transfiguration du sens des mots. L'amour et la mort se mélangent dans une arme, qui, à la fois, est métaphorisée par une sorte de passion charnelle. Tous ces événements sont des souvenirs communs et des miroirs de leur quotidienneté.

31 Ces situations intimes connues collectivement donnent lieu à des moments clés du récit et apportent un sens à la mémoire collective :

> Allá tú; le advierte al Arcángel el tipo que le vino con el chisme, allá tú si quieres creer o no, vete al callejón del Carmen y mira por ti mismo […] A riesgo de perder la vida, Dolorita se mete a la fuerza en una de las ollas donde expenden bazuco, un cuchitril más peligroso que un tiro en el oído y hasta allá se cuela ella, empujando y llamando al carajo a los cafres armados que pretenden impedírselo [39].

Dans ce passage, Laura Restrepo, à travers un style indirect, transpose la voix d'un personnage inconnu pour le lecteur, mais très proche de toute la communauté. Ensuite, nous sommes en présence d'un narrateur hétérodiégétique pour savoir ce qui est arrivé à Dolorita, la mère d'Angel. Ces éléments montrent la richesse narrative, la fragmentation de la réalité de ses personnages et ils annoncent le *fatum* ou le destin tragique d'Angel.

32 Cependant, c'est le *fatum* d'Angel qui unifie la narration et la communauté : « Juan Mario, tú no. ¿Me escuchas? Tú no. No vas a seguir sus pasos. Con un sicario en casa me basta y me sobra [40]. » C'est pourquoi le cœur d'Arcángel se brise en mille morceaux. Cette phrase révèle l'inquiétude d'une mère pour son fils. On pourrait dire que Dolorita, la mère d'Angel, a une histoire/un récit de « mémoire exemplaire » selon les mots de Todorov, mais, dans ce cas, depuis un individu ayant une résonance dans la communauté. L'intérêt réside dans : « utilizar el pasado con vistas al presente, aprovechar las lecciones de las injusticias sufridas para luchar contra las que se producen hoy día, y separarse del yo para ir hacia el otro [41] ». Les expériences vécues par Angel et subies par toute la communauté la poussent à ne pas vouloir répéter la même histoire avec son deuxième fils.

Conclusion

33 Pour conclure, Laura Restrepo cherche à révéler des moments clés du passé colombien, la naissance des *sicarios* aux mains des trafiquants de drogue, ainsi que les souvenirs des personnes marginalisées. Ces voix, que l'histoire officielle laisse de côté et que la société essaie d'effacer par leur inexistence, reviennent, existent et ne tomberont pas dans l'oubli grâce à « Lindo y malo, ese muñeco ». C'est un roman qui met davantage en lumière leur expérience, leur douleur, leur souffrance, leur injustice sociale et leur voix. Laura Restrepo rend visibles les histoires qui appartiennent à : « Una nueva generación de colombianos no sabe que es posible morirse de viejo [42]. »

BIBLIOGRAPHIE

Presse

« Un Robin Hood paisa », *Semana*, 16 mai 1983, https://www.semana.com/gente/articulo/un-robin-hood-paisa/2398-3/ [consulté le 14 mars 2024].

« El asesinato de Rodrigo Lara Bonilla », *Semana*, 7 septembre 1987, https://www.semana.com/especiales/articulo/el-asesinato-de-rodrigo-lara-bonilla/9319/ [consulté le 14 mars 2024].

« La cultura de la muerte », Semana, 15 mars 1990, https://www.semana.com/nacion/articulo/la-cultura-de-la-muerte/13128-3/ [consulté le 14 mars 2024].

Références

ABAD FACIOLINCE Héctor, « Estética y narcotráfico », *Revista de Estudios Hispánicos*, vol. 42, nº 3, 2008, p. 513-518.

ÁLAPE Arturo, *Sangre ajena*, Bogotá, Planeta, 2002.

BAUMAN Zygmunt, *L'éthique a-t-elle une chance dans un monde de consommateurs ?* trad. Christophe ROSSON, France, Climats, 2009 [2008].

BUSTAMANTE PEÑA Gabriel, « Veinticinco años del magnicidio de Rodrigo Lara Bonilla », *Ciudad Paz Ando*, vol. 2, nº 1, *Mafia: una herencia de tres décadas*, 2009, p. 9-36, DOI : https://doi.org/10.14483/2422278X.7380.

CAPOTE DIAZ Virginia, *Reescribir la violencia. Narrativas de la memoria en la literatura femenina colombiana contemporánea*, Bruxelles, Peter Lang, 2016.

DEBORD Guy, *La société du spectacle*, nouvelle éd., Paris, Gallimard, 2018 [1967].

DERRIDA Jacques, *Mal d'archive. Une impression freudienne*, Paris, Galilée, 1995.

DÉS Eihály, « Entrevista Laura Restrepo », *Revista de Cultura lateral*, nº 67-68, 2000, disponible sur : http://web.archive.org/web/20090607041935/http://circulolateral.com/revista/revista/articulos/067_068lrestepo_mdes.html [consulté le 25 mars 2023].

LANDER María Fernanda, « La voz impenitente de la "sicaresca" colombiana », Revista Iberoamericana, vol. 73, nº 218, 2007, p. 165-177, DOI : https://doi.org/10.5195/reviberoamer.2007.5374.

FRANCO Jorge, *Rosario Tijeras*, Bogotá, Plaza y Janés, 1999.

GENETTE Gérard, *Seuils*, Paris, Seuil, 1987.

HALBWACHS Maurice, *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris, Presses universitaires de France, 1952 [1925].

HALBWACHS Maurice, *La mémoire collective*, édition critique établie par Gérard NAMER, Paris, Albin Michel, 1997 [1950].

ORTIZ SARMIENTO Carlos Miguel, « El sicariato en Medellín: entre la violencia política y el crimen organizado », *Análisis político*, nº 14, 1991, p. 60-73, disponible sur : https://revistas.unal.edu.co/index.php/anpol/article/view/74678 [consulté le 14 mars 2024].

OSORIO Óscar, « La "Sicaresca": de la agudeza verbal al prejuicio crítico », *Revista Poligramas*, nº 41, 2015, p. 75-96, DOI : https://doi.org/10.25100/poligramas.v0i41.4407.

RENGIFO CORREA Ángela Adriana, « El sicariato en la literatura colombiana: Aproximación desde algunas novelas », *Cuadernos de Postgrado*, nº 2, 2008, p. 97-118.

RESTREPO Laura, *Pecado*, Miami, Alfaguara, 2016.

RESTREPO Laura, *Leopardo al sol*, Bogotá, Norma, 1993.

TODOROV Tzvetan, *Los abusos de la memoria*, trad. Miguel Salazar BARROSO, Barcelone, Paidós, 2000 [1995].

VALLEJO Fernando, *La virgen de los sicarios*, Bogotá, Alfaguara, 1999.

VON DER WALDE Erna, « La novela de sicarios y la violencia en Colombia », *Iberoamericana*, vol. 1, nº 3, 2001, p. 27-40, DOI : https://doi.org/10.18441/ibam.1.2001.3.27-40.

WHITE Charles, « Qui sont les anges, ces messagers de Dieu ? », *Horizons chrétiens*, vol. 8, nº 27, p. 25-27, https://digitalcommons.acu.edu/horizons_chretiens/vol8/iss27/10/ [consulté le 14 mars 2024].

NOTES

1 En août 1983, Rodrigo Lara Bonilla est nommé ministre de la Justice par le président Belisario Betancur. Avec Luis Carlos Galán, qui a également été tué par des trafiquants de drogue en 1989. Ils ont fondé le parti Nuevo Liberalismo. Rodrigo Lara a consacré sa vie à affronter les cartels de la drogue dirigés par Pablo Escobar et Gonzalo Rodríguez Gacha. Lara a ouvertement questionné la relation entre différentes institutions publiques colombiennes et les trafiquants de drogue. Il a participé à l'expulsion de Pablo Escobar du Congrès, démantelé plusieurs laboratoires de coca, parmi eux, *Tranquilandia* en 1984, un des plus importants. Il a soutenu diverses enquêtes criminelles contre les grands patrons de la drogue. Sa mort a été le départ d'une guerre entre les cartels de la drogue et l'État

colombien : Gabriel Bustamante Peña, « Veinticinco años del magnicidio de Rodrigo Lara Bonilla », *Ciudad Paz Ando*, vol. 2, nº 1, *Mafia: una herencia de tres décadas*, 2009, p. 9-36.

2 En 1983, Pablo Escobar était considéré comme le « Paisa Robin Hood ». Il s'intéresse à l'aide des moins favorisés. En 1982, Pablo Escobar arrive au Congrès colombien en tant que suppléant de Jairo Ortega, représentant de la Chambre d'Antioquia. En 1983 il est expulsé du Congrès et il perd son visa américain : « Un Robin Hood paisa », *Semana*, 16 mai 1983.

3 Carlos Miguel Ortiz Sarmiento, « El sicariato en Medellín: entre la violencia política y el crimen organizado », *Análisis político*, nº 14, 1991, p. 60 : « Le terme *sicario* a subi parmi nous une évolution brutale jusqu'à acquérir aujourd'hui, non plus le sens d'assassin rémunéré, mais celui d'un jeune assassin, même s'il agit d'une manière autonome dans ses vengeances, manœuvres ou actes de bravade. Nous préférons ici nous référer au *sicario* dans le sens de jeune tueur à gages. » (nous traduisons).

4 « El asesinato de Rodrigo Lara Bonilla », *Semana*, 7 septembre 1987 : « Lorsque nous sommes allés le rejoindre, j'ai vu qu'une voiture, de couleur grise ou marron clair, le suivait. C'est alors qu'il m'a demandé de me coller à la Mercedes blanche, et dès que je l'eu fait, il a commencé à tirer à travers la vitre arrière. » (nous traduisons).

5 Laura Restrepo, *Leopardo al sol*, Bogotá, Norma, 1993.

6 Fernando Vallejo, *La virgen de los sicarios*, Bogotá, Alfaguara, 1999.

7 Jorge Franco, *Rosario Tijeras*, Bogotá, Plaza y Janés, 1999.

8 Arturo Álape, *Sangre ajena*, Bogotá, Planeta, 2002.

9 Héctor Abad Faciolince, « Estética y narcotráfico », *Revista de Estudios Hispánicos*, vol. 42, nº 3, 2008, p. 513-518.

10 María Fernanda Lander, « La voz impenitente de la “sicaresca” colombiana », Revista Iberoamericana, vol. 73, nº 218, 2007, p. 167 : « La connexion la plus évidente entre le roman sicaresque et le roman picaresque est la recréation d'un personnage dont la jeunesse, le manque d’expérience, le mouvement continu et la vision particulière de la société qui le rejette, deviennent les caractéristiques définissant le nouvel anti-héros [...] Par conséquent, et bien qu'il s'agisse clairement de produits de violences historiques différentes, les personnages acquièrent dans les deux genres la condition métonymique du sujet urbain socialement marginalisé. » (nous traduisons).

11 Laura Restrepo, *Pecado*, Miami, Alfaguara, 2016, p. 142 : « Il se perd dans ses nuits de terreur et il rentre chez lui au petit matin, en tremblant d'agitation, baigné de pâleur et de sueur froide, avec des taches de sang sur sa chemise et une bonne poignée de *pesos* dans sa poche. » (nous traduisons).

12 *Ibid.*, p. 149 : « Et au milieu de la fête, tonne tout d'un coup la fusillade. Un, deux, trois coups de feu éclatent tout près, comme le claquement d'un fouet, dans la rue voisine, au coin de la rue, chez le glacier, au bar, dans le magasin. » (nous traduisons).

13 *Ibid.*, p. 141.

14 Gérard Genette, *Seuils*, Paris, Seuil, 1987.

15 Entretien avec Laura Restrepo par Mihály Dés. DÉS Eihály, « Entrevista Laura Restrepo », *Revista de Cultura lateral*, nº 67-68, 2000 : « Il vivait dans les quartiers les plus marginaux de Medellín, ce qu'on appelle les quartiers de la *comuna* du nord-est. Medellín est située dans une vallée et il y a d'énormes flancs sur la montagne, tous peuplés de quartiers où la police ne monte pas. Les gens regardent toujours vers la ville, mais la ville ne regarde jamais de ce côté-là. D'énormes ceintures de misère assiègent la ville de Medellín, qui était le territoire où Pablo Escobar est devenu tout-puissant parce qu'il a réussi à contrôler ces *comunas*. Ce jeune homme, Alonso, chercheur et spécialiste en sciences sociales, cohabitait depuis des années, je vous parle de l'année 89-90, dans ces *comunas* avec les gens. » (nous traduisons).

16 Erna Von Der Walde, « La novela de sicarios y la violencia en Colombia », *Iberoamericana*, vol. 1, nº 3, 2001, p. 37 : « Des projets de vie qui se traduisent par une liste de courses. La mondialisation ne reconfigure pas seulement nos habitudes de consommation, en nous permettant de consommer n'importe où dans le monde les biens qui sont produits ailleurs. » (nous traduisons).

17 Selon le philosophe Zygmunt Bauman, pour faire partie de la société, il faut consommer à partir des propositions faites par le marché, être dans un continuel mouvement sans fin. On ne parle pas des individus, on parle des consommateurs qui en même temps deviennent des produits consommables. Dans le cas des *sicarios*, ces jeunes enfants désirent pouvoir consommer, mais ils deviennent aussi des marchandises ou des objets qui seront jetés (tués) pour accomplir des « travaux » pour les « patrons » :

L'éthique a-t-elle une chance dans un monde de consommateurs ? trad. Christophe Rosson, France, Climats, 2009 [2008].

18 Laura Restrepo, *Pecado*, *op. cit.*, p. 158 : « Ils attendent le mari cocu qui leur propose un pourboire pour prendre sa revanche, ou le prêteur escroqué, le propriétaire qui veut mettre la pression à un locataire défaillant, la dame qui a besoin d'acheter une télévision, mais une télévision pas chère, *mijo*, même si elle est volée. » (nous traduisons).

19 *Ibid.*, p. 157 : « Enfants du peuple. Des personnes quelconques. Qui les assassine ? Personne en particulier, juste d'autres comme eux. Et le jeu se passe comme ça, comme ça, avec le va-et-vient funeste des agresseurs qui deviennent des victimes, des victimes qui deviennent des agresseurs. » (nous traduisons).

20 Guy Debord, *La société du spectacle*, nouvelle éd., Paris, Gallimard, 2018 [1967].

21 Laura Restrepo, *Pecado*, *op. cit.*, p. 141 : « Prends ton sirop glacé, *mijo*, tu me rembourseras demain. Et, comme ça, comme ça, même s'il ne le paiera jamais. » (nous traduisons).

22 *Ibid.*, p. 152 : « Personne ne voulait monter dans ces banlieues. Les autorités ne mettaient pas le nez dedans, la police ne venait pas, sans parler d'un médecin [...] Les bars manquaient de bière et les magasins de lait, sans parler du papier dans les toilettes, les gangs pillaient les camions de livraison. » (nous traduisons).

23 *Ibid.*, p. 143 : « Dans ces *comunas* les pères ne sont pas courants, ils se barrent tous pour ne jamais revenir. » (nous traduisons).

24 *Ibid.* : « Arcángel joue le rôle de père pour ses frères. » (nous traduisons).

25 Jacques Derrida, *Mal d'archive. Une impression freudienne*, Paris, Galilée, 1995, p. 11.

26 Charles White, « Qui sont les anges, ces messagers de Dieu ? », *Horizons Chrétiens*, vol. 8, n° 27, 1983.

27 Laura Restrepo, *Pecado*, *op. cit.*, p. 144 : « Il se faisait respecter. Il sentait qu'il était quelqu'un. Même s'il mourrait jeune, cela lui importait peu, il disait que si c'était ça le prix, il le payerait [...] morale : une télévision en couleurs vaut bien une vie. » (nous traduisons).

28 Virginia Capote, *Reescribir la violencia. Narrativas de la memoria en la literatura femenina colombiana contemporánea*, Bruxelles, Peter Lang, 2016, p. 140 : « Malgré la véracité des faits qu'il relate, il n'y a pas d'argumentation

personnelle qui conduise le roman à être classé comme testimonial. Cependant, tant l'intrigue que les personnages qu'elle construit sont des éléments utiles au service de la dénonciation de l'oubli des injustices causées par la violence. » (nous traduisons).

29 Ángela Adriana Rengifo Correa, « El sicariato en la literatura colombiana: Aproximación desde algunas novelas », *Cuadernos de Postgrado*, nº 2, 2008, p. 103 :« La fréquente présence d'un narrateur lettré ou d'un chercheur qui donne de la cohérence aux événements racontés ; son rôle tend à être critique à l'égard de la situation et c'est lui qui présente une analyse de la violence, ou du moins son point de vue personnel. » (nous traduisons).

30 Óscar Osorio, « La "Sicaresca": de la agudeza verbal al prejuicio crítico », *Revista Poligramas*, nº 41, 2015, p. 78.

31 Maurice Halbwachs, *La mémoire collective*, édition critique établie par Gérard NAMER, Paris, Albin Michel, 1997 [1950].

32 Maurice Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris, Presses universitaires de France, 1952 [1925].

33 Maurice Halbwachs, *La mémoire collective*, *op. cit.*, p. 95.

34 Laura Restrepo, *Pecado*, *op. cit.*, p. 161 : « les versions et les contre-versions » (nous traduisons).

35 *Ibid.*, p. 155 : « Ce chauffeur de taxi, qui a vécu pour raconter l'histoire, nous ne connaissons pas son nom. Son histoire nous est parvenue au travers du commérage. Par contre, le bar était le Mis Errores, Don Ramiro Sierra, un collègue et compère, connu depuis toujours dans ces banlieues. » (nous traduisons).

36 *Ibid.*, p. 161 : « Le détail allait m'échapper, regardez ce que sont les pièges de la mémoire. » (nous traduisons).

37 *Ibid.*, p. 158 : « Il travaille à la réparation d'un bâtiment plat à deux étages, coincé entre la pharmacie et une maison délabrée. » (nous traduisons).

38 *Ibid.*, p. 162 : « Tu dois être à moi, tu comprends, beauté ? Tu es à moi, tandis qu'il collait ses lèvres à son petit corps métallique, embrassant sa bouche glacée et ronde. » (nous traduisons).

39 *Ibid.*, p. 166 : « C'est à toi ; le gars qui est venu lui raconter des ragots prévient Arcangel, c'est à toi de décider si tu veux croire ou pas, va dans la ruelle du Carmen et regarde par toi-même. […] Au risque de perdre sa vie, Dolorita s'introduit par la force dans l'un des quartiers où l'on vend du *bazuco*, un taudis plus dangereux qu'une balle dans l'oreille, et elle s'y faufile

en poussant et en criant sur les voyous armés qui tentent de l'arrêter. » (nous traduisons).

40 *Ibid.*, p. 167 : « Juan Mario, pas toi, tu m'entends ? Pas toi. Tu ne vas pas suivre ses pas. Un *sicario* dans la maison me suffit. » (nous traduisons).

41 Tzvetan Todorov, *Los abusos de la memoria*, trad. Miguel Salazar BARROSO, Barcelone, Paidós, 2000 [1995], p. 22 : « Utiliser le passé en vue du présent, profiter des leçons des injustices subies pour lutter contre celles qui se produisent aujourd'hui, et se détacher de soi pour aller vers l'autre. » (nous traduisons).

42 « Une nouvelle génération de Colombiens qui ne sait pas qu'il est possible de mourir de vieillesse .» (nous traduisons). Laura Restrepo a travaillé comme journaliste en Colombie pendant plusieurs années. À la fin de l'année 1989, elle se consacra à enquêter sur ce qui se passait dans les quartiers marginalisés de Medellín. Dans le cadre de son enquête, elle a interviewé à la fois de jeunes tueurs à gages ou *sicarios* et des membres de la communauté. C'est ainsi que l'hebdomadaire *Semana* a publié son article : « La cultura de la muerte », *Semana*, 15 mars 1990.

RÉSUMÉS

Français
La mémoire est liée au temps ; elle se divise en plusieurs termes tels que le passé et le souvenir. Ces mots sont également récurrents dans le processus de création d'une histoire. Lorsqu'une histoire a plusieurs voix, références, perspectives ou notions communes, une collectivité émerge. Les postulats de Todorov et Halbwachs sur la mémoire, le souvenir, l'individualité et le collectif guident ce travail. Nous envisageons d'analyser la création de la mémoire collective autour du *sicariato* ou tueur à gages, à la lumière de l'histoire « Lindo y malo, ese muñeco », dans le roman *Pecado* (2016) de Laura Restrepo. Ce récit entrelace l'individuel et le collectif et permet de relire la réalité incarnée par le narcotrafiquant Pablo Escobar. Notre article a pour objectif, d'une part, de connaître l'intimité d'un enfant-sicaire depuis un angle personnel, insolite et symbolique. Et, d'autre part, il permet de reconstruire une réalité quotidienne et colombienne par le biais de multiples récits oubliés et marginalisés de la banlieue de Medellín en Colombie à la fin de l'année 1989 et au début des années 1990.

Español
La memoria está relacionada con el tiempo ; este a su vez se divide en múltiples palabras como pasado y recuerdo. Estas son igualmente recurrentes en el proceso de creación de una historia. Cuando una historia

tiene múltiples voces, referentes, perspectivas o nociones en común, surge una colectividad. Los postulados de Todorov y Halbwachs sobre la memoria, el recuerdo, la individualidad y lo colectivo guían este trabajo. El presente artículo busca analizar la creación de la memoria colectiva en torno al sicariato, a la luz del relato "Lindo y malo, ese muñeco", presente en la novela *Pecado* (2016), de Laura Restrepo. Esta narración es una apuesta por releer esta realidad orquestada por el narcotraficante Pablo Escobar que entrelaza lo individual y lo colectivo. Nuestro artículo logra, por un lado, conocer la intimidad de las vivencias de un niño-sicario desde una focalización personal, insólita y simbólica. Y, por otra parte, permite reconstruir una realidad cotidiana y colombiana a partir de las múltiples voces narrativas olvidadas y marginadas de las comunas de Medellín en Colombia a finales de 1989 y a principios de los noventa.

INDEX

Mots-clés
mémoire collective, réalité, fiction, Colombie, sicariato, dialogue, pluralité

Keywords
collective memory, reality, fiction, Colombia, sicariato, dialogue, plurality

Palabras claves
memoria colectiva, realidad, ficción, Colombia, sicariato, diálogo, pluralidad

AUTEUR

María Paula Quesada Bahamon
Université Lumière Lyon 2, LCE (Lettres et civilisations étrangères), F-69007 Lyon, France, maria.quesada@univ-lyon2.fr

Heranças, memória(s), identidade(s) e as suas representações no poema “Ao meu belo pai ex-emigrante” de José Craveirinha (1922-2003)

Héritages, mémoire(s), identité(s) et leurs représentations dans le poème « Ao meu belo pai ex-emigrante » de José Craveirinha (1922-2003)
Legacy, Personal and National Memories and Identities and Their Representations in the Poem “Ao meu belo pai ex-emigrante” by José Craveirinha (1922-2003)

David Bouchat

DOI : 10.35562/textures.992

Droits d'auteur
CC BY 4.0

PLAN

A vibrante homenagem ao pai, a consciência de ter raizes lusitanas assumidas e a habilidade de manifestar hibridismo cultural
A opção identitária de moçambicanidade, a rejeição da identidade europeia e a força do sentimento nacionalista africano
A construção de representações pós-colonialistas e a absoluta necessidade de emancipação e afirmação da identidade nacional de Moçambique

TEXTE

A vibrante homenagem ao pai, a consciência de ter raizes lusitanas assumidas e a habilidade de manifestar hibridismo cultural

1 O poema analisado, “Ao meu belo pai ex-emigrante”[1], é um excerto da segunda obra de José Craveirinha[2], *Karingana ua Karingana*[3], datada de 1963 mas editada pela primeira vez em 1974. A obra pretendeu, nas

palavras do autor, transmitir poeticamente o dia a dia dos moçambicanos, numa época marcada pela luta contra a ocupação colonial. Em primeiro lugar, o poeta exprime a sua subjetividade em relação aos sentimentos filiais íntimos, com fervor e ardência, ao realçar designadamente o amor carinhoso que o mesmo sente pelo pai de origem portugesa que já faleceu há "vinte e sete anos e três meses". Através desta expansão de sentimentos, ou seja, desta efusão, o sujeito lírico presta-lhe homenagem, de modo declamatório, recorrendo a uma apóstrofe, usando o vocativo e dirigindo-se diretamente ao defunto no início da maior parte das estrofes do poema lírico, repetindo muitas vezes a palavra *Pai*, às vezes precedida por uma interjeição para traduzir o sentimento de saudade e de admiração assim como a sensação molesta de dor em relação ao luto ("Oh, Pai", "a ti, meu Pai", "te escrevo, meu Pai"). Este recurso estilístico consiste em repetir o mesmo substantivo, que também consta do título do poema, no princípio de sete estrofes consecutivas, para efeito de ênfase ou simetria. Com efeito, esta anáfora dá relevo à figura do pai e confere vivacidade ao poema em prosa no âmbito de uma composição lírica de assunto elevado, própria para ser cantada, tal como uma ode ("eu deixo nesta canção/ para ti, meu Pai, minha homenagem"). Assim, no poema se louvam e celebram as virtudes, ações dignas de admiração e o génio do genitor. Neste panegírico, o sujeito expressa a ternura, o amor e o reconhecimento que sente pelo pai através de expressões alegóricas significativas, por exemplo com uma personificação ("soltas já são as tuas sentimentais/ sementes de emigrante português") ou outras proclamações solenes ("E na minha rude e grata/ sinceridade [...]" filial "[...] não esqueço/ meu antigo português puro/ que me geraste [...]"). Ele assume assim as próprias origens portuguesas e heranças lusitanas, referindo-se à beleza de "um Algarve de amendoeiras florindo na outra costa", isto é, a terra natal do pai, e afirma "Juro que em mim ficaram laivos/ do luso-arábico Aljezur da tua infância" que é vila algarvia onde o pai nasceu e viveu por algum tempo antes de emigrar para Moçambique por causa de uma grande indigência. Aliás, fala acerca de "ibéricas heranças de fados e broas" e evoca "O Zé de cabelos [...] aloirados" porque é mestiço de pai europeu. Além disso, apresenta o pai como um "colono tão pobre como desembarcaste em África" que fugiu da miséria de Portugal, mas não como um colonizador opressor e cruel para com os povos negros explorados de Moçambique, para justificar, desta forma,

a instalação do mesmo em novo mundo africano, no âmbito de uma apologia que põe em destaque a força do elo filial. O poeta, cheio de admiração pelo pai, fala com desafogo ao ressaltar o amor incomensurável pelo pai e ao se lembrar das ações e palavras do pai na infância e dos momentos preciosos de meiguice que compartilhava com o mesmo nessa altura. Além do louvor da figura do pai, além da exaltação ditirâmbica das qualidades e da índole dele, o desabafo do sujeito lírico também salienta uma tristeza inconsolável e uma enorme nostalgia. O mesmo tem saudades do pai e padece da sua ausência. Assim, o poema de cariz intimista e doloroso dá a conhecer os pensamentos e sentimentos penosos que José Craveirinha exterioriza, semelhantes a uma lamentação ("nesta carta elegia para ti"). Assim, ao longo do poema, o sujeito sorumbático dá ênfase à melancolia devido ao passamento do pai: "Ainda me lembro bem do teu olhar", "E choro-te", "chorando-me mais agora que te conheço". Assim parece-lhe que a dor se tem tornado mais aguda agora que é adulto maduro, com consciência do tempo que foge e da efemeridade das horas alegres de convivência e dos instantes de felicidade vivenciados junto do pai, ao que pode fazer referência o verso metafórico ("e um Algarve de amendoeiras florindo na outra costa"), na medida em que as flores da amendoeira também são efémeras, "na outra costa" referindo-se provavelmente, no âmbito de uma silepse, ao além onde fica o pai algarvio. O sujeito lírico refere-se mesmo à primeira pessoa do plural para evocar o cortejo fúnebre do pai, este processo inclusivo visando ressaltar o facto de que a morte física do pai causou até a morte interior do poeta, o trauma do mesmo destacado por uma oposição marcada pela associação da conjunção *mas*, o advérbio *só* e o pronome pessoal com maiúscula *Tu*: "[…] depois/ dos carros na lenta procissão do nosso funeral/ mas só Tu no caixão […]/ nos limites da vida". O poeta traumatizado nega até o falecimento dos pais ao asseverar que os mesmos espiritualmente continuam a viver ("Afinal tu e minha mãe não morreram ainda bem"), apesar de ambos já estarem mortos há muito tempo ("e minha Mãe agonizando na esteira […]", "[…] nos torrões/ da sepultura de velho emigrante numa cama de hospital"). Esta figura de retórica associando afirmações aparentemente contraditórias é um paradoxo que patenteia a rejeição de um acontecimento violento psicologicamente que o poeta não pode aceitar. Além disso, o sujeito macambúzio usa outra metáfora ("chorando gotas de uma cacimba de

solidão […]") para reforçar a ideia de que ainda se sente sozinho e desamparado enquanto órfão. Por outro lado, lembra-se do sofrimento terrível do pai moribundo: "e também lágrimas na demência dos silêncios/ em tuas pálpebras revejo nitidamente". O silêncio insuportável do pai prestes a morrer contrasta com o fulgor e a viveza do mesmo quando era jovem e de boa saúde, ao que a oposição sensorial entre o ouvido associado à vida alegre junto ao pai e a vista à tristeza intensa, na sexta estrofe, dá relevo no âmbito de uma antítese: "ou teus versos de improviso em loas à vida escuto"/ "e também lágrimas […]/ em tuas pálpebras revejo nitidamente", sendo este efeito de expressividade reforçado por outra oposição sensorial entre dois versos ("[…] escuto"/ "[…] na demência dos silêncios"). A ausência do olhar vivo e alerta do pai deixa-o paradoxalmente ainda mais presente na mente do poeta ("e mais humano o tenho agora na lucidez da saudade"). O poeta traz à memória o semblante cadavérico do pai agonizando e por isso sofre ainda mais, o que é frisado por uma antítese opondo o clarão dos olhos do filho e a extrema palidez do pai agonizante, e por um paralelismo na construção sintática através de determinantes possessivos (*meu/ teu*): "e na íris do meu olhar o teu lívido rosto". Corrobora o trauma que vivenciou aquando do passamento do pai, ao recorrer a um oxímoro opondo a tez baça das olheiras, devido à agonia, à luminosidade e ao brilho caracterizando normalmente um halo, e a um eufemismo usando o substantivo com maiúscula *Adeus*: "ah, e nas tuas olheiras o halo cinzento do Adeus". Assim, o poeta é observador atento e tem grandes capacidades de guardar e reconstituir sensações e impressões adquiridas anteriormente quando traz à memória recordações em relação ao pai e à infância, designadamente na altura do passamento da figura paternal. Com efeito, põe a tónica mesmo nos próprios sentidos, não só o ouvido como também o tato ("[…] a cantar/ e a rir-se […]", "[…] na voz roufenha", "e para sempre um zinco tap-tap de cacimba no chão", "tua voz serena profecia paternal", "ibéricas heranças de fados", "ou teus versos de improviso […] escuto", "tua voz grave recitando […]", "[…] eu deixo nesta canção", "eu […] no vaivém dos teus joelhos", "e na minha cabeça de mulatinho os últimos/ afagos da tua mão trémula mas decidida sinto", "no dirlim-dirlim da guitarra/ ou o arco […] deslizando no violino"). No início da oitava estrofe, em "ou o arco da bondade […] no violino da tua aguda tristeza" é de salientar o recurso expressivo a alegorias, assim como a

um paralelismo na construção sintática com o intento de ressaltar as grandes qualidades humanas do pai tais como a ternura, a brandura, a benevolência, a benquerença, isto é, um corpo de valores e princípios que contrasta com o sistema socioeconómico e político colonial muito hierárquico abrangendo um conjunto de práticas e instituições repressivas, violentas, racistas, o que inspirava sentimento doloroso, de infelicidade ou de pesar ao pai. Com efeito, o pai receava pela sorte do filho depois do seu falecimento na medida em que sabia que a vida dele seria muito difícil de suportar enquanto mulato num contexto colonial e racista, recorrendo o poeta a um eufemismo para suavizar esta perspectiva medonha ("[…] profecia paternal: — 'Zé:/ quando eu fechar os olhos não terás mais ninguém.'"). Além disso, o contexto arriscado em Moçambique, caracterizado pelas violências não só do colonialismo como também da guerrilha dos movimentos independentistas em vésperas da guerra colonial, origina certa ânsia no poeta que o mesmo expressa ao evocar a visceral tristeza do pai. Outro sentido medular é o da visão, com a relevância do olhar do poeta e seu pai, assim como a omnipresença do campo lexical da vista, ao longo do poema ("[…] no 'écran' todo branco", "quando eu fechar os olhos […]", "[…] visões alucinantes", "Ainda me lembro bem do teu olhar/ e mais humano o tenho agora na lucidez da saudade", "e também lágrimas […]/ em tuas pálpebras revejo nitidamente", "dez anos de alma nos olhos cheios da tua figura", "e na íris do meu olhar o teu lívido rosto", "ah, e nas tuas olheiras o halo cinzento do Adeus", "E revejo os teus longos dedos […]", "chorando gotas de uma cacimba de solidão"). Além do protagonismo da potência da reminiscência sensorial no sujeito lírico, é relevante notar a presença essencial da analepse na construção poética, a saber nas quinta, sexta e oitava estrofes. Este processo de retórica consiste em evocar lembranças relativas à infância que dizem respeito a eventos ocorridos anteriormente em relação a eventos já evocados, nomeadamente o momento em que o pai morreu.

2 Além disso, o poeta faz questão de lembrar igualmente a paixão do pai pela arte e vida: "ou teus versos de improviso em loas à vida escuto", "tua voz grave recitando Guerra Junqueiro ou Antero" e "E revejo os teus longos dedos no dirlim-dirlim da guitarra/ ou o arco da bondade deslizando no violino […]" são expressões que frisam esse amor apaixonado do pai pela vida, a literatura e a música. Assim, o pai

tivera uma educação musical europeia e fora capaz de declamar Guerra Junqueiro (1850-1923) ou Antero de Quental (1842-1891), que são grandes poetas, escritores e pensadores portugueses do século XIX. Desta forma, o pai de José Craveirinha fora um homem culto que recebera uma boa educação europeia. Assim, o poeta herdou esses conhecimentos procedentes da civilização ocidental, da cultura portuguesa do colonizador e, deste modo, dá vulto aos mesmos. Por fim, no âmbito de uma hipotipose, o poema pinta os factos e os objetos respeitantes à infância e ao óbito do pai no hospital com imagens tão vivas e cores tão plausíveis que apresenta à vista do leitor o que se quer significar.

3 Outro elemento no poema que mostra que José Craveirinha herdou uma cultura ocidental é o interesse que ele manifestava, quando jovem, pelas motas ("campeão de corridas [...] Harley Davidson"), pelas "proezas dos leões do Circo Pagel", pelos jogos de futebol com amigos ("o 'Trinta-diabos' de joelhos esfolados nos mergulhos/ à Zamora nas balizas dos estádios descampados/ avançado-centro de 'bicicleta' à Leónidas no capim". De facto, o poeta refere Ricardo Zamora (1901-1978), futebolista internacional espanhol muito famoso e considerado um dos melhores guarda-redes do mundo; também faz referência a Leônidas da Silva (1913-2004), outro futebolista célebre brasileiro, chamado de *o Diamante negro*, que popularizou, a partir de 1938, o pontapé de bicicleta. Muito desporto marcou o corpo e o espírito do poeta: esforço, competição, vitória e derrota, sacrifício até à exaustão, o que caracteriza igualmente o seu percurso político. Além disso, os atores norte-americanos fascinavam-no quando era jovem. Com efeito, o poeta refere-se ao ator burlesco e humorista chamado de *o nariz grande* Jimmy Durante (1893-1980) ("para além do meu antigo amigo Jimmy Durante a cantar/ e a rir-se sem nenhuma alegria na voz roufenha"), ao realizador, argumentista e humorista célebre Buster Keaton (1895-1966) ("subconsciência dos porquês de Buster Keaton sorumbático/ achando que não valia a pena fazer cara alegre"). O mesmo também era ator com muito êxito no cinema mudo e conhecido por ser *o homem que nunca ri*. O poeta refere-se igualmente aos atores cómicos Oliver Hardy (1892-1957) e Stan Laurel (1890-1965), a dupla mais famosa de toda a história do cinema ("ante os meus sócios Bucha e Estica no 'écran' todo branco"). Assim, o poeta recorre a uma metonímia pelo emprego da palavra francesa *écran* em

vez de outras, a saber *os atores*, devido a uma relação de contiguidade existente entre elas, que se exprime nas relações da causa pelo efeito ou do continente pelo conteúdo. Com efeito, todos os atores na televisão eram brancos, de origem europeia ou norte-americana. Outra referência ao cinema estadunidense é o filme *Tarzan* (1932) de Van Dyke. O poeta refere-se aos atores Johnny Weissmuller e Maureen O'Sullivan que desempenhavam respectivamente os papéis de Tarzan e Jane Parker ("para salvar a rapariga Maureen O'Sullivan das mandíbulas/ afiadas dos jacarés do filme de Tarzan Weissmuller"). O poeta também era amador de gibis, western e filmes de capa e espada, evocando vários atores desses géneros narrativos, com quem ele se identificava quando era criança, tais como Buck Jones (1891-1942) ("eu Buck Jones no vaivém dos teus joelhos"), Ricardito, Douglas Fairbanks (1883-1939) e Tom Mix (1880-1940) ("e eu ainda Ricardito, Douglas Fairbanks e Tom Mix/ todos cavalgando e aos tiros menos Tarzan analfabeto"). Em seguida, o poeta evoca Lon Chaney (1883-1930), chamado de *o homem com 1 000 rostos*, outro ator muito impressionante que costumava interpretar papéis de personagens grotescas, atormentadas e com maneiras afetadas e muita caracterização. Conforme o escritor americano Ray Bradbury (1920-2012), Lon Chaney exteriorizava a alma das pessoas, a psique delas, revelando no ecrã os receios secretos delas. O poeta afirma assim que estava "todo maluco de medo das visões alucinantes/ de Lon Chaney com muitas caras". A história de Lon Chaney é sempre a dos amores de sentido único e ele enfatiza o medo de não ser amado, o susto de nunca ser amado, o receio de se tornar ridículo e ver o mundo a desviar-se de si. Esse pensamento de Ray Bradbury talvez correspondesse inconscientemente ao estado de espírito de José Craveirinha na juventude: o medo de não ser amado suficientemente pelo pai branco, devido ao facto de ser filho mestiço. Aliás, o poeta confessa "sou eu, Pai, o 'Cascabulho' para ti", sendo esse termo uma palavra ambígua, podendo designar quer um rapaz pequeno, quer uma coisa pouco importante em sentido figurado. Em contraste com isso, o poeta era chamado de "Sontinho" pela mãe durante a infância, o que é diminutivo de *Sonto* e significa em língua ronga *domingo*, porque o poeta nascera num domingo. Observa-se um paralelismo na construção sintática desses dois versos consecutivos que consiste numa antítese opondo a palavra portuguesa depreciativa "Cascabulho" à outra ronga melhorativa "Sontinho", o que manifesta a

escolha do poeta em termos de opção identitária, o domingo também referindo-se ao dia da ressurreição de Jesus Cristo e, metaforicamente, o ressurgimento e a revivescência do povo moçambicano num futuro próximo, aquando da independência nacional.

A opção identitária de moçambicanidade, a rejeição da identidade europeia e a força do sentimento nacionalista africano

4 Deste modo, o poeta sente-se outro, profundamente moçambicano, pois faz muitas vezes referência à mãe, que também simboliza metaforicamente a terra natal, Moçambique, em termos de Pátria e de opção identitária, afirmando, através de uma personificação e um poliptoto, "as maternas palavras de signos/ vivem e revivem no meu sangue/ e pacientes esperam [...]" e "que me geraste no ventre de uma tombasana", termo que designa, em Moçambique, uma rapariga solteira (do ronga, *virgem*, *donzela*). Além disso, observam-se metáforas relevantes: a terra fértil representa a mãe, ao passo que as "[...] sentimentais/ sementes [...]" se referem ao pai emigrante, sendo o poeta fruto desta comunhão entre os pais, desta harmonia entre homem branco e mulher negra que se entregam de corpo e alma para fortalecer uma relação amorosa harmoniosa, além dos antagonismos raciais impostos pelo sistema colonialista, e para construir igualmente um futuro melhor em Moçambique, isto é, respeitador da dignidade e dos direitos humanos, independentemente da etnia e do sexo. Através de outra metáfora sublinhando a forte esperança dos pais e do poeta em relação a esse porvir radioso, José Craveirinha sugere que esta era de liberdade, igualdade e fraternidade entre cidadãos só poderá originar-se quando um Estado moçambicano livre for uma certeza para os negros e mulatos: "as maternas palavras de signos/ vivem e revivem no meu sangue/ e pacientes esperam ainda a época de colheita/ enquanto soltas já são as tuas sentimentais/ sementes de emigrante português". Assim, depois de um período de "signos", isto é, de símbolos ou sinais, virá o tempo em que este sonho de independência passará a ser realidade, o que é frisado por uma

prolepse, a saber uma antecipação de um evento acontecido mais tarde no plano da história. Deste modo, o poeta tem confiança no futuro de um Moçambique independente. Neste sentido, através desta metáfora, confia no povo moçambicano e no seu potencial humano para assegurar o desenvolvimento económico e social da população. No entanto, a esperança de um futuro radioso não será concretizada por causa da guerra civil que teve lugar após a independência de Moçambique e devido ao regime autoritário comunista marxista-leninista de partido único que se manteve no poder no âmbito da República popular de Moçambique, desde a independência do país em 1975 até ao fim da Guerra fria em 1990. Além disso, no âmbito de uma declaração da própria identidade cultural, o poeta salienta o facto de que é "mais um novo moçambicano", reivindica o sentimento de pertença à esta nação africana sujeitada pelo poder colonialista português e põe em destaque o ser mulato ("de cabelos crespos", "e seminegro para jamais renegar/ um glóbulo que seja dos Zambezes do meu sangue"). O paralelismo na construção de dois versos consecutivos na segunda estrofe, com gradação crescente ("[…] para não ser igual […]" e "[…] para jamais renegar"), amplifica a intensidade da proclamação solene e a confissão de amor, de modo claro e terminante, por Moçambique e pela negritude: "semiclaro para não ser igual a um branco qualquer/ e seminegro para jamais renegar/ um glóbulo que seja dos Zambezes do meu sangue". Além do carácter e a qualidade daquele que é negro, a negritude é o conceito que deu origem a um movimento cultural e político anticolonial de valorização da identidade negra e africana, criado em 1932 por Aimé Césaire (1913-2008), poeta surrealista muito famoso oriundo da Martinica, e aprofundado por Léopold Sédar Senghor (1906-2001), escritor e antigo presidente da República do Senegal, por oposição à cultura opressiva dos povos colonizadores europeus. Este movimento caracteriza-se assim pela crítica do capitalismo colonial, do recalcamento e da vergonha de ser negro, do mimetismo enquanto imitação inconsciente pela qual o negro adota o comportamento, a linguagem, as ideias dos brancos entre os quais vive no contexto colonial. Por fim, a negritude fundamenta-se na crítica da construção da imagem errónea do negro pelo olhar do branco e, por outro lado, a despersonalização, a saber a perda da consciência da própria

identidade e da realidade exterior africanas. Neste sentido, Rita Chaves confirma a adesão de José Craveirinha à Negritude:

> No apego tão firme a esse patrimônio cultural, pode-se ler mais sobre o itinerário poético e existencial de Craveirinha. Lê-se, por exemplo, que sua origem mestiça não esbateu a consciência de que a dignificação do negro era um dos pressupostos para a libertação nacional, o que vem explicar a ligação de seu nome ao movimento da Negritude. Teria sido, aliás, um dos representantes de Moçambique no célebre caderno *Poesia negra de expressão portuguesa*, editado no começo da década de 50, em Lisboa, pela combativa Casa dos Estudantes do Império [4].

5 Aliás, o poeta sublima o amor não só pelos pais, como também pela Pátria. A força do sentimento nacional moçambicano no sujeito lírico é evidenciada por uma aliteração em /m/ que é a letra das palavras *mãe* e *amor*, em cinco versos da quarta estrofe, um poliptoto baseado na palavra *amor* em dois versos da mesma e, por fim, uma perífrase melhorativa nos últimos três versos, referindo-se a Moçambique: "*m*as *amar* por *amor* só *amo*/ e so*m*ente posso e devo *amar*/ esta *m*inha bela e única nação do Mundo/ onde *m*inha Mãe nasceu e *m*e gerou/ e contigo co*m*ungou a terra, *m*eu Pai [5]."

6 Apesar de assumir as origens e heranças lusíadas, o poeta não se sente português por essa razão. De facto, o sujeito desenha sentimentos ambíguos. Ele rejeita até a parte europeia da sua fisionomia legada pelo pai, ao recorrer à terceira pessoa do singular em vez da primeira quando evoca os cabelos alourados na infância, no âmbito de um processo de desamor e desapego em relação à dimensão europeia da sua identidade que se tornou, de hoje em diante, fonte de pejo. Este distanciamento identitário observa-se igualmente através do emprego da primeira pessoa no verso seguinte para sublinhar a censura póstuma dirigida ao pai: "O Zé de cabelos crespos e aloirados/ não sei como ou antes por tua culpa". Neste sentido, o poeta atormentado sofre não só com o falecimento dos pais, como também em relação à questão identitária, como se se sentisse envergonhado, incomodado e perturbado, de certa forma, pela sua própria realidade física e genética, a saber ser mulato ou "seminegro", na medida em que recalca mesmo qualquer elemento de identificação com a nação portuguesa, devido à segregação racial

inerente ao colonialismo que origina no sujeito uma atitude de hostilidade proveniente de uma situação inferiorizante que o mesmo não pode remediar por uma revalorização. Esta ideia é frisada por uma antítese marcada pelo advérbio *não* e a conjunção *mas*, uma metáfora e uma metonímia no âmbito de um paralelismo na construção sintática ("[…] no meu não cicatrizado/ ronga-ibérico mas afro-puro coração"). A consciência de ter raizes lusitanas assumidas e a habilidade de manifestar hibridismo não implicam nele nenhuma identificação com a portugalidade, ou seja, o sentimento de afinidade ou de amor por Portugal. Só se sente africano, particularmente moçambicano, o que é sublinhado por dois versos consecutivos: "E onde ibéricas heranças […]/ se africanizaram para a eternidade nas minhas veias". Neste sentido, o poeta inspira-se no pensamento do movimento antropofágico (1928-1929), fundado pelo Manifesto Antropófago publicado por Oswald de Andrade (1890-1954), um dos grandes poetas e escritores do modernismo literário brasileiro, que também foi um dos impulsionadores da Semana de Arte Moderna que teve lugar em São Paulo em 1922. Aliás, Tarsila do Amaral (1886-1973), uma das maiores artistas modernistas da América Latina, desempenhou igualmente um papel radical neste movimento inovador que é um dos marcos do modernismo brasileiro, cujo propósito era a deglutição simbólica da cultura alheia dominante, a saber a europeia e a norte-americana. Desta forma, as heranças portuguesas e outros conhecimentos ocidentais adquiridos no período colonial, tais como códigos e padrões que se manifestam nas normas, crenças, valores, criações e instituições, não devem ser imitados na África, no âmbito de uma construção identitária pós-colonial. Com efeito, nesta perspectiva, José Craveirinha expressa a ideia de que Moçambique há de libertar-se de uma sujeição ao domínio da civilização ocidental. Para tal, conforme o poeta, Moçambique há de apoderar-se das culturas portuguesa e estadunidense e digerir as mesmas, através de um processo de transformação e apropriação para as tornar adequadas e convenientes no contexto sociocultural e económico de valorização da identidade africana. As mesmas devem ajustar-se às condições do meio ambiente africano, à nova realidade, o que implica um conjunto de modificações, uma assimilação, uma acomodação, no âmbito de um processo de emancipação. Por outro lado, o poliptoto na derradeira estrofe ("porque nascem e renascem […]"), em relação às

ideias independentistas do poeta, revela o amadurecimento desse projeto nacionalista e remete para outro poliptoto já referido, na primeira estrofe ("vivem e revivem [...]"), que põe a tónica no mesmo desígnio. Desta forma, conforme Rita Chaves,

> Sempre que a escolha for imperiosa, a dimensão africana que compõe a sua mestiçagem é que definirá o seu lugar. Quando o conflito se expõe, será firme a postura de quem não pode e não quer prescindir de um legado essencial para a poesia e para a vida [6].

7 Além disso, observa-se um paralelismo na construção dos versos já mencionados nas primeira e última estrofes que visa frisar a comunhão ideológica entre os pais e o poeta em relação ao plano independentista: "as maternas palavras de signos" remetem para "[...] meu Pai/ por enquanto escondidos teus póstumos projectos", "vivem e revivem no meu sangue" para "[...] nascem e renascem no meu [...]/ [...] afro-puro coração", "e pacientes esperam ainda [...]" para "[...] no silêncio e [...] na espera". Neste sentido, além da repetição da mesma palavra *sangue* associada aos determinantes possessivos *meu* (1ª estrofe) e *teu* (4ª), observa-se igualmente a presença de um quiasmo em dois versos consecutivos na quarta estrofe que reforça esta comunhão política entre o poeta e os pais: "*se africanizaram* para a eternidade nas *minhas veias/ o teu sangue se moçambicanizou* [...] [7]".

8 Além disso, José Craveirinha recorre a uma gradação crescente, ao longo das estrofes do poema, para significar o semelhante processo identitário póstumo de africanização do pai: "emigrante português" (1ª estrofe)/ "meu antigo português puro" (2ª)/ "velho emigrante" (4ª)/ "colono tão pobre" (4ª)/ "meu belo Pai ex-português" (no último verso da 4ª estrofe, aludindo assim ao título do poema). A gradação crescente prossegue depois, através de "meu belo algarvio bem moçambicano!" (no último verso da 6ª), já não referindo o poeta o estatuto paterno de emigrante de nacionalidade portuguesa, mas só evocando a província da qual o pai é natural, como se fosse com o intento de apagar toda referência a Portugal enquanto Estado imperialista. Este processo literário continua na última estrofe ("E fica a tua prematura beleza afro-algarvia/ quase revelada nesta carta"). Por fim, nos dois derradeiros versos do poema, o clímax na enumeração sequencial põe a tónica na integração do pai enquanto indivíduo estrangeiro e minoritário na nação moçambicana, sem que

este perca todas as suas características culturais próprias, tal como uma naturalização póstuma que conforma o resgate do pai, a saber a salvação da sua alma, a sua redenção em relação ao pecado original, isto é, ser português, que torna imprescindível a sua remissão. Segundo o poeta, a história paternal deve fazer parte integrante da história de um vindouro Moçambique independente. Neste sentido, só este recurso simbólico que consiste numa naturalização póstuma do pai é capaz de livrar o poeta da tensão psicológica extrema em relação à questão identitária ("meu resgatado primeiro ex-português"). No âmbito da gradação crescente já referida, José Craveirinha termina assim o poema exclamando a propósito do pai: "número UM Craveirinha moçambicano!". De resto, na 6ª estrofe, observam-se outra aliteração em /m/, letra que corresponde à palavra *amor*, e outra perífrase melhorativa em relação ao pai, assim como um paradoxo, valorizando a força dos sentimentos filiais para com a realçada figura paternal e, por outro lado, destacando a complexidade da problemática identitária da mesma: "na di*m*ensão des*m*edida do *m*eu a*m*or por ti/ *m*eu belo algarvio bem *m*oçambicano [8]!" Além disso, o poeta enfatiza o processo identitário póstumo de africanização do pai ao afirmar, através de um neologismo, "o teu sangue se moçambicanizou nos torrões/ da sepultura […]". Através deste processo, o poeta tenta resolver o dilema, o conflito identitário que sente no âmago. A seu ver, o pai já não é português e pertence à nova nação moçambicana e à essa terra para todo o sempre ("onde minha Mãe nasceu e me gerou/ e contigo comungou a terra, meu Pai"). De modo póstumo, o poeta põe em destaque as supostas ideias independentistas do pai, ao evocar na derradeira estrofe: "por enquanto escondidos teus póstumos projectos/ mais belos no silêncio e mais fortes na espera". José Craveirinha ainda recorre a um paralelismo na construção sintática dos dois versos para ressaltar a força do sentimento nacionalista do pai, sentimento ideado, de facto, pelo poeta.

A construção de representações pós-colonialistas e a absoluta necessidade de emancipação e afirmação da identidade nacional de Moçambique

9 Nesta perspectiva, José Craveirinha constrói as imagens de Moçambique e dá muita importância à valorização do mesmo, através da própria cultura e do património, não só a parte imaterial, linguística e histórica por exemplo, como também a parte material, nomeadamente geográfica e paisagística, com flora e fauna específicas. Neste sentido, o poema não é apenas uma "carta elegia", mas também uma "canção", uma ode em que o sujeito lírico dá ênfase à moçambicanidade, ou seja, um conjunto de traços considerados distintivos da cultura e da história de Moçambique. Primeiro, utiliza várias palavras e expressões oriundas das línguas africanas de Moçambique e integradas na língua portuguesa, que são marcas de apego em relação à terra natal e sua identidade africana, no âmbito de moçambicanismos. Por exemplo, usa o termo *tombasana*, já referido, para designar a mãe, o que significa *virgem* ou *donzela* na língua ronga. Também fala do povo dos "Zambezes" que vivem perto do rio epónimo que banha Moçambique, refere uma localidade, situada na periferia de Lourenço Marques (atual Maputo), onde a mãe faleceu, chamada "Michafutene", relembra que a mãe lhe chamava "Sontinho", termo já explicado. Por outro lado, evoca os jogos da infância, referindo-se à "mortífera pontaria de fisga na guerra aos gala-galas", sendo os mesmos uma variedade moçambicana de lagarto, de cabeça azul, vindo o termo da língua changana. Tem igualmente lembrança das "corridas no 'xitututo'" que designa em Moçambique uma motocicleta, evoca "os bolsos cheios de tingolé da praia", ou seja, um pequeno fruto vermelho silvestre muito saboroso, "as viagens clandestinas nas traseiras gã-galhã-galhã/ do carro eléctrico [...]" que corresponde à onomatopeia do rodar do elétrico nos carris em Moçambique, "as mangas verdes com sal", que é fruta comum em Moçambique, e "bandos de sécuas" que é termo usado em

Moçambique para designar patos ou gansos. Além disso, "da estrada do Zichacha onde eu nasci" faz referência ao Xipamanine, bairro pobre de Maputo de onde vem, e a Moçambique durante a colonização portuguesa, referindo-se a Roberto Frederico Zichacha (ou Zixaxa) (1869-1927) que era régulo de Fumó e filho de Ngungunhane, monarca da Dinastia Jamine e que foi preso, juntamente com parentes, pelos portugueses em vários lugares até à sua morte. Foi assim o último imperador do Império de Gaza no território que atualmente é Moçambique. Por outro lado, o poeta não evoca deliberadamente o lugar onde também morou com o pai, enquanto criança, no centro da cidade, porque não quer referir-se ao espaço do colonizador branco. Deste modo, o poeta, imbuído de uma consciência pós-colonial, tenciona valorizar apenas o espaço sociocultural desfavorecido e a história desconsiderada próprios do autóctone negro que foram desprezados pelo poder colonialista, mas que constituem o marco existencial e poético de José Craveirinha. Desta forma, o poema constrói as imagens de Moçambique e da própria cultura de modo muito subjetivo, apesar/ por causa do pluralismo de vivências no poeta que focaliza a identidade negra, ou seja, a negritude, revelando esta abordagem o envolvimento militante do mesmo.

10 A rejeição da identidade europeia está ligada à história violenta de Moçambique em relação ao colonialismo português que gerou mesmo um traumatismo na sociedade colonizada. Com efeito, é uma história de dominação, de humilhação, de vexames, de autoridades coloniais muito fortes e arbitrárias, de hierarquias sociais racialistas muito bem definidas. O poeta faz referência àquela opressão colonialista, afirmando "sementes de emigrante português/ espezinhadas no passo de marcha/ das patrulhas de sovacos suando/ as coronhas de pesadelo". Apoiando-se nesta metáfora, evidencia o traumatismo causado pela violência da colonização, através da barbaridade que caracteriza o exército português durante a conquista de Moçambique e a suposta pacificação do território no Império, por causa de revoltas e guerrilhas indígenas contra as autoridades coloniais. Estes quatro últimos versos na primeira estrofe caracterizam-se, desta forma, por uma silepse, ou seja, um recurso estilístico que consiste no emprego de palavras simultaneamente em sentido próprio e figurado. Assim, o poeta põe a tónica na separação,

na distância entre a violência referida das tropas portuguesas e os desejos do pai, quer dizer, os seus sonhos de conviver com os povos indígenas de Moçambique, em paz, e de construir juntamente com os autóctones um novo mundo, uma nova sociedade de confraternização, além dos antagonismos raciais muito fortes neste território. No entanto, "as coronhas de pesadelo" sugerem que tais sonhos de liberdade, igualdade e fraternidade são, de facto, vãs esperanças num sistema colonialista, racista e violento, que despreza e domina os negros e que produz desigualdade e injustiça a todos os níveis. Aliás, o poeta dá realce ao seu ressentimento referente a tal racismo, evocando que é "semiclaro para não ser igual a um branco qualquer". Na altura do Império colonial, José Craveirinha colaborou assim num jornal chamado de *O Brado africano* que tratava de assuntos respeitantes principalmente à faixa da população moçambicana mais desprotegida, ou seja, negra. Enquanto jornalista, também fez campanha contra o racismo em outro jornal, *Notícias*, e foi o primeiro jornalista oficialmente sindicalizado em Moçambique. Além disso, entre 1965 e 1969 [9], durante a guerra colonial, esteve preso, em virtude da sua ligação à FRELIMO (Frente de Libertação de Moçambique). Assim, ao escrever "bandos de sécuas ávidos sangrando grãos de sol/ no tropical silo de raivas [...]", o poeta faz referência nova e metaforicamente à opressão colonialista das tropas portuguesas, através de uma animalização das mesmas que têm massacrado os povos autóctones de Moçambique e roubado as suas posses, provocando assim frustrações e ira nos indígenas. Este recurso estilístico associado a um paradoxo ("[...] sangrando grãos de sol") destaca o nível irracional da violência no exército português, ao passo que os "grãos de sol", através de uma reificação e a imagem do sol, figuram não só as indefesas populações negras injustiçadas e os seus recursos naturais e outros bens cobiçados pelos portugueses, como também o futuro radioso para as massas populares autóctones no âmbito de um Moçambique libertado e independente. Neste sentido, a imagem do sol sugere igualmente grande entusiasmo e vitalidade, resplendor, grande talento, felicidade e glória, para caracterizar o povo negro de Moçambique, assim como elemento que serve de ideal, a saber a independência da nação moçambicana, visto como fonte de inspiração, o "tropical silo de raivas" referindo-se, através de uma perífrase, a Moçambique. À imagem do sol opõem-se

as “abafadas noites” no tempo presente do poeta, isto é, o período colonial, através de outra silepse e a polissemia do adjetivo *abafadas* que, além do sentido de *ar abafado* que caracteriza um território tropical como Moçambique, pode significar *sufocadas* como as revoltas nacionalistas, pelo poder colonial português, *oprimidas* ou *apertadas* como a angústia aperta o coração dos negros no contexto brutal do colonialismo, mas ainda se refere ao som abafado das vozes silenciadas de um povo indígena sofrido.

11 Ao escrever “[...] eu deixo [...]/ [...] minha homenagem de caniços/ agitados nas manhãs de bronze”, duas expressões opõem-se no âmbito de uma antítese: “[...] caniços/ agitados [...]” são canas delgadas, finas e flexíveis, ao passo que “de bronze” evoca uma liga bastante dura. Através de uma vegetalização, os “[...] caniços/ agitados [...]” também configuram, num sentido popular, as pessoas muito magras, os magricelas que sofrem privações em Moçambique, ou seja, as populações negras e pobres do território que nomeadamente vivem nos “caniços”, termo moçambicano que designa os bairros de construções rudimentares, sobretudo em zonas suburbanas, em que as massas populares necessitadas moram. Deste modo, os “caniços” designam assim o povo moçambicano indigente que se agita, se revolta contra o poder colonialista português, reivindicando a liberdade, a dignidade humana, a igualdade racial, a justiça social e económica, os direitos humanos. Além disso, os “caniços” são plantas vivazes, ou seja, resistentes, difíceis de destruir, robustas, que se dobram com a ventania e não se quebram, mas que são vivedouras. Aliás, este trecho do poema pode remeter para a fábula *Le Chêne et le Roseau* escrita por Jean de La Fontaine em 1668 conquanto o contexto histórico fosse diferente na França nessa altura. De resto, os “caniços” alegoricamente correspondem aos negros e mulatos naturais de Moçambique que também dobraram a cerviz, se dobraram ao império português há muito tempo, mas que se mantêm firmes e inabaláveis, sem nunca abandonarem o combate pela independência. No âmbito desta antítese, por outro lado, as “manhãs de bronze” referem-se, num sentido metafórico, aos colonizadores lusos que têm coração de bronze, ou seja, são duros ou indiferentes à condição humana inaceitável dos autóctones moçambicanos no Império colonial. Através de um eufemismo, a expressão “manhãs de bronze” evoca a extrema violência da

conquista e do domínio colonial sobre os povos indígenas que dão provas de resiliência. Assim, esta antítese contribui para a heroização do povo moçambicano em luta contra o colonialismo. Por outro lado, através de uma metáfora ("[...] caniços/ agitados [...]/ chorando gotas de uma cacimba de solidão nas próprias/ almas [...]"), o poeta enfatiza as dificuldades terríveis e a aflição dos autóctones, designadamente daqueles que vivem nos subúrbios em casebres e pardieiros. Não sublinha a resignação e o sentimento de impotência dos mesmos por essa razão, mas sim a força espiritual, mental e psicológica dos moçambicanos que têm que enfrentar a morte e a injustiça, na expectativa de um futuro melhor. Ao escrever o poema em 1963, José Craveirinha pode referir-se à barbárie que aconteceu em Mueda, a 16 de Junho de 1960, quando um grupo de moçambicanos se dirigiu para a administração local portuguesa no intuito de reivindicar a liberdade e a justiça social de forma pacífica. A resposta da potência colonial a esse movimento social não poderia ter sido mais fatal. Centenas de cidadãos foram barbaramente assassinados. Além disso, observa-se a oposição entre os moçambicanos e os portugueses, por um lado, através da relevância do campo lexical em relação à flora indígena e a vegetalização dos autóctones ("grãos", "caniços", "esguias hastes espetadas"), por outro lado, através de outro recurso estilístico, ou seja, a animalização e a reificação dos colonizadores lusíadas ("bandos de sécuas ávidos sangrando [...]", "nas manhãs de bronze"). Este processo expressivo salienta o contraste violento de estatuto entre os moçambicanos subjugados mas resilientes e, por outro lado, as opressores autoridades políticas, judiciais, militares e policiais portuguesas cujo comportamento e cuja índole se caracterizam por um embrutecimento até um nível bárbaro, sem nenhumas capacidades de raciocínio e sensibilidade. Além disso, o poeta frisa a permanência da opressão do poder colonialista ("nas manhãs de bronze", "e nas abafadas noites dos nossos índicos verões"). Aliás, as "[...] gotas de uma cacimba de solidão nas próprias/ almas [...]" fazem referência às "abafadas noites" na medida em que a cacimba designa o nevoeiro denso que se forma ao anoitecer em Moçambique. Deste modo, o poeta relaciona metaforicamente a aflição terrível dos moçambicanos com as atrocidades cometidas pelo exército português para com os mesmos. Por fim, "[...] esguias hastes espetadas nas margens das húmidas/ ancas sinuosas dos rios" evocam, através da referida vegetalização dos autóctones

marginalizados, o violento sistema colonialista arbitrário e alicerçado no racismo, na discriminação, na exclusão social e na segregação étnicas, em que os negros e mulatos vivem à margem da sociedade. Neste sentido, o poeta ainda recorre a uma silepse marcada pela polissemia do termo *margens*. Além disso, observa-se uma personificação dos rios de Moçambique num processo estilístico de feminização dos cursos naturais de água do território, com as "[...] húmidas/ ancas sinuosas dos rios", o que traz à mente não só a bacia formosa de uma mulher, o regaço maternal onde se acha conforto e tranquilidade, como também o colo do útero materno, a madre onde se desenvolve o feto, a madre designando igualmente o leito de um rio ou a nascente de água, a matriz onde a nação moçambicana se gera, ou seja, a origem de um povo moçambicano livre, a fonte de um Estado-nação independente que há de vir num futuro próximo. Em suma, esta alegoria consiste numa exaltação da Pátria Mãe moçambicana.

12 Por fim, apesar de estarem mortos, os pais do poeta continuam a viver através das lembranças afetuosas e dos pensamentos ternos do mesmo, como se a alma deles fosse eternamente presente ("Afinal tu e minha mãe não morreram ainda bem"), aqui podendo também a *mãe* corresponder metaforicamente à Pátria moçambicana. De facto, agora que os pais morreram, eles substituíram, na memória do poeta que se tornou adulto e maduro, os heróis de filmes estadunidenses que costumava admirar na infância e a juventude, num processo de consciencialização nacionalista, política e social, e numa perspectiva pós-colonialista, quando afirma, através de uma oposição forte marcada pela conjunção *mas* e pelo advérbio *sim*, "mas sim os símbolos Texas Jack [...]/ o Tarzan [...]/ e a Shirley Temple [...]" para significar a rejeição da cultura ocidental que, no entanto, o fascinava tanto quando menino. Acrescenta no verso seguinte: "e eu também é que mudámos". Neste sentido, o sujeito lírico usa os vestígios da memória baseados nas reminiscências em relação à infância e à mocidade para reconstituir novos conhecimentos, ideias e impressões determinados pelo pós-colonialismo. Assim, o poeta elabora novas imagens e constrói novas representações através do prisma do colonizado. Com efeito, como é que José Craveirinha, enquanto sujeito comprometido politicamente em prol da causa nacionalista moçambicana, poderia continuar a adular esses símbolos

da cultura popular cinematográfica estadunidense que vieram a exemplificar a dominação da civilização ocidental sobre outras? "Texas Jack" (1842-1911), "vencedor dos índios", é um ás do gatilho que matava os povos autóctones durante as guerras indígenas nos Estados Unidos da América, tal como as tropas portuguesas haviam massacrado os povos negros de Moçambique que se tinham oposto à conquista colonial e, mais tarde, à hegemonia dos colonizadores, o que iria causar a guerra de libertação do país travada pela FRELIMO que o poeta defende. Além disso, José Craveirinha abusivamente apresenta "o Tarzan" como "agente" inglês "disfarçado em África" no âmbito de versões cinematográficas que modificaram a leitura do romance de Edgar Rice Burroughs (1912) de modo a instrumentalizarem essa obra literária num sentido colonialista com muitos preconceitos e clichês sobre os povos negros na África. De resto, o poeta apresenta "a Shirley Temple" (1928-2014), famosa atriz de Hollywood que foi um ícone mundial e cuja personagem dá a ver muitas vezes uma menina pobre com quem qualquer criança no mundo inteiro pode facilmente identificar-se. Contudo, isso não corresponde à realidade da atriz que é filha de banqueiro muito rico. Por isso o poeta vê "sofisma nas covinhas da face" dela, ou seja, ressalta erros de percepção e de apreciação que consistem em fazer uma interpretação visual da personagem que não coincide com a realidade social da atriz. Desta forma, o poeta avisado vê, doravante, nessa menina só um produto comercial lucrativo da indústria capitalista ocidental que leva a vãs ilusões, ao passo que Shirley Temple passa por uma encarnação de sinceridade, a materialização dos bons sentimentos e da espontaneidade da infância para a maior parte do público. De repente, a personagem da menina inteligente e irresistível torna-se uma metáfora da falácia que configura a civilização ocidental, um emblema da sua arrogância, hipocrisia, falsidade e superficialidade. Esta personagem passa a ser igualmente o símbolo da sede ocidental de lucro. Desta forma, conforme Ecléa Bosi, "Na maior parte das vezes, lembrar não é reviver, mas refazer, reconstruir, repensar, com imagens e ideias de hoje, as experiências do passado. A memória não é sonho, é trabalho [10]."

13 Em definitivo, este poema intimista de afirmação nacional moçambicana é, portanto, fortemente marcado pelos sentimentos conflituosos, uma consciência e representações pós-colonialistas e

todo um cunho popular e tipicamente moçambicano. Em suma, a poética de José Craveirinha possui um cariz social que se radica nas camadas mais profundas do povo moçambicano e, por outro lado, constitui uma fonte de inspiração para muitos poetas nacionais. De resto, o poema é composto em prosa, no âmbito de estrofes de grande dimensão, o que corresponde a uma forma literária que não obedece, de caso pensado, às normas ocidentais da versificação no modelo poético europeu. Sob a forma de texto livre, o poema distingue-se deliberadamente do padrão métrico português, o que é processo literário de emancipação e de afirmação da identidade nacional de Moçambique em relação ao domínio português. Além disso, a metáfora e a alegoria são marcantes e medulares na sua poética. Por outro lado, o poema salienta o peso da história sobre a sociedade moçambicana, em relação tanto à conquista e ao Império portugueses como à guerra colonial. Neste sentido, o vate frisa a complexidade da questão das heranças, da(s) memória(s) e da(s) identidade(s), tanto na perspectiva pessoal e íntima como do ponto de vista nacional. O cerne da questão também é o tópico da condição de subalterno, devido à colonização e o colonialismo subsequente. Assim, a poesia de José Craveirinha torna-se um espaço de livre expressão que permite lutar contra esse sistema imoral e repugnante que configura a condição de sujeição de um território e de uma nação, e, por outro lado, legitimar o derrube do regime colonialista e defender a causa justa da independência de Moçambique. Todavia, apesar de arauto da memória nacional do país escolhido em termos de referência identitária, isto é, Moçambique, José Craveirinha fica na intersecção e no hibridismo culturais, fazendo uso, frequentemente, de informações literárias e cinematográficas ocidentais muito diversificadas, e promovendo o diálogo intercultural e civilizacional, mas sempre numa perspectiva ideológica que cruza os preceitos do movimento antropofágico brasileiro, da Negritude e, antecipadamente, do pós-colonialismo que só emergiu a partir da década de 1980. Além disso, a poética inovadora de José Craveirinha desempenha um papel radical, na medida em que se caracteriza por um conjunto de princípios e processos literários que frisam a necessidade absoluta de emancipação e afirmação da identidade nacional de Moçambique em relação ao domínio português. Deste modo, o poeta consegue transfigurar as lutas pela independência e a liberdade em arte.

BIBLIOGRAPHIE

BOSI Ecléa, *Memória e sociedade: lembranças de velhos*, 3ª ed., São Paulo, Companhia das Letras, 1994.

CHAVES Rita, "Dados biográficos e matéria poética na escrita de José Craveirinha", em CHAVES Rita, *Angola e Moçambique – Experiência colonial e territórios literários*, Cotia, Ateliê Editorial, 2005.

CRAVEIRINHA José, "Ao meu belo pai ex-emigrante", em CRAVEIRINHA José, *Karingana ua Karingana*, Lourenço Marques, Ed. da Académica LDA, 1974, p. 90-93.

LARANJEIRA PIRES José Luís, *Literaturas africanas de expressão portuguesa: formação e desenvolvimento das literaturas*, Lisboa, Universidade Aberta, 1995.

NOTES

1 José Craveirinha, "Ao meu belo pai ex-emigrante", em José Craveirinha, *Karingana ua Karingana*, Lourenço Marques, Ed. da Académica LDA, 1974, p. 90-93. Faremos referência aos versos do poema que, por ser extenso, consta da hiperligação seguinte na íntegra: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/5807904/mod_resource/content/1/CRAVEIRINHA-Jose-Karingana-ua-karingana-pdf.pdf [consultado a 15 de março de 2024].

2 Considerado o poeta maior de Moçambique e um dos maiores poetas africanos contemporâneos, José Craveirinha tornou-se em 1991 o primeiro autor africano galardoado com o Prémio Camões, o mais importante prémio literário da língua portuguesa. Nasceu a 28 de maio de 1922 em Lourenço Marques (atual Maputo) e faleceu a 6 de fevereiro de 2003 em Joanesburgo, na África do Sul. Começou a escrever cedo, mas a sua poesia demorou a ser publicada. Aliás, afirma que escrever poemas é o seu refúgio, o seu País também, e que sente uma necessidade angustiosa e urgente de ser cidadão desse País, muitas vezes, a altas horas da noite, a sua consciência política também passando a refletir-se nas suas obras. Além disso, é de notar que José Craveirinha é filho de pai algarvio, cuja família partira para Moçambique em 1908 em busca de fortuna, e de mãe natural de Moçambique, precisamente de um grupo étnico que se chama de ronga, povo banto da região meridional do país que fala línguas que se encontram a sul do Save, nomeadamente em Maputo. Enquanto escritor de vínculos afetivos com Portugal, recebeu condecorações dos presidentes da República

portuguesa e de Moçambique, Jorge Sampaio e Joaquim Chissano. Vice-presidente do Fundo Bibliográfico de Língua Portuguesa, escritor galardoado com o prémio "Vida Literária" da Associação de Escritores Moçambicanos, foi homenageado no dia 28 de maio de 2002, na sequência da iniciativa do governo moçambicano em consagrar o ano de 2002 a José Craveirinha, poeta imbuído de inovação, originalidade e modernidade.

3 *Karingana ua karingana* é a expressão utilizada pelos rongas quando começam a contar uma história tradicional. Os ouvintes respondem *Karingana!* Corresponde à expressão *era uma vez* utilizada em português na mesma situação.

4 Rita Chaves, "Dados biográficos e matéria poética na escrita de José Craveirinha", em Rita Chaves, *Angola e Moçambique–Experiência colonial e territórios literários*, Cotia, Ateliê Editorial, 2005, p. 151-152.

5 Grifos nossos.

6 *Ibid.*, p. 143.

7 Grifos nossos.

8 Grifos nossos.

9 José Luís Laranjeira Pires, *Literaturas africanas de expressão portuguesa: formação e desenvolvimento das literaturas*, Lisboa, Universidade Aberta, 1995, p. 278.

10 Ecléa Bosi, *Memória e sociedade: lembranças de velhos*, 3ª ed., São Paulo, Companhia das Letras, 1994, p. 55.

RÉSUMÉS

Português
O autor é fruto de uma mestiçagem entre homem branco oriundo do sul de Portugal e mulher negra de Moçambique. A este respeito, também é produto da miscigenação entre a cultura do colonizador e a do colonizado. Neste poema que se intitula de "Ao meu belo pai ex-emigrante" pode-se sentir o conflito interior contínuo, uma luta incessante consigo próprio, um profundo estado de tensão na construção identitária do poeta, que o facto de ser tal mulato gera nele, na medida em que ambas as culturas ficam em confronto, o que também determina certa tensão enunciativa. Através da complexidade e das ambiguidades dos sentimentos e sensações do autor referentes às próprias heranças familiares, à memória pessoal, à sua própria identidade cultural, numa perspectiva intimista, pode-se sublinhar a questão notável e sensível da memória nacional, da formação e

transformação da identidade moçambicana em relação ao peso doloroso da história do território devido à conquista colonial de Portugal, que foi muito brutal, à dominação abjeta do colonizador e às violências inomináveis do mesmo durante a Guerra da Independência de Moçambique, ou seja, a Luta Armada de Libertação Nacional (1964-1974). Além disso, será instigante perspectivar como o poema constrói as imagens e representações pós-colonialistas de Moçambique. Por outro lado, a poética inovadora de José Craveirinha desempenha um papel radical, na medida em que se caracteriza por um conjunto de princípios e processos literários que frisam a necessidade absoluta de emancipação e afirmação da identidade nacional de Moçambique em relação ao domínio português. Deste modo, o poeta consegue transfigurar as lutas pela independência e a liberdade em arte.

Français

L'auteur est le fruit d'un métissage entre un Blanc originaire du sud du Portugal et une Noire native du Mozambique. Il est aussi le produit du métissage entre la culture du colonisateur et celle du colonisé. Dans le poème intitulé « Ao meu belo pai ex-emigrante » (« À mon père, cet ancien émigré admirable ») nous pouvons sentir le conflit intérieur permanent, une lutte incessante avec soi-même, un état de tension intense lié à la construction identitaire du poète et engendré par sa condition de mulâtre, dans la mesure où les deux cultures entrent en conflit, ce qui est à l'origine d'une certaine tension dans l'énonciation. À travers la complexité et l'ambivalence des sentiments et des impressions de l'auteur concernant ses héritages familiaux, sa mémoire personnelle, sa propre identité culturelle, dans une perspective intimiste, nous mettrons en exergue la question importante et sensible de la mémoire nationale, de la formation et de la transformation de l'identité mozambicaine par rapport au poids douloureux de l'histoire du territoire, du fait de la conquête coloniale du Portugal, qui fut très brutale, de la domination abjecte du colonisateur et des violences innommables de ce dernier pendant la Guerre d'indépendance du Mozambique, encore appelée la Lutte armée pour la libération nationale (1964-1974). Il est intéressant d'analyser comment le poème construit les images et les représentations postcolonialistes du Mozambique. Par ailleurs, l'art poétique innovateur de José Craveirinha joue un rôle essentiel, dans la mesure où il se caractérise par un ensemble de principes et de procédés littéraires qui soulignent la nécessité absolue de l'émancipation et de l'affirmation de l'identité nationale du Mozambique par rapport à la domination portugaise. De cette façon, le poète parvient à transfigurer les luttes pour l'indépendance et la liberté grâce à la maîtrise parfaite de son art.

English

The author is the fruit of interbreeding between a white man from the south of Portugal and a black woman from Mozambique. To this end, he is also the result of ethnic mix based on the coloniser's culture and the colonised's one. In this poem which is entitled "Ao meu belo pai ex-

emigrante" that could be translated as "To my admirable former emigrant father", we can sense the constant inner conflict, the incessant struggle against oneself, an intense state of tension related to the poet's identity construction caused by his mixed-race condition, in so far as both cultures fight against each other which is the root of some tension in the utterance. Through the complexity and the ambivalence of the poet's feelings and impressions with reference to his family legacy, his personal memory, his own cultural identity, from an intimate point of view, we can highlight the essential and delicate question of the national memory, the setting-up and the transformation of the Mozambican identity in relation to the weight of a painful history due to the very brutal colonial conquest, the coloniser's despicable domination and unspeakable violence during the War of Mozambican independence which is also called the Armed Struggle for National Liberation (1964-1974). Furthermore, it is interesting to analyse how the poem develops postcolonial pictures and mental images of Mozambique. In addition, José Craveirinha's trailblazing poetic art plays a key role in so far as it is characterised by many principles and literary devices that emphasise the absolute necessity of Mozambique's emancipation and affirmation of national identity in relation to the Portuguese domination. In this way, the poet manages to transfigure the struggles for independence and freedom by means of his perfect mastery of poetic art.

INDEX

Mots-clés
héritage, mémoire, identité, représentations, postcolonialisme, art poétique, anthropophagie (mouvement), négritude, intersection culturelle, hybridisme culturel

Keywords
legacy, memory, identity, postcolonial representations, poetic art, anthropophagous movement, Negritude, cultural intersection, cultural hybridism

Palavras chaves
herança, memória, identidade, representações, pós-colonialismo, poética, antropofagia (movimento), Negritude, intersecção cultural, hibridismo cultural

AUTEUR

David Bouchat
Université Lumière Lyon 2, LCE (Lettres et civilisations étrangères), F-69007 Lyon, France, d.bouchat@univ-lyon2.fr

Mémoire communiste des Espagnols à Villeurbanne

Communist Memory of the Spanish in Villeurbanne
Memoria comunista de los españoles en Villeurbanne

Yonathan Alonzo Herrera

DOI : 10.35562/textures.1047

Droits d'auteur
CC BY 4.0

PLAN

Introduction
Villeurbanne, ville ouvrière et communiste
Le PCF et l'Espagne en guerre
Les communistes villeurbannais en faveur de l'Espagne républicaine
Les Espagnols communistes et de leurs descendants villeurbannais

TEXTE

Introduction

1 La crise économique mondiale des années 1930 [1], la Grande Dépression, qui a fortement touché la France, en particulier l'agglomération lyonnaise, et le désenchantement d'une partie de la classe ouvrière vis-à-vis des dirigeants de la SFIO (Section française de l'internationale ouvrière), a provoqué l'incorporation progressive au PCF d'adhérents mécontents [2], tel Joseph Fuentes [3]. À cette époque, socialistes, communistes, voire anarchistes connurent des conflits internes, liés aux déchirements politiques provoqués par l'internationalisation de la guerre d'Espagne (1936-1939).

2 La victoire électorale du Front populaire en Espagne (février 1936) et en France (mai 1936) [4], et celle du PCF à la mairie de Villeurbanne la même année – phénomènes politiques soutenus par l'Internationale communiste (IC) ou *Kominterm* en réponse à l'instauration de régimes fascistes en Europe [5] – mettent en lumière l'ampleur d'une

action et d'une intervention politiques notables du PCF envers l'Espagne républicaine.

3 Nous chercherons à analyser l'intégration entre le PCF, les réfugiés espagnols et leurs descendants à Villeurbanne entre 1936 et 1939. Cette réflexion et problématisation de la représentation du passé correspondent à une question historique de l'humanité : « la problématique mémorielle ». Mais quel type de mémoire ? Les historiens français Pierre Vidal-Naquet [6] et Henry Russo [7] expliquent qu'une société en quête d'identité, et qui connaît des querelles de mémoire, a besoin du regard historique à condition que celui-ci s'insère dans les terres du souvenir collectif (mémoires). Cela permet la postérité d'un événement dans la conscience collective. Cela permet aussi d'affirmer que les souvenirs d'une société en conflit se fondent aussi sur les demandes sociales de doléances mémorielles, sur les récits et les témoignages. C'est pourquoi nous insisterons sur la nécessité de connecter l'histoire de l'Espagne républicaine avec l'engagement collectif et l'intérêt individuel pour la transmission de la mémoire de son exil et de sa migration en France.

4 Dans cette perspective, nous étudierons l'identité ouvrière et l'engagement politique des Espagnols dans un contexte de communisme municipal de banlieue au milieu du XX^{e} siècle à Villeurbanne. Nous avons jugé nécessaire de consulter les rapports du comité central du PCF tenu à Arles [8] et les délibérations de la ville de Villeurbanne conservés dans les archives locales (le Rize), afin de saisir les actions d'aide auxquelles ils ont participé, ainsi que la presse nationale et locale de l'époque.

5 Bien avant la guerre d'Espagne (1936-1939), Villeurbanne avait constitué un espace de liens sociopolitiques entre une forte immigration ouvrière et les Français qui rejoignaient le PCF et d'autres mouvements. C'est pourquoi le parti et les syndicats conduisirent de nombreuses initiatives et différentes associations d'aide durant les premières années de la guerre. La solidarité communiste villeurbannaise dans un cadre urbain, notion nouvelle en 1936, peut s'expliquer par le fait qu'il ne s'agit pas seulement de mener des campagnes politiques contre la non-intervention, à l'échelle nationale, mais aussi d'organiser des meetings de soutien, des collectes de fonds ou de matériel divers, des achats de nourriture

et de médicaments, des grèves, des manifestations, voire le recrutement et l'envoi de volontaires pour combattre en faveur de l'Espagne républicaine [9].

6 L'intervention politique du PCF au sujet de l'Espagne s'effectue de deux manières : d'une part indépendante, par l'intervention des pouvoirs publics locaux, les militants n'ayant de comptes à rendre à personne d'autre qu'au parti, et d'autre part unitaire, par le biais des divers comités d'aide, principalement les comités organisés au sein du Front populaire français [10].

Villeurbanne, ville ouvrière et communiste

7 Au cours des années 1930, l'élan de la droite à Lyon favorise la concrétisation de l'implantation d'un « communisme municipal » dans la banlieue, notamment à Vaulx-en-Velin, Vénissieux et Villeurbanne. Cette expression introduite par plusieurs chercheurs de l'histoire des communistes en France, notamment Marie-Paule Dhaille-Hervieu [11], permet d'expliquer l'ensemble des actions que les élus locaux du PCF entreprennent pour servir les intérêts de ceux qui permettent leur réélection, mais aussi les composantes sociale et identitaire antifascistes de la classe ouvrière villeurbannaise.

8 La municipalité de Villeurbanne, communiste depuis 1935, est un terrain privilégié pour récupérer et réparer le lien de solidarité tissé avec une classe ouvrière touchée par la crise économique de l'époque et par la discordance d'alliance au sein de la gauche locale [12]. À partir de 1935, Camille Joly et la municipalité entament une (re)politisation de la vie des Villeurbannais à travers des assemblées populaires et ils renforcent une politique culturelle militante antifasciste dans des espaces publics créés précédemment par la SFIO (théâtre populaire, bibliothèque municipale, université prolétarienne, etc.) [13].

9 Dans ce contexte, la CGT et la Voix du Peuple (organe régional du PCF) se font l'écho des doléances des ouvriers opposés aux intentions des socialistes de rester à la tête du pouvoir local. Camille Joly, nouvel élu communiste, doit alors gérer les charges économiques et sociales laissées par l'administration précédente, et assumer l'héritage d'un projet d'urbanisme non voulu « œuvres des Gratte-Ciel » tout en

allouant des moyens importants au soutien des chômeurs et des grévistes [14]. Le 22 avril 1935, après l'arrestation de deux grévistes devant les établissements de Textile artificiel du sud-est (TASE), une manifestation a lieu à Villeurbanne. La municipalité intervient pour la levée des interpellations. Dans ce cadre, l'action de la municipalité de Villeurbanne s'oppose à l'arbitrage imposé par la préfecture du Rhône.

10 Ici, les élus ne jouent pas les conciliateurs, ils ne cherchent pas à s'interposer pour trouver un compromis, mais se contentent de donner aux responsables syndicaux un appui appréciable. Ils leur ouvrent les salles dont ils ont le contrôle et facilitent aux grévistes l'accès au restaurant populaire qui a été ouvert pour les chômeurs [15].

11 Ainsi, les forces politiques de gauche appuient en permanence la classe ouvrière dans la sphère publique de Villeurbanne, ce qui polarise l'atmosphère politique. D'un côté, les communistes et la CGT luttent pour la revendication du mouvement ouvrier contre le fascisme de Mussolini et le nazisme hitlérien ; de l'autre, la droite française mène une campagne de presse anti-gauche, voire contre la population immigrante, dont les Espagnols et leurs descendants [16].

12 La critique de la précédente gestion socialiste et l'avertissement de la poussée du fascisme municipal, formulée par le PCF, n'empêchent pas un rapprochement entre ces forces de gauche. En janvier 1936, se tint à Villeurbanne le VIII^{e} congrès national [17] du Parti communiste français, auquel des grévistes, des soldats, des détenus politiques et la jeunesse socialiste de Genève participent. Les sections SFIO de Lyon et Villeurbanne avaient envoyé des déclarations pour saluer et soutenir cette activité [18]. De même, les partis communistes d'Allemagne, de Pologne, de Yougoslavie [19] et d'Argentine exprimèrent leur solidarité. Lors de ce congrès, les délégués prirent conscience de l'ampleur du fascisme en France et se fixèrent comme mission l'union du Front populaire et des forces antifascistes. Pour Camille Joly et l'ensemble de la municipalité, il s'agissait de faire de Villeurbanne une ville au service d'une classe ouvrière combative et solidaire, composée, en outre, d'une importante population étrangère, en particulier d'Espagnols [20].

13 Le communisme municipal de Villeurbanne revendique donc l'émancipation des classes populaires, ainsi que la paix menacée au niveau local, national et international. La guerre d'Espagne

représente ainsi la continuité de la solidarité historique entre le Parti communiste espagnol (PCE) et les communistes français. Sur ce point, Carlos Serrano [21] explique que le lien tissé et les luttes partagées entre ces deux partis s'étaient déjà manifestés lors de l'insurrection des Asturies en 1934 (Espagne) en réponse à l'entrée dans le gouvernement de la CEDA (Confédération espagnole des droits autonomes).

14 La progression communiste à Villeurbanne est donc conjoncturelle, parce qu'électorale ; mais surtout elle est structurelle, puisqu'une prise de conscience ouvrière conduit à un processus de formation des espaces sociopolitiques exacerbé par la guerre d'Espagne en 1936.

Le PCF et l'Espagne en guerre

15 Parmi le vaste spectre politique français qui s'associa au mouvement de solidarité envers l'Espagne républicaine, les militants communistes constituaient un cas particulier. Le « problème espagnol » faisait l'objet d'une attention marquée chez les communistes français bien avant le conflit. La réunion du comité central de 1934, au cours de laquelle le PCF consacra une séance thématique à l'Espagne, en est une bonne preuve [22].

16 Peu après sa création en 1919, le *Komintern* prit contact avec plusieurs pays européens dont la France, où il était venu en aide, dès le début des années 1930, aux sections italienne, polonaise et espagnole. Le soutien du PCF fut matérialisé par l'action de maisons d'édition, de diffusion et de propagande, ainsi que par le financement par l'URSS [23]. À la même époque, les communistes espagnols retrouvèrent la légalité en Espagne lorsque la seconde république fut proclamée [24]. Cela permit l'élan du Parti communiste espagnol (PCE) dans l'activité politique en Espagne et dans la sphère internationale. Dans le cadre du comité central de l'Internationale communiste en 1933, le PCE identifia le fascisme comme une menace à la transformation politique de l'Espagne, notamment les attaques des groupes monarchiques, et réalisa une forte « autocritique » de son propre parti pour son combat non unitaire [25].

17 Ainsi, lorsqu'éclata la guerre en Espagne, le PCF soutint le gouvernement de Manuel Azaña (Front populaire espagnol) et revendiqua la lutte réelle contre le fascisme, et l'antifascisme en France. Ce discours domina la scène politique internationale dans l'aide unitaire à l'Espagne [26]. En septembre 1936, un télégramme du PCF proposa au Parti socialiste français (PSF) une démarche commune en faveur d'une action internationale pour soutenir le camp républicain espagnol et toutes les forces opposées aux putschistes de Franco, ainsi que la coordination d'une réunion avec des délégations des deux partis et Léon Blum, président du gouvernement du Front populaire français. Le PCF proposa aussi une « action commune conformément au pacte d'unité, contre la recrudescence de l'agitation et des menaces fascistes, ainsi que l'organisation de la lutte contre la vie chère [27] » en France. La réponse de la SFIO sera peu convaincante, car même si l'ensemble du parti avait approuvé ces propositions, les communistes renvoient une nouvelle demande le 30 septembre 1936 en insistant pour « entreprendre une action commune auprès de l'IOS et de la FSI [28] pour que se réalise enfin l'unité internationale en faveur de l'Espagne républicaine ». Les socialistes répondirent et estimèrent « qu'il appartient aux organismes internationaux qualifiés de se prononcer » [29]. L'appel des communistes vers les socialistes pour l'unité des forces politiques à l'égard de l'Espagne républicaine se poursuivit sans résultats satisfaisants. La SFIO resta sourde [30].

18 Cette divergence entre les deux partis est révélatrice de la politique de non-intervention du gouvernement de Léon Blum et, en même temps, de l'engagement des communistes de Villeurbanne en faveur de l'Espagne républicaine.

Les communistes villeurbannais en faveur de l'Espagne républicaine

19 De 1936 à 1939, Villeurbanne joua un rôle fondamental dans l'organisation d'espaces de rencontre et de solidarité entre les républicains, français ou espagnols, et parfois d'autres groupes nationaux émigrés. Le 14 août 1936, le conseil municipal de la ville

envoya son « salut fraternel aux ouvriers et Républicains du front populaire Espagnol en lutte contre les factieux, traîtres à leur Patrie [31] ». Il invita également la population « laborieuse de Villeurbanne à coopérer largement aux souscriptions ouvertes par les organisations antifascistes » dans le but de « faire triompher l'Espagne républicaine qui doit assurer aux travailleurs la paix, la justice et la liberté » [32].

20 Cette déclaration nous conduit à nous interroger sur l'autonomie du PCF et sur la décision des communistes de ne pas participer au gouvernement de Leon Blum [33]**.** Tandis que la SFIO affirmait le 30 octobre 1936, « les représentants de notre parti n'ayant à aucun moment voulu s'associer à des décisions de désaveu de la politique de paix menée par le gouvernement de Léon Blum [34] », les pouvoirs publics locaux villeurbannais montraient leur soutien à l'Espagne républicaine avec une participation active de la mairie et du conseil municipal de la ville communiste. L'action des communistes villeurbannais mit en place plusieurs formes de solidarité. On trouve à l'époque une série d'associations, connues sous le nom de Rassemblement populaire, lequel compte un ensemble de comités qui « représentent » les principaux quartiers de la ville, ainsi que les sections socialiste et communiste : l'Association républicaine des anciens combattants et victimes de guerre (ARAC), le Comité de défense des immigrés, le Secours rouge international, le Syndicat autonome des monteurs-électriciens, le Syndicat unitaire du textile et des métaux, le groupe « Henri Barbusse » de la FTOF (théâtre), la Ligue internationale des femmes pour la paix, la Ligue des droits de l'homme, le Comité central des chômeurs, le fonds de chômage « Gratte-ciel Grandclément », la Fédération sportive et gymnique du travail (FSGT), les patronages laïcs de deux quartiers [35].

21 Dans ce contexte, en novembre 1936, lors de l'affaire de la fabrication industrielle de grenades apparemment destinées à l'Espagne républicaine, l'arrestation d'ouvriers et de conseillers municipaux prit une tournure politique [36]. L'inculpation de Gervais Bussière [37] conduisit à une forte mobilisation de la population et de la presse, qui s'enflamma dans un contexte de confrontation communicationnelle à l'échelle nationale et locale [38]. La presse devint une tribune en faveur ou contre l'appel de solidarité avec l'Espagne républicaine, ce qui

raviva une radicalisation politique et sociale, notamment au sein des journaux *La Liberté* (Paris) et *La Voix du Peuple* (Lyon)[39].

22 Ainsi, face à la politique de non-intervention du gouvernement du Front populaire, puis d'un très fort mouvement de solidarité de l'Internationale communiste à travers des partis communistes nationaux, cette dernière approuve la participation active du comité central du Parti communiste français et des Brigades internationales dans l'armée républicaine espagnole, ainsi que celle du Secours rouge à l'élan de solidarité à travers la collecte de matériel, de vivres, de médicaments, de couvertures et d'argent auprès de la population en France, notamment à Villeurbanne[40].

Les Espagnols communistes et de leurs descendants villeurbannais

23 Associer l'engagement politique des Espagnols à celui de leurs descendants nés en France n'est pas évident, et génère souvent des images antagonistes qui laissent peu de place à la nuance. Diverses représentations se sont cristallisées à Villeurbanne dans les années 1930 autour d'un événement médiatique important. Pour expliquer cette exacerbation sur la perception de la présence d'étrangers comme une menace à l'échelle nationale, voire pour la population locale, on doit évoquer l'affaire Joseph Fuentes d'août 1937. Alors que Villeurbanne suivait l'appel de solidarité avec l'Espagne en guerre, François Fuentes[41] défendait l'identité française de son fils assassiné par Jean Pallier[42], dans une lettre publique adressée à divers journaux de l'époque, tels le *Nouvelliste de Lyon*[43] ou *La Liberté* (Paris). Ainsi, une partie de la presse locale et nationale diffusa la version de la « légitime défense » et ouvrit le débat autour des étrangers en France, notamment à Villeurbanne[44].

24 L'affaire Fuentes fut instrumentalisée dans une atmosphère politique fortement polarisée. D'une part, le camp des ouvriers antifascistes et antifranquistes et, d'autre part, celui des conservateurs et du fascisme. L'assassinat de Joseph Fuentes, descendant d'immigrants espagnols, fut révélateur de la contribution de la presse politique à la dévalorisation du discours d'appel à la solidarité envers l'Espagne républicaine, mais également de l'action du PCF à Villeurbanne. Cela

nous conduit à nous interroger sur la construction de l'identité de la deuxième génération des immigrants espagnols dans le tissu social de Villeurbanne, en particulier la configuration du communisme municipal : Joseph Fuentes entretenait-il des relations sociales multidimensionnelles qui transcendaient les frontières nationales, notamment avec l'Espagne et les républicains espagnols ?

25 Pour répondre cette question, nous nous appuyons sur les travaux de plusieurs historiennes, notamment Nina Glick-Schiller, Linda Basch et Christina Blanc-Szanton [45]. Elles définissent le transnationalisme comme le processus par lequel les immigrés développent et entretiennent des relations sociales multiples qui lient ensemble leurs sociétés d'origine et d'installation. Le développement de champs sociaux liant des pays de départ et d'arrivée se fonde sur la vie quotidienne, les idées et les expériences de ces migrants.

26 D'un côté, on trouve un discours basé sur le principe de l'assimilation nationale des étrangers pour « être/devenir français » et qui nous conduit à la question de l'oubli du passé. En parallèle, on retrouve le discours du PCF de solidarité envers les républicains espagnols en pleine guerre. Ces deux discours sont fortement ancrés au sein de la famille Fuentes [46]. Ce dynamisme complexe rejoint le constat des historiens sur la difficulté que rencontre cette immigration interconnectée dans la construction de son identité au sein des cadres nationaux et dans la composition de communautés transnationales. Ainsi, le sociologue Roger Waldinger souligne que pour donner à ce terme une valeur plus épistémologique, il faut d'abord le (re)définir avec précision, notamment sur la distinction entre les points de « départ et d'arrivée » et les formes des relations possibles entre le « présent et le passé » [47].

27 De ce fait, les immigrants installés et leurs descendants nés dans un pays « étranger » agissent afin de produire une influence – politique et culturelle – dans leurs pays « d'origine », ils le font d'une façon qui reflète la présence continue du passé. Cette influence traduite par la mobilisation des idées, des pensées et des habitudes est fortement liée au déplacement géographique des migrants. En effet, une partie des Espagnols du sud de l'Espagne (province de Murcie) et une partie des Français d'origine espagnole installés en Algérie [48] ont quitté cette colonie pour rejoindre la France, certains Villeurbanne. On

observe, dans les recensements, d'autres familles d'Espagnols dont les enfants les plus âgés sont nés à Alger ou à Oran [49]. C'est le cas de la famille Mortella, qui résidait au 14 bis, rue Antonin Perrin à Villeurbanne. Les deux parents étaient originaires de Torre-Pacheco, petite ville au nord de Carthagène. Leur fils ainé, Joseph, naquit à Alger, en 1913. Cela laisse supposer un premier départ de Murcie avant cette date, avant de rejoindre la France métropolitaine et Villeurbanne par la suite. Même si la répartition des Espagnols sur le territoire villeurbannais fait écho à cette variété de parcours, il faut la distinguer des familles d'origine espagnole nées ici et constituées en France, comme la famille Salas qui résidait au 4, rue Professeur Calmette. Le père, Paul Salas, était originaire d'Oran tandis que ses trois enfants, Pierre, Marcel et Sylvane étaient nés à Lyon. En outre, on peut observer que François Fuentes s'était installé à Villeurbanne le 8 juillet 1929 [50], une branche de la famille y résidait depuis 1901 [51], ce qui explique son intérêt de rejoindre la banlieue est de Lyon.

28 Dans ce contexte, Joseph Fuentes a pu tisser des liens sociopolitiques à Villeurbanne dans les différents espaces « ici » (PCF) et « là-bas » dans la lutte contre le fascisme européen au sein du mouvement ouvrier villeurbannais dépassant les frontières nationales. Cela fit de lui un communiste qui, à travers l'action individuelle ou collective, construisit une forte identité militante opposée aux structures dominantes politique (le fascisme) et économique (le capitalisme) de l'époque. C'est également le cas d'autres communistes français d'origine espagnole à Villeurbanne, comme *Alcaraz*, Antonio Martínez ou Edmond Roca [52]. Il en va de même pour le Villeurbannais Michel Fernandez, qui participa à l'âge de 13 ans aux grèves de 1936 qui revendiquaient l'amélioration des conditions de travail. Il aida aussi à la collecte de nourriture, d'habits et d'argent lorsqu'éclata la guerre d'Espagne [53].

29 En 1934, Joseph Fuentes devint membre du Parti communiste et secrétaire de la cellule du quartier des Buers à Villeurbanne. Le PCF était alors un des partis qui refusait la politique de non-intervention du gouvernement du Front populaire français. Dans le cadre de la conférence nationale du parti à Montreuil (banlieue parisienne), en janvier 1937, José Diaz, secrétaire général du PCE adressa un télégramme de remerciement pour la solidarité de leurs confrères français [54].

30 La lutte contre le fascisme espagnol et européen est l'un des marqueurs du PCF. Cela explique la particularité de ses actions au sein du Front populaire, son rapprochement avec le mouvement ouvrier villeurbannais caractérisé par son ampleur et la mixité des origines et des nationalités qui le constituait. Ainsi, Joseph Fuentes ouvrier au sein du service de transport de la municipalité, fut un activiste qui partageait les mêmes idées et valeurs antifascistes et de solidarité politique pour la liberté de l'Espagne.

31 L'influence et la notoriété de Joseph Fuentes s'étendirent dans le quartier des Buers de Villeurbanne après qu'il fut abattu d'un coup de revolver par Édouard Pallier, le 16 août 1937. L'ampleur de ce crime politique à l'échelle locale et nationale mit en lumière le coût de la polarisation et la rationalisation de la haine envers l'immigration et les communistes en France.

32 La mémoire du communisme municipal villeurbannais s'enracine dans un espace social, un territoire qui favorise une politisation de la classe ouvrière et d'autres mouvements sociaux, qui conduisent en 1936 au départ de nombreux volontaires, aussi bien des Espagnols et leurs descendants que d'internationalistes français, vers l'Espagne en guerre [55]. Ce regard historique se fonde sur une partie des souvenirs et des doléances mémorielles des migrations plurielles à Villeurbanne, dont celles des Espagnols. Cela nous permet de comprendre l'importance des récits et des témoignages pour rétablir le tissu social à travers la transmission de la mémoire de l'exil et de la migration en France.

BIBLIOGRAPHIE

Archives et rapports

Recensements de la population de Villeurbanne 1921 et 1936, Archives départementales du Rhône.

Réunions du Comité central du PCF 1921-1977. État des fonds et des instruments de recherche tome 1. 1921-1939, Fondation Gabriel Péri, 2007, disponible sur : https://gabrielperi.fr/wp-content/uploads/2020/04/cc-pcf-tome-1-1921-1939-1.pdf [consulté le 15 mars 2024].

Conseil municipal de Villeurbanne, *Délibération de la ville de Villeurbanne* 1936-1939, Archives municipales de Villeurbanne (le Rize).

Parti communiste français, *Deux ans d'activité au service du peuple : rapports du Comité central pour le IX^e Congrès national du Parti communiste français*, 1938, ARK : https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k1186040.

Presse

BELMONT Alain, « L'affaire des grenades », *Viva en ligne*, 6 mars 2020, disponible sur : https://viva.villeurbanne.fr/histoire/2016/l-affaire-des-grenades [consulté le 15 mars 2023].

« Les fabricants des grenades identifiés pour la plupart sont recherchés à Paris et à Lyon », *La Liberté*, 28 octobre 1936, p. 1 : https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k4104395s.

« Le crime politique de Villeurbanne », *L'Humanité*, 19 août 1937, p. 2, ARK : https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k407175b/f2.item.

SALINI Formose, « À la porte les Espagnols rouges qui mangent le pain français », *La Liberté*, 22 août 1937, p. 5, ARK : https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k41046418/f5.item.

« L'affaire Fuentes », *Le Volontaire* 36, 27 août 1937, p. 2, ARK : https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k4527274q/f2.item.

« La "Cagoule" s'aplatit », *La Liberté*, 24 novembre 1937, p. 3, ARK : https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k4104720f/f3.item.

« Le fasciste Pallier accusé de meurtre de notre camarade Fuentès est condamné à 6 mois de prison… pour port d'armée prohibée », *L'Humanité*, 28 janvier 1938, p. 2, ARK : https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k407337b/f2.item.

Références

BONNEVILLE Marc, *Naissance et métamorphose d'une banlieue ouvrière : Villeurbanne*, Lyon, Presses universitaires de Lyon, 1978, DOI : https://doi.org/10.4000/books.pul.13286.

DHAILLE-HERVIEU Marie-Paule, *Communistes au Havre*, Mont-Saint-Aignan, Presses universitaires de Rouen et du Havre, 2009, DOI : https://doi.org/10.4000/books.purh.1178.

DULPHY Anne, Entre l'Espagne et la France. L'Algérie des pieds-noirs, Paris, Vendémiaire, 2014.

FERNANDEZ Michel, *Des années buissonnières* : 1942-1945, Lyon, Éditions BGA Permezel, 2000.

GLICK-SCHILLER Nina, BASCH Linda et SZANTON BLANC Cristina, « Transnationalism: A New Analytic Framework for Understanding Migration », *The Annals of the New York Academy of Sciences*, nº 645, 1992, p. 1-24, DOI : https://doi.org/10.1111/j.1749-6632.1992.tb33482.x.

HERNÁNDEZ SÁNCHEZ Fernando, « El Partido Comunista de España en la Segunda República », *Bulletin d'histoire contemporaine de l'Espagne*, nº 51, 2017, p. 85-100, DOI : https://doi.org/10.4000/bhce.684.

MEURET Bernard, *Le socialisme municipal : Villeurbanne 1880-1982*, Lyon, Presses universitaires de Lyon, 2022, DOI : https://doi.org/10.4000/books.pul.13878.

MOISSONNIER Maurice, « Front populaire et identité communiste à Villeurbanne (1933-1936) », *Cahier d'histoire de l'Institut de recherches marxistes*, nº 24, 1986, p. 54-88, ARK : https://pandor.u-bourgogne.fr/archives-en-ligne/ark:/62246/r19751zztcwknk/f1.

MOISSONNIER Maurice, « Les nouvelles pratiques de la municipalité de Villeurbanne : le difficile "ministère des masses" au banc d'essai ? », *Le Mouvement social*, nº 153, 1990, p. 34-46, ARK : https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5618564v.

MOISSONNIER Maurice, « FUENTÈS Joseph », *Le Maitron. Dictionnaire biographique mouvement ouvrier mouvement social*, Paris, 2010, disponible sur : https://maitron.fr/spip.php?article114375 [consulté le 15 mars 2024].

MOISSONNIER Maurice, « JOLY Camille » *Le Maitron. Dictionnaire biographique mouvement ouvrier mouvement social*, Paris, 2010, disponible sur : https://maitron.fr/spip.php?article89586 [consutlé le 15 mars 2024].

PENNETIER Annie, « GARCIA Louis, Joseph », *Le Maitron. Dictionnaire biographique mouvement ouvrier mouvement social*, Paris, 2017, disponible sur : https://maitron.fr/spip.php?article191941 [consulté le 15 mars 2024].

PINOL Jean-Luc, *Espace social et espace politique : Lyon à l'époque du Front populaire*, Lyon, Presses universitaires de Lyon, 2022, DOI : https://doi.org/10.4000/books.pul.13487.

ROUSSO Henry, « Vers une mondialisation de la mémoire », *Vingtième siècle*, nº 94, 2007, p. 3-10, DOI : https://doi.org/10.3917/ving.094.0003.

SALAÜN Serge et SERRANO Carlos (dir.), *Autour de la guerre d'Espagne : 1936-39*, Paris, Presses Sorbonne Nouvelle, 1989, DOI : https://doi.org/10.4000/books.psn.1508.

SERRANO Carlos, « PCF et guerre d'Espagne », dans SALAÜN Serge et SERRANO Carlos (dir.), *Autour de la guerre d'Espagne : 1936-39*, Paris, Presses Sorbonne Nouvelle, 1989, p. 120-126, DOI : https://doi.org/10.4000/books.psn.1534.

SILL Édouard, *Du combattant volontaire international au soldat-militant transnational : le volontariat étranger antifasciste durant la Guerre d'Espagne* (1936-

1938), thèse de doctorat en histoire contemporaine, Université Paris Sciences et Lettres (PSL), 2019.

SMIRNOV Vladislav, « Le Komintern et le Parti communiste français pendant la drôle de guerre, 1939-1940. (D'après les archives du Komintern », Paris, *Revue des études slaves*, vol. 65, nº 4, 1993, p. 671-690, DOI : https://doi.org/10.3406/slave.1993.6135.

TARTAKOWSKY Danielle, *Le Front populaire : la vie est à nous*, Paris, Gallimard, 1996.

VIDAL-NAQUET Pierre, *Les assassins de la mémoire*, Paris, La Découverte, 2005.

WOLIKOW Serge, « Les archives de l'Internationale communiste et l'invention d'un possible, entre traces et espérances (1919-1922) », *Cahiers Jaurès*, nº 239-240, 2021, p. 161-177, DOI : https://doi.org/10.3917/cj.239.0161.

WALDINGER Roger, « "Transnationalisme" des immigrants et présence du passé », *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 22, nº 2, 2006, p. 23-41, DOI : https://doi.org/10.4000/remi.2817.

NOTES

1 Marc Bonneville, *Naissance et métamorphose d'une banlieue ouvrière : Villeurbanne*, Lyon, Presses universitaires de Lyon, 1978, p. 290.

2 Bernard Meuret, *Le socialisme municipal : Villeurbanne 1880-1982*, Lyon, Presses universitaires de Lyon, 1982, p. 304.

3 Né le 5 septembre 1911 à Nazareg (département d'Oran, Algérie), mort à Villeurbanne le 16 août 1937. Marié, père de trois enfants, Fuentes était issu d'une famille espagnole, installée à Villeurbanne en 1901. En 1934, il rejoint le Parti communiste et devint secrétaire de la cellule du quartier des Buers.

4 Danielle Tartakowsky, *Le Front populaire : la vie est à nous*, Paris, Gallimard, 1996, p. 144.

5 Vladislav Smirnov, « Le Komintern et le Parti communiste français pendant la drôle de guerre, 1939-1940. (D'après les archives du Komintern) », Paris, *Revue des études slaves*, vol. 65, nº 4, 1993, p. 671-690.

6 Pierre Vidal-Naquet, *Les assassins de la mémoire*, Paris, La Découverte, 2005, p. 232.

7 Henry Rousso, « Vers une mondialisation de la mémoire », *Vingtième siècle*, nº 94, 2007, p. 3-10.

8 *Deux ans d'activité au service du peuple : rapports du Comité central pour le IX^e Congrès national du Parti communiste français*, 1938.

9 Bernard Meuret, *Le socialisme municipal*, *op. cit.*, p. 304

10 Serge Salaün et Carlos Serrano, *Autour de la guerre d'Espagne* : 1936-39, Paris, Presses Sorbonne Nouvelle, 1989, p. 208

11 Marie-Paule Dhaille-Hervieu, *Communistes au Havre*, Mont-Saint-Aignan, Presses universitaires de Rouen et du Havre, 2009.

12 Bernard Meuret, *Le socialisme municipal*, *op. cit.*, p. 304.

13 Conseil municipal de Villeurbanne, « Rapport du camarade Chambon : avis favorable aux demandes du comité antifasciste de Villeurbanne et par le comité des vacances populaires enfantines », *Délibération de la ville de Villeurbanne 1936-1939*, 22 mars 1936, Archives municipales de Villeurbanne (le Rize), p. 356.

14 Marc Bonneville, *Naissance et métamorphose*, *op. cit.*, p. 66-67.

15 Maurice Moissonnier, « Les nouvelles pratiques de la municipalité de Villeurbanne : le difficile "ministère des masses" au banc d'essai ? », *Le Mouvement social*, nº 153, 1990, p. 34-46.

16 « Porteurs de la peste bolchevique. À la porte les Espagnols rouges qui mangent le pain français », *La Liberté*, 22 août 1937, p. 5

17 Maurice Moissonnier, « Front populaire et identité communiste à Villeurbanne (1933-1936) », *Cahier d'histoire de l'Institut de recherches marxistes*, nº 24, 1986, p. 54-88.

18 Parti communiste français, *Deux ans d'activité au service du peuple*, *op. cit.*, p. 24

19 Le royaume de Yougoslavie est un État monarchique des Balkans, qui exista de la fin de 1929 (date à laquelle elle remplaça le royaume des Serbes, Croates et Slovènes) jusqu'à la Seconde Guerre mondiale (1939-1945).

20 Maurice Moissonnier, « JOLY Camille » *Le Maitron. Dictionnaire biographique mouvement ouvrier mouvement social*, Paris, 2010.

21 Carlos Serrano, « PCF et guerre d'Espagne », dans Serge Salaün et Carlos Serrano, *Autour de la guerre d'Espagne*, Paris, Presses Sorbonne Nouvelle, 1989, p. 120-126.

22 *Réunions du Comité central du PCF 1921-1977. État des fonds et des instruments de recherche tome* 1. 1921-1939, Fondation Gabriel Péri, 2007.

23 Serge Wolikow, « Les archives de l'Internationale communiste et l'invention d'un possible, entre traces et espérances (1919-1922) »,

Cahiers Jaurès, vol. 239-240, nº 1-2, 2021, p. 161-177.

24 La dictature de Primo de Rivera (1923-1931) a conduit le PCE à la clandestinité. La majorité de la direction du parti et des membres de la jeunesse ont été poursuivis et emprisonnés pour tentative de rébellion contre la sécurité de l'État.

25 Fernando Hernández Sánchez, « El Partido Comunista de España en la Segunda República », *Bulletin d'histoire contemporaine de l'Espagne*, nº 51, 2017, p. 85-100.

26 *Ibid.*, p. 87.

27 Parti communiste français, *Deux ans d'activité au service du peuple*, *op. cit.*, p 91.

28 Fédération syndicale internationale (fondée à Amsterdam en juillet 1919) et l'Internationale ouvrière socialiste (fondée à Hambourg en mai 1923).

29 Parti communiste français, *Deux ans d'activité au service du peuple*, *op. cit.*, p. 92.

30 *Ibid.*, p. 93-94.

31 Conseil municipal de Villeurbanne, *Délibération de la ville de Villeurbanne 1936-1939*, 14 août 1936, Archives municipales de Villeurbanne (le Rize), p. 484.

32 *Ibid.*

33 Maurice Moissonnier, « Front populaire et identité communiste à Villeurbanne », *op. cit.*, p. 54-88.

34 Parti communiste français, *Deux ans d'activité au service du peuple*, *op. cit.*, p. 93.

35 Maurice Moissonnier, « Les nouvelles pratiques de la municipalité de Villeurbanne », *op. cit.*, p. 34-46.

36 « Les fabricants des grenades identifiés pour la plupart sont recherchés à Paris et à Lyon », *La Liberté*, 28 octobre 1936, p. 1.

37 Alain Belmont, « L'affaire des grenades », *Viva en ligne*, 6 mars 2020.

38 « La "Cagoule" s'aplatit », *La Liberté*, 24 novembre 1937, p. 3.

39 Formose Salini, « À la porte, les Espagnols rouges qui mangent le pain français », *La Liberté*, 22 août 1937, p. 5

40 Vladislav Smirnov, « Le Komintern et le Parti communiste français pendant la drôle de guerre », *op. cit.*, p. 671-690.

41 Né Frasquito Fuentes à Oran en 1885 et décédé en 1968. Le prénom de naissance peut être d'origine espagnole. Par la suite, il a probablement choisi de le franciser par François : http://anom.archivesnationales.culture.gouv.fr/regmatmil/osd.php?clef=Fuent%C3%A9s-Frasquito-1906-2089-Alg%C3%A9rie-Oran-1885-12-27-Ain+El+Hadjar-Oran- [consulté le 28 mars 204].

42 Jean Pallier, ce dernier étant accusé par les médias de gauche (*L'Humanité*, *La Voix du Peuple*) d'être un partisan du fascisme.

43 Considéré comme un journal de droite de l'époque.

44 « À la porte, les Espagnols rouges qui mangent le pain français », *op. cit.*, p. 5.

45 Nina Glick-Schiller, Linda Basch et Cristina Blanc-Szanton, « Transnationalism: A New Analytic Framework for Understanding Migration », *The Annals of the New York Academy of Sciences*, nº 645, 1992, p. 1-24.

46 « Le crime politique de Villeurbanne », *L'Humanité*, 22 janvier 1938, p. 2.

47 Roger Waldinger, « "Transnationalisme" des immigrants et présence du passé », *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 22, nº 2, 2006, p. 23-41.

48 Anne Dulphy, Entre l'Espagne et la France. L'Algérie des pieds-noirs, Paris, Vendémiaire, 2014.

49 Recensements de 1921 et 1936 de Villeurbanne, Archives départementales du Rhône.

50 Registre militaire de Frasquito (François) Fuentes : http://anom.archivesnationales.culture.gouv.fr/regmatmil/osd.php?clef=Fuent%C3%A9s-Frasquito-1906-2298-Alg%C3%A9rie-Oran-1885-12-12-Ain%20El%20Hadjar-Oran- [consulté le 28 mars 2024]. On ne peut affirmer si François s'est installé avec sa femme et ses quatre enfants, dont Joseph. Il reste à voir si Joseph Fuentes résidait déjà à Villeurbanne avant l'arrivée de son père.

51 Maurice Moissonnier, « FUENTÈS Joseph », Le Maitron. *Dictionnaire biographique mouvement ouvrier mouvement social*, Paris, 2010.

52 Annie Pennetier, « GARCIA Louis, Joseph », Le Maitron. *Dictionnaire biographique mouvement ouvrier mouvement social*, Paris, 2017.

53 Michel Fernandez, *Des années buissonnières* :1942-1945, Lyon, Éditions BGA Permezel, 2000, p. 101.

54 Parti communiste français, *Deux ans d'activité au service du peuple*, op. cit., p. 44-45.

55 Bernard Meuret, *Le Socialisme municipal*, *op. cit.*, p. 304

RÉSUMÉS

Français

Pendant les années 1930, dans un contexte de montée du fascisme en Europe et de Guerre d'Espagne (1936-1939), le Parti communiste français (PCF) devient un pôle d'information et d'action pour soutenir l'immigration espagnole en France. Sa stratégie d'intervention à Villeurbanne a été développée et conçue de manière unitaire par la relation et les accords entre les communistes français et la coalition des partis du Front populaire, et de façon indépendante puisqu'elle se définissait principalement par les décisions prises au sein du PCF, en contradiction avec la politique nationale de non-intervention. Cette indépendance a contribué à la consolidation des communistes à Villeurbanne, commune de la banlieue lyonnaise. Ses institutions, notamment la mairie et le conseil municipal, se sont mobilisées en faveur de l'Espagne républicaine au travers de campagnes de sensibilisation et de propagande. Celles-ci visaient à recruter des volontaires prêts à combattre le franquisme, ainsi qu'à créer des réseaux d'aide aux exilés installés à Villeurbanne et aux Espagnols restés de l'autre côté des Pyrénées Les communistes villeurbannais ont également favorisé l'adhésion au PCF d'Espagnols nés à Villeurbanne. Ceux-ci ont joué un rôle clé dans la construction d'un tissu social entre la population immigrée locale et les citoyens français.

English

In the 1930s, in a context of rising fascism in Europe and the Spanish Civil War (1936-1939), the French Communist Party (PCF) became a pillar for information and action to support the Spanish emigration in France. Its intervention strategy in Villeurbanne was developed and thought to be a joint initiative uniting the French communists and the coalition of parties of the French Popular Front; and also an independent initiative as it was mainly defined by the decisions made within the PCF, which were at odds with the national policy of non-intervention. It is precisely this independence which contributed to consolidating the communists in Villeurbanne, a suburb of Lyon, France. The administration and institutions of Villeurbanne strongly supported the Spanish Republicans through awareness and propaganda campaigns. Those campaigns aimed to recruit volunteers willing to fight Francoism and to create aid networks to help Spanish exiles in Villeurbanne as well as Spanish Republicans across the Pyrenees. The communists also favoured the integration to the party of Spaniards born in Villeurbanne. Those descendants played an essential part

in constructing the social fabric between immigrants of all origins and French citizens living in Villeurbanne.

Español
El auge del fascismo en Europa durante los años 1930 y en la Guerra de España (1936-1939), permitió convertir al Partido comunista francés (PCF) en eje canalizador de información y de acción para el apoyo a la inmigración española en Francia. Sin embargo, su estrategia de intervención en Villeurbanne se desarrolló y concebió de manera unitaria por la relación y acuerdos entre los comunistas franceses y la coalición de partidos que conformaban el Frente Popular; y también independiente por las decisiones tomadas en el seno del PCF que contradijeron la política nacional de no intervención. El carácter independiente fue precisamente lo que contribuyó al liderazgo de los comunistas en Villeurbanne, ciudad en los suburbios de Lyon, cuyas instituciones locales se movilizaron a favor de la España republicana a través de campañas de sensibilización y de propaganda con el fin de reclutar a voluntarios dispuestos a combatir contra Franco, así como la creación de redes de ayuda tanto para el exilio instalado en esa localidad como sus connacionales que se hallaban del otro lado del Pirineo. Además, de la inserción al partido de descendientes de españoles nacidos en Villeurbanne, cuyo rol fue clave para la construcción del tejido social entre la diversa población inmigrante local y los ciudadanos franceses.

INDEX

Mots-clés
Villeurbanne, exil espagnol, immigration espagnole, Parti communiste français, communisme municipal

Keywords
Villeurbanne, Spanish exile, Spanish immigration, French Communist Party, local communism

Palabras claves
Villeurbanne, exil español, inmigración española, Partido comunista francés, comunismo municipal

AUTEUR

Yonathan Alonzo Herrera
Université Lumière Lyon 2, LCE (Lettres et civilisations étrangères), F-69007 Lyon, France, yonathan.alonzo-herrera@univ-lyon2.fr

Las juventudes mexicanas ante el discurso de Salvador Allende en 1972 a través del periódico *El Informador*

La jeunesse mexicaine face à Salvador Allende en 1972 dans le journal El Informador
Mexican Youth Regarding Salvador Allende's Speech at El Informador *Newspaper in 1972*

Maricela Salazar Velázquez

DOI : 10.35562/textures.1019

Droits d'auteur
CC BY 4.0

PLAN

Introducción
El discurso construido por *El Informador*
El comunicado conjunto y los estudiantes elegidos
Las voces de las juventudes mexicanas ausentes
Conclusión

TEXTE

Introducción

1 La brutal represión y masacre de jóvenes estudiantes en la plaza de Tlatelolco en la Ciudad de México en 1968, fue el antecedente de las protestas del llamado Jueves de Corpus en 1971. Fueron años cruciales en cuanto a los movimientos estudiantiles en México. Los jóvenes universitarios, principalmente de las grandes ciudades, Guadalajara, Monterrey y México, se movilizaron para protestar contra el gobierno. Resultaría lógico pensar que un año después, las/los jóvenes siguieran inconformes frente al poder oficial. Sin embargo, el 3 de diciembre de 1972, al día siguiente del discurso del presidente chileno Salvador Allende en Guadalajara, capital de Jalisco, México, no fue reportada en el periódico *El Informador* alguna opinión negativa,

desfavorable o crítica, ni frente al discurso, ni hacia las figuras presidenciales.

2 Abordaremos aquí las notas publicadas en diciembre de 1972 en el periódico *El Informador*, las cuales corresponden a las primeras reacciones en torno al discurso pronunciado por Allende el 2 de diciembre de 1972 en el auditorio de ciencias sociales y humanidades de la Universidad de Guadalajara, como parte de su gira que culminaría con un discurso en Naciones Unidas dado el 4 de diciembre de 1972, en un contexto en el que Estados Unidos, con Richard Nixon al frente y su secretario de Estado Henry Kissinger, influyeron en grupos opositores a Allende, además de financiar y apoyar al venidero golpe de Estado.

3 El contexto de la libertad de prensa en México y de los diarios locales en Guadalajara resulta importante para la revisión de *El Informador*. Los medios de comunicación de gran alcance en México tenían una larga tradición de ser respetuosos con todos los poderes, eso los convertía en espacios prácticamente sin crítica social. Este fenómeno complejo continuó hasta la actualidad. Se debió a que en ocasiones gran parte de su sostenimiento económico dependía del presupuesto gubernamental vertido en publicidad, así, los impresos no lograron ser independientes del todo. Incluso aquellos medios que encontraron nuevas formas de existir y financiar la labor periodística deben enfrentar diversos obstáculos para el ejercicio de la libertad de expresión [1]. Las líneas discursivas aparejadas al discurso presidencial podrían suponer un mandato, ya sea por financiación o por tradición de manejo del poder.

4 El panorama de la prensa en Guadalajara en los años sesenta, a partir del estudio de Enrique E. Sánchez Ruíz [2] muestra la relevancia y el punto de partida de la línea editorial plasmada en *El Informador*. Según este investigador, los comerciantes e industriales de la colonia francesa de Guadalajara eran accionistas del periódico [3]. Y su fundador, que había estudiado en EEUU y Francia, mostró simpatía hacia los aliados durante la Primera Guerra Mundial [4]. Fue el diario con mayor tiraje y, por lo tanto, influencia en la sociedad jaliciense de los años de 1960. Un periódico serio, conservador y vehículo publicitario por excelencia.

5 Según Sánchez Ruiz, en esa época existían fundamentalmente cuatro diarios en la localidad: *El Informador*, *El Occidental*, *El Sol de Guadalajara*, y *El Diario*. También señala otra publicación de interés para este trabajo, ya que era un diario universitario, *Ocho columnas* que perteneció a la Universidad Autónoma de Guadalajara. El común denominador de estos periódicos es que de una u otra forma mantenían un vínculo cordial con el gobierno en turno, es decir, no hablaban mal de su desempeño, ni había cabida para la crítica [5].

El discurso construido por *El Informador*

6 En este contexto, hallamos que, al día siguiente del discurso pronunciado por Salvador Allende, el 3 de diciembre de 1972, la primera plana de *El Informador* dedicó sus ocho columnas a dar cuenta de la visita de los mandatarios a la ciudad de Guadalajara. El diario, que era el de mayor circulación e influencia entre la sociedad jaliciense, tituló su nota principal «Entusiastamente Recibió Jalisco a los Presidentes». Están plasmadas doce notas informativas, de las cuales diez dedicadas a la visita de Allende. La primera señala: «La juventud en el ambiente moderno [6].» Es posible pensar que la juventud en aquel ambiente moderno estuviera descontenta, fuera rebelde e inquisitiva hacia el gobierno, derivado de las recientes protestas estudiantiles. Sin embargo, de acuerdo con este diario, no era así.

7 En las diez notas de la primera plana, encontramos un claro y contundente apoyo al discurso del presidente chileno y al contexto de su visita. Sin embargo, llama la atención lo que parece una contradicción o, al menos, un dejo de inquietud para la reflexión, debido a que, a pesar del apoyo total, en el segundo párrafo de la nota principal, hay una palabra que abre nuevas interpretaciones por la frase «En un ambiente de silencio tenso y entusiasta, de millares de universitarios jaliscienses, el presidente Allende, de Chile, habló ayer al mediodía [7].»

8 ¿Es posible estar en silencio tenso y al mismo tiempo entusiasta? Consideramos que es complicado medir el entusiasmo o asegurar que

el público es entusiasta si calla, sobre todo si se trata de un silencio tenso. Parece que los adjetivos calificativos *tenso* y *entusiasta* pudieran entrar en conflicto. Este detalle nos parece importante debido a que hay una continuidad en el discurso plasmado por este medio, sobre la favorable y entusiasta respuesta de los jóvenes, sin que aparezca un solo contraste que indique alguna reacción distinta o adversa, lo cual resultaría poco probable en el contexto político y social del México de ese año.

9 Por otra parte, la primera plana establece que había «millares de jaliscienses, de universitarios», de un «interés y atención desusados». De estas palabras entendemos que el interés era inhabitual, aunque no se señala el porqué. No sabemos si fue por la presencia de dos presidentes, el mexicano y el chileno, o porque se hablaba de la lucha contra la explotación de recursos en América, u otra razón. Lo anterior deja pensar que, o bien los jóvenes de manera general estuvieron muy interesados por todo lo dicho y acontecido, o que no existen bases sólidas para las afirmaciones de las notas, o que se trata de la percepción del periodista que ha cubierto el evento o de la línea editorial que tenía, puesto que no hay entrevista a ningún estudiante universitario, ni variación alguna en los calificativos respecto al sentir y comportamiento de las/los jóvenes. A lo largo de los párrafos, encontramos que «interés» y «entusiasmo» son las palabras más empleadas en la redacción de las crónicas de los hechos:

> Millares de jaliscienses, de universitarios, en la explanada del auditorio de ciencias sociales y humanidades de la Universidad de Guadalajara, sentados y con un interés y atención desusados, escuchaban al presidente de Chile, quien en su discurso improvisado, de más de una hora de duración, señaló que «ustedes saben que hay jóvenes viejos y viejos jóvenes [...] ser universitario es un privilegio extraordinario, sobre todo en nuestros países latinoamericanos». El presidente Echeverría tomó la palabra con suma brevedad [...] declaró que Salvador Allende lucha por las causas más nobles y difíciles, y viene a México a encontrar la solidaridad que, esperamos encuentre en toda América Latina. Quiero destacar [...] Quiso venir a Guadalajara y a la Universidad de Guadalajara en primer término. Multitudinaria y entusiasta recepción tributaron los jaliscienses a los presidentes Allende y Echeverría, sus esposas [...] y funcionarios que los acompañan en su viaje a la ciudad, iniciado ayer [8].

10 De acuerdo con el diario, el discurso del presidente chileno fue improvisado y la reacción de entusiasmo e interés de los jóvenes espontánea. En cuanto al presidente mexicano, habló de la solidaridad hacia Chile y, más importante, dijo que quiso ir en primer lugar a la Universidad de Guadalajara, pero sin revelar la razón.

11 Siguiendo con los textos de la primera plana de *El Informador* de ese 3 de diciembre, el presidente de la Federación de estudiantes de Guadalajara, Guillermo Gómez Reyes, reproduce el discurso del gobierno federal, sin crítica alguna, ni posicionamiento desde diferentes posturas de las/los jóvenes universitarios, pues parece que la opinión de dichos jóvenes era homogénea e igual a la del presidente de México. Gómez Reyes señala que «La historia de Latinoamérica es la del esfuerzo por su liberación, desde sus orígenes han luchado los pueblos latinoamericanos por el derecho a forjar su propio destino, para así combatir la anarquía y el privilegio, defendiendo la libertad y la justicia [...]». Prosigue, a nombre de las/los universitarios de Jalisco que «difícil sería evaluar el daño político, económico, social y cultural que el imperialismo ha causado a nuestros pueblos. Han desviado y detenido nuestro desarrollo, explotando irracionalmente nuestros recursos naturales y nuestras energías humanas [...]».

12 Conviene resaltar de esa primera plana, la nota titulada «Algo grande y profundo tiene Jalisco», que acredita la idea de que existe un apoyo mutuo entre los mandatarios. Los discursos pronunciados reiteran los mismos ejes discursivos que aparecerán en el comunicado emitido conjuntamente.

13 Otro elemento interesante: la primera plana abrió un espacio para información proveniente de París (agencia internacional AFP). El encabezado «México ya no puede tolerar que se enriquezcan a sus costillas» recogía una entrevista realizada al presidente de México Luis Echeverría por el periódico francés *Le Monde*. La nota abre diciendo «Ataques del presidente mexicano contra los mecanismos de dominación económica aplicados a su país por el capitalismo mundial», y «No podemos seguir tolerando que sociedades extranjeras se enriquezcan a costillas nuestras». Establece que *Le Monde* subrayó la convergencia de opiniones del presidente mexicano con el chileno en el marco de su visita oficial a México. El

comunicado común emitido condenaba las sociedades transnacionales que atentaban contra los intereses o a la soberanía de los países débiles. La nota afirma que *Le Monde* recordó que en su discurso oficial, Echeverría criticó severamente las viejas estructuras de dominación colonial, el crecimiento sin justicia, que es una trampa, y el progreso con dictadura, que considera ser una forma moderna de barbarie. La nota de *Le Monde* establece lo siguiente:

> **MM. Allende et Echeverria dénoncent les « appétits » des grandes puissances**
> Mexico.- « Les positions assumées par le président mexicain Luis Echeverria bouleversent complètement le rapport des forces dans l'hémisphère occidental. Son soutien à la lutte des peuples du tiers-monde qui revendiquent le droit de disposer librement de leurs ressources est un appui considérable pour le Chili, engagé dans une difficile bataille contre les sociétés multinationales. »
> C'est un Salvador Allende très fatigué par son voyage depuis Santiago, mais ravi de l'accueil enthousiaste que lui a réservé la capitale mexicaine, qui nous a reçu jeudi soir 30 novembre à l'ambassade du Chili. Il est bien vrai que le chef de l'État chilien a tout lieu d'être satisfait de la première des quatorze journées qu'il compte passer hors de son pays. En dénonçant, dans son discours de bienvenue à l'aéroport Benito-Juarez, les appétits et intérêts égoïstes des grandes puissances nucléaires « de quelque idéologie qu'elles se réclament », le président mexicain a fait chorus avec M. Allende.

> Le président chilien doit, lundi, prendre la parole devant l'Assemblée générale des Nations unies [...] [9].

14 Mientras en México *El Informador* rescataba que no era deseable que las sociedades extranjeras se enriquecieran a costillas de los países latinoamericanos, en Francia *Le Monde* se enfocaba en el posicionamiento del presidente mexicano, y que el presidente chileno estaba realizando una gira de catorce jornadas, siendo México la primera visita, que culminaría con su discurso en Naciones Unidas. El periódico mexicano cita dos temas recogidos en el periódico galo: 1) que el presidente de México está contra la dominación económica por sociedades transnacionales y el capitalismo mundial; 2) el apoyo e identificación con Chile.

15 Siguiendo con el recuento de lo publicado [10], Gómez Reyes, dijo «la juventud mexicana se une al pueblo chileno en su derecho de disponer libremente de sus recursos naturales [...] nuestros pueblos de Latinoamérica rechazan vivir en la pobreza y el atraso, dependiendo de otros países, trabajando sin esperanza y viendo cómo sus riquezas se van al extranjero y benefician a otros, conformando así una sociedad injusta» [11]. Cuando afirma que la juventud mexicana se une al pueblo chileno, está adhiriéndose al discurso del presidente Echeverría y pareciera que está hablando por todas las juventudes de México más allá de Guadalajara.

16 Se observa que habló de luchar contra los imperialismos y de «los hombres que viven al norte de nuestra frontera», clara referencia a Estados Unidos, y el tema central es que los estadounidenses nos roban riquezas, y rechaza al imperialismo. El mismo discurso que Luis Echeverría.

17 Gómez Reyes señala que «Es una universidad que está comprometida históricamente con su origen porque nació del corazón mismo de la Revolución Mexicana y porque su arma de lucha es la Constitución mexicana de 1917. El artículo constitucional tercero es el que inspira su acción cotidiana fomentando en su comunidad el amor a la patria y a la conciencia de la solidaridad internacional en la independencia y en la justicia [12]». Nuevamente, hallamos una similitud con el discurso gubernamental al hablar el líder estudiantil de que la Universidad de Guadalajara está sostenida económicamente por los gobiernos de la Revolución, y el amor a la patria, la solidaridad internacional, independencia nacional y justicia.

18 En esa página, al pie de foto está la leyenda «Vista parcial de la bienvenida tumultuaria y entusiasta que dieron millares de estudiantes de Guadalajara a los presidentes». Prosiguen los mismos adjetivos calificativos, «tumultuaria y entusiasta», para describir el recibimiento de los presidentes. La intención es informar de la multitud, particularmente jóvenes universitarios, favorables y que apoyan con entusiasmo a los mandatarios y, por lo tanto, sus políticas, pero tampoco en estas líneas encontramos un sustento en las afirmaciones más allá de haber sido plasmado por el diario.

19 Las notas en la primera plana, que siguen en otros apartados, están sin firmar, ni señalan que son de la redacción. En realidad, ningún

medio impreso publica sin ser revisado por el editor, así que no sabemos quién las escribió, pero sí que fueron textos aprobados por quien fungía como editor de la publicación. El único nombrado es Marcel Niedergang en la nota tomada de *Le Monde* que subraya que la posición del presidente mexicano ya preocupaba desde noviembre de 1972 a la prensa estadounidense.

20 El embajador de EEUU en México preguntó si iban a cambiar las reglas del juego. Según *Le Monde*, no cabía duda de que estaba surgiendo un nuevo México dispuesto a defender su soberanía frente a pretensiones o presiones de potencias industriales. México en los años sesenta aparecía, dijo el diario, como el aliado predilecto de EEUU en América Latina. El México de hoy, concluyó *Le Monde*, «se sitúa junto a las naciones más rebeldes del hemisferio junto con Chile, Perú, Ecuador, Panamá [13]». Para Francia, esa rebeldía, evidentemente aludía a las tensiones internacionales económicas y políticas en el marco de las complejas relaciones internacionales.

21 En la página 11-A, el diario señaló que en los círculos diplomáticos se consideraba seriamente la perspectiva de un gran cambio en la política mexicana, además de que el resuelto nacionalismo económico del presidente mexicano comenzaba a provocar murmullos en EEUU, ya que éste señaló «queremos que los mexicanos del 2 000 conozcan mayor justicia social y mejores condiciones de vida [...] Vamos a reforzar nuestro control de las inversiones extranjeras y la transferencia de tecnología [14]». El presidente mexicano declaró necesaria la cooperación internacional y no la explotación.

22 En la página 6-A aparecen dos párrafos con información de la UPI de Nueva York, señalando que Clodomiro Almeyda, ministro de Relaciones Exteriores de Chile, subrayó que el mandatario chileno gozó de una cálida acogida en México, la cual fue reflejo de «la pujanza nacionalista de los pueblos de la América Latina frente a la presión de las fuerzas foráneas [15]».

23 Como señalamos revisando las notas que cubrieron la primera plana de *El Informador* acerca de la reacción de las/los jóvenes universitarios, no encontramos más que las declaraciones del líder estudiantil y la narrativa de que las/los jóvenes fueron miles, atentos, entusiastas e interesados.

24 La primera plana de *El Informador* al día siguiente del discurso no fue suficiente para hablar del suceso. La página 3A menciona en nota al pie de foto que el gobernador de Jalisco recibió a los presidentes de México y Chile con un breve y emotivo mensaje [16]. En este caso interesa más la fotografía ya que prueba que se trata de un evento organizado, en el que reina el protocolo. Vemos micrófonos instalados, un espacio reservado a los fotógrafos, quizá los periodistas que acompañaban al presidente chileno, una fila de personas en segundo plano vestidas con traje oscuro, corbata y zapatos formales, así como una valla que delimita el espacio donde el resto de las personas, el público asistente o ciudadanía, está situada. La fotografía fue tomada del lado opuesto al descrito, es de suponer que fue sacada por los fotógrafos de presidencia autorizados. Observamos pues un manejo de la comunicación social [17]. Queda evidente que hay una narrativa o relato previsto para los medios de comunicación.

25 En la misma primera plana, la nota «Entusiastamente Recibió Jalisco a los Presidentes» señala que «En la Glorieta de El Alamo, estaban las dos banderas, presentadas a base de flores y con una leyenda que daba la bienvenida a los visitantes. Los “mariachis” y las estudiantinas no dejaban de tocar » [18]. Esta parafernalia, que recuerda las entradas triunfales realizadas en Nueva España durante el virreinato cuando llegaban los gobernantes [19], es otro indicio de que el público era parte del aparato montado por el gobierno local para el recibimiento, debido a que los mariachis y las estudiantinas implicaban un gasto económico que difícilmente hubiera sido erogado por la sociedad civil, pues de haber sido así, sin duda, esa sería una de las noticias principales. Otro dato que confirma una planeación importante, lo encontramos en la página 11-A, misma fecha, en la nota «Algo Grande y profundo tiene Jalisco» se señala que «El Gobernador [...] Sobre la plataforma instalada especialmente, dijo a nombre de los Poderes [...] Aún no se extinguen [...] los aplausos por el extraordinario discurso que pronunciara el día de ayer [...] como signo de cariño y admiración a usted, a su esposa y al pueblo chileno [20]». Se instaló una plataforma para el evento y a pesar de cualquier especulación respecto a los alcances del aparato montado, es un hecho que el periódico informa de manera contundente que el recibimiento fue caluroso, entusiasta y multitudinario, con la participación de los jóvenes. De igual forma, el

gobernador de Jalisco asumió que los aplausos, que metafóricamente dijo que no se habían extinguido, eran signo de cariño y admiración.

26 Vimos que al día siguiente del discurso de Allende, la primera plana de *El Informador* dedicó la mayor parte de sus espacios al acontecimiento. Con la información plasmada se concluye que el auditorio –con capacidad para 600 personas–, estuvo lleno; que lo recibieron miles de jóvenes, específicamente contingentes de más de 20 000 estudiantes, que el recibimiento fue «entusiasta», «caluroso», en un «ambiente de silencio tenso y entusiasta», con «interés y atención desusados». Estos adjetivos y descripciones se repiten, parecen reproducir la información oficial del gobierno sin que haya análisis, crítica, investigación, entrevistas a las/los jóvenes o alguna fuente diferente.

El comunicado conjunto y los estudiantes elegidos

27 Si revisamos *El Informador* de diciembre de 1972, en días posteriores al discurso del presidente Allende, hallamos que no da cuenta de las reacciones de los jóvenes ante dicho evento, aunque sí habla siempre de forma positiva del presidente chileno y de sus actividades.

28 El 4 de diciembre, *El Informador* anunció en primera plana que los presidentes de México y Chile emitieron un comunicado conjunto. De acuerdo con la nota, los principales puntos de éste fueron: fortalecimiento de las relaciones comerciales y científicas entre Chile y México y comunidad de puntos de vista de sus gobiernos en sus propósitos de paz y cooperación internacional; adhesión a los principios de la carta de las Naciones Unidas; respaldo a los principios del derecho internacional y convicción de que la paz requiere la plena vigencia de esos principios y el respeto de los sistemas políticos y económicos que se ha dado cada pueblo [21].

29 También dice la nota «Estrictas Medidas de Seguridad al Llegar» que el presidente chileno saludó a las escasas personas que le recibieron en el aeropuerto John F. Kennedy de Nueva York al arribar de México. No hubo representantes de los gobiernos federal, estatal o de la ciudad para darle la bienvenida ya que llegó con el objetivo de pronunciar al día siguiente un discurso en la ONU. Es interesante la

construcción del contraste entre lo ocurrido en México donde fue recibido con entusiasmo y miles de personas, y en EEUU donde hubo escasas personas y ningún representante oficial.

30 Esta nota señala el acompañamiento por funcionarios chilenos, además de un campesino, un estudiante y un obrero. El estudiante, dice el periódico, es Alberto Ríos. Quien era representante de *Brecha* [22], publicación de la Federación de Estudiantes de la Universidad Técnica del Estado en Santiago de Chile.

31 En octubre de 1972, previo a la visita del presidente chileno a México, *Brecha* dio cuenta del trabajo esperado de las/los jóvenes universitarios, así como del discurso y la relación que el Presidente tenía o pretendía tener con la juventud de su país.

> La juventud chilena realizó en el salón central de actos de la UNCTAD una gran asamblea en donde asistió el compañero Presidente Salvador Allende quien, en un diálogo con los jóvenes chilenos, dio el comienzo a la discusión pública del cumplimiento de deberes y derechos de la juventud [23].

32 Según *Brecha*, Allende buscaba la participación de la juventud chilena para el trabajo voluntario para construir la nueva economía, el proyecto político que encabezaba. Sirve de antecedente y referencia al discurso pronunciado en México. Independientemente, lo que resulta destacable es que *Brecha* nos llevó a otro medio impreso chileno, el quincenario *Presencia UTE*, publicado por la Universidad Tecnológica del Estado en Chile que en diciembre de 1972 publica el artículo «Alberto Ríos en gira presidencial: "Fue un viaje inolvidable"» firmado por Federico Quilodrán, donde el estudiante Ríos, acompañante de Allende en diversos países durante 14 días, cuenta su experiencia y la reacción de la juventud mexicana frente al discurso de Allende.

33 Ríos habla de una experiencia inolvidable en la cual pudo «apreciar la gran trascendencia del proceso revolucionario chileno y los rasgos humanos del Presidente [24]». Cuando le preguntan cuáles son las experiencias que le dejó el viaje, señala que «Dentro del apoteósico recibimiento brindado al presidente de Chile en Méjico», parte importante lo constituye su diálogo con estudiantes universitarios. Las palabras de Allende, cuenta Ríos, «calaron profundamente en los

estudiantes mexicanos, a tal punto que los emocionó hasta las lágrimas [...] Fue tremendamente receptivo ese encuentro. Llegaron a emocionarse cuando habló del papel de la juventud. Después conversó con ellos y me decían que tenemos un "Profesor Presidente" por lo magistral de su clase. Ahí planteó los deberes y derechos de la juventud de todo el mundo de manera muy precisa [25]». Continúa diciendo que el recibimiento brindado en Cuba, Unión Soviética y México fue lo que más le impresionó de toda la gira. Se observa que el estudiante que acompañó al presidente también reproduce el discurso oficial y sólo da cuenta de las reacciones favorables por parte de las juventudes.

34 Siguiendo con las reacciones plasmadas en *El Informador*, encontramos el 5 de diciembre, tres días después del evento, en primera plana, la nota «Sin Precedentes, la Recepción a los Presidentes, Afirma Cosío Vidaurri», en la que el presidente municipal de Guadalajara, Guillermo Cosío Vidaurri, afirma que «la calurosa y entusiasta recepción tributada a los presidentes [26]» se debió a que el gobernador de Jalisco había propiciado la unidad y la armonía entre los jalicienses y tapatíos [27] y que hubo una «participación entusiasta de personas de todos los sectores y todas las edades [28]». Nuevamente son repetidos los adjetivos calificativos «calurosa» y «entusiasta».

35 Lo novedoso del dicho del presidente municipal es que asegura que toda la ciudadanía estuvo representada. Afirma que estuvieron todos los sectores y todas las edades. Sin fundamento alguno que haya sido expuesto a los lectores, el funcionario local establece un discurso a manera de propaganda política más que informe sobre hechos sustentados en cifras oficiales u otro elemento que pudiera nutrir su aseveración. En la página 2-C, continúa la nota, el alcalde de Guadalajara dice que «ésta ha sido una de las más cálidas demostraciones de afecto y simpatía que los habitantes de la ciudad hayan dado a un visitante [...] nuestros ilustres huéspedes pudieron percatarse durante la celebración de los distintos actos a que asistieron [29]», refiriéndose a los presidentes de México y Chile y sus esposas que visitaron una fábrica, el Teatro Degollado y la Casa de las Artesanías.

36 La narrativa de *El Informador* no varía ni antes ni después del discurso de Allende. El 30 de noviembre, el diario publicó una nota

referente a los preparativos de la visita: «existe marcado interés y entusiasmo por la visita [30]», además de dar cuenta de lo que pasaría,

> tendrá en la explanada grupos musicales que estarán interpretando canciones mexicanas y chilenas [...] contingentes estudiantiles portarán durante la bienvenida [...] carteles alusivos a la visita [...] En la explanada del auditorio se colocará una pantalla grande [...] para que los millares de universitarios [...] tengan oportunidad de ver el acto [31]

37 Es posible visualizar que días antes del evento el medio de comunicación daba cuenta de lo que sucedería: la planificación del recibimiento con música, pancartas, circuito cerrado de televisión, el marcado interés y entusiasmo de los contingentes de estudiantes, así como que serían millares de universitarios. Exactamente la misma narrativa publicada en días posteriores al discurso.

38 *El Informador* muestra la reproducción del discurso oficial del gobierno federal mexicano, antes y después del discurso de Allende. Es contundente que existió un dispositivo de comunicación social con un discurso emanado del gobierno federal.

Las voces de las juventudes mexicanas ausentes

39 Dejaremos aquí nuestro recorrido por las reacciones de *El Informador* respecto al discurso pronunciado por Allende, debido a que no encontramos más información sobre el tema. Las reacciones de las/los jóvenes, sus voces no fueron publicadas, pero cabe señalar algo importante: un acuerdo entre los gobiernos de México y Chile para que estudiantes mexicanos viajaran a Chile para observar la experiencia que allá se estaba desarrollando [32]. Así, estudiantes yucatecos fueron invitados por el presidente Echeverría para que sostuvieran un diálogo con el presidente Allende durante su visita. De la información impresa, sólo es posible saber que se trató de un grupo de estudiantes, sin saber quiénes fueron, cuáles eran sus perfiles académicos o ideológicos, ni cómo fueron seleccionados. En ningún caso se trató de una muestra representativa de las juventudes mexicanas.

40 Otra fuente nos lleva a posibles reacciones de la juventud mexicana: la *Enciclopedia histórica y biográfica de la Universidad de Guadalajara*, en la que se señala que:

> El 2 de diciembre la Universidad de Guadalajara recibió multitudinariamente la visita del presidente de la República de Chile, doctor Salvador Allende Gossens, el primer mandatario socialista que llegó al poder por la vía de las elecciones democráticas.
> En el acto académico [...] el doctor Allende fue acompañado por el presidente de la república Luis Echeverría Álvarez, los ministros de Relaciones Exteriores de Chile Clodomiro Almeida y de México Emilio Oscar Rabasa, el secretario del Trabajo y Previsión Social Porfirio Muñoz Ledo, por la señora María Esther Zuno de Echeverría, el presidente del Partido Revolucionario Institucional Jesús Reyes Heroles, el obispo de Cuernavaca Sergio Méndez Arceo, el gobernador del estado de Jalisco Alberto Orozco Romero y por la comunidad universitaria en pleno, presidida por el rector José Parres Arias.
> [...] Pero el maestro universitario respeta al buen alumno, y tendrá que respetar sus ideas, cualesquiera que sean.» Aquí los presentes ovacionaron al orador, quien continuó [33].

41 Añade que al chileno lo acompañó «la comunidad universitaria en pleno», lo cual refuerza el discurso de *El Informador* respecto a que «toda» la comunidad universitaria acompañó a Allende, pues al no informar sobre reacciones en contra parece que nadie tuviera una opinión contraria o distinta en algún aspecto del discurso del chileno. De igual manera, señala que lo ovacionaron, es decir, que estaban entusiasmados y de acuerdo con el discurso pronunciado.

42 El apoyo que obtuvo el presidente chileno del gobierno mexicano queda claro. En diciembre de 1972, fue inaugurada la Escuela Secundaria 165 «Presidente Salvador Allende» en Iztapalapa, Ciudad de México. El nombre del colegio es testigo de la memoria, cuya narrativa oficial señaló el periódico más influyente de Jalisco, *El Informador*. La juventud mexicana apoyaba de forma entusiasta y contundente los discursos de los presidentes de Chile y México. Sin embargo, encontramos en los Archivos de la Resistencia [34] que hubo posturas contrarias al gobierno y tensiones respecto a lo que acontecía en México en 1972.

43 Ejemplo de ello es el documento dirigido a la comunidad estudiantil de la Facultad de Derecho de la Universidad de Guadalajara con fecha del 25 de septiembre de 1972 firmado por el Movimiento de Acción Democratizadora y Dignificadora de la universidad, que denuncia que el catedrático Carlos González Durán, miembro de la Tercera Sala del Supremo Tribunal de Justicia del Estado de Jalisco, quien había absuelto a once estudiantes implicados en el movimiento estudiantil, era víctima de hostigamiento. Se plantean la necesidad de sustituir a la Federación de Estudiantes de Guadalajara (FEG). Ello explica el surgimiento del Frente Estudiantil Revolucionario (FER) que, según los archivos digitales, estaba conformado fundamentalmente por dos grupos: 1) Los Vikingos, originarios de los barrios San Andrés y Analco y 2) los fundadores del periódico *Transformación* [35].

Conclusión

44 Si bien ese documento no habla propiamente de las reacciones de los estudiantes ante el discurso del presidente Allende, consideramos importante incluirlo en este trabajo ya que nos permite visualizar dos aspectos fundamentales para el análisis de las notas periodísticas consultadas. En primer lugar, da cuenta de la existencia de una juventud plural con disidencia y grupos que no se sienten representados por la Federación de Estudiantes de Guadalajara. En segundo lugar, el hecho de que existiera un medio como *Transformación* creado por y para los estudiantes pero que no aparece en la historia. Poder establecer cuáles fueron las reacciones de las/los jóvenes mexicanos jalicienses frente al discurso pronunciado por Allende, resulta más complejo que sólo retomar al periódico de mayor circulación e influencia en Jalisco. Sin embargo, con los archivos accesibles fue posible trazar las rutas de entendimiento previamente expuestas.

BIBLIOGRAPHIE

Prensa

Brecha, año 10, nº 9, Agosto 1972, disponible en: https://archivopatrimonial.usach.cl/reforma/wp-content/uploads/2016/04/Brecha-a%C3%B1o-10.pdf [consultado el 15 de marzo de 2024].

El Informador, 30 de noviembre, 1972, disponible en: https://hndm.iib.unam.mx/consulta/publicacion/visualizar/558075be7d1e63c9fea1a303 [consultado el 15 de marzo de 2024]

El Informador, 3 de diciembre, 1972, disponible en: https://hndm.iib.unam.mx/consulta/publicacion/visualizar/558075be7d1e63c9fea1a303 [consultado el 15 de marzo de 2024].

El Informador, 4 de diciembre, 1972, disponible en: https://hndm.iib.unam.mx/consulta/publicacion/visualizar/558075be7d1e63c9fea1a303 [consultado el 15 de marzo de 2024].

El Informador, 5 de diciembre, 1972, disponible en: https://hndm.iib.unam.mx/consulta/publicacion/visualizar/558075be7d1e63c9fea1a303 [consultado el 15 de marzo de 2024].

Presencia UTE, año 1, nº 3, Octubre 1972, disponible en: https://archivopatrimonial.usach.cl/reforma/wp-content/uploads/2016/04/Presencia-UTE-a%C3%B1o-1-n%C2%B03.pdf [consultado el 15 de marzo de 2024].

JOSÉ Luis, «Libertad de prensa…» (caricatura), *Diario Imagen*, México, sección opinión, 2 de septiembre, 2023, p. 7.

NIEDERGANG Marcel, «MM. Allende et Echeverria dénoncent les "appétits" des grandes puissances», *Le Monde*, París, Francia, 2 de diciembre, 1972, disponible en: https://www.lemonde.fr/archives/article/1972/12/02/mm-allende-et-echeverria-denoncent-les-appetits-des-grandes-puissances_2395080_1819218.html [consultado el 18 de marzo de 2024].

QUILODRÁN CH. Federico, «Alberto Ríos en gira presidencial: “Fue un viaje inolvidable”», *Presencia UTE*, Diciembre, 1972, disponible en: https://archivopatrimonial.usach.cl/wp-content/uploads/2020/08/EK-TEX-IMP-0039.pdf [consultado el 15 de marzo de 2024].

Archivos

ALLENDE Salvador, *Discurso en la Universidad de Guadalajara. México, 2 de diciembre de* 1970, La Caja de Herramientas, disponible en: https://archivo.juventudes.org/textos/Salvador%20Allende/Discurso%20en%20la%20Universidad%20de%20Guadalajara.pdf [consultado el 18 de marzo de 2024].

«Llamado a defender a Carlos González Durán y a la unidad y solidaridad del estudiantado de la Universidad de Guadalajara. 1972», *Archivos de la Resistencia*,

Biblioteca Digital del Archivo Memoria de la Resistencia en Jalisco (AMRJ), disponible en: https://biblioteca.archivosdelaresistencia.org/item/77743#?c=&m=&s=&cv=&xywh=-1547%2C-169%2C5365%2C3365 [consultado el 18 de marzo de 2024].

Referencias

DE LA CRUZ Sor Juana Inés, *Neptuno alegórico*, Madrid, Cátedra, 2009.

DE SIGUËNZA Y GÓNGORA Carlos, *Teatro de virtudes políticas*, México, UNAM-Porrúa, 1986.

RUBIAL GARCÍA Antonio (dir.), *Historia de la vida cotidiana en México, Tomo* II. *La Ciudad Barroca*, México, Colegio de México-Fondo de Cultura Económica, 2005.

SÁNCHEZ RUIZ Enrique E., «Apuntes para una historia de la prensa en Guadalajara», *Comunicación y Sociedad. Cuadernos del CEIC*, nº 4-5, 1989, disponible en: http://www.publicaciones.cucsh.udg.mx/pperiod/comsoc/pdf/4-5_1989/10-38.pdf [consultado el 15 de marzo de 2024].

«Visita de Salvador Allende (1972)», Enciclopedia histórica y biográfica de la Universidad de Guadalajara tomo IV. La Universidad de Guadalajara apartado VI. Desarrollo histórico (1951-1975), Universidad de Guadalajara, disponible en: http://enciclopedia.udg.mx/articulos/visita-de-salvador-allende-1972 [consultado el 15 de marzo de 2024].

NOTES

1 Un ejemplo de ello lo encontramos en el *Diario Imagen*, publicación de circulación nacional, del 9 de febrero de 2023, p. 7, en la que una caricatura denuncia este fenómeno, haciendo alusión a dos de los periódicos más importantes en la historia de México, *El Universal* y *La Jornada*: Luis José, «Libertad de prensa…» (caricatura), *Diario Imagen*, México, sección opinión, 2 de septiembre, 2023, p. 7. En la imagen, vemos a cuatro hombres de frente, observados por un niño de espaldas y un perro. Uno de ellos dice «¿Cómo ven que García Luna se ponía a mano con “El Universal” para limpiar su imagen?». Otro de los hombres pregunta: «¿Así como “ya saben quien” le suelta un billetote a “La Jornada” para que hablen bien de la 4T?». Esta caricatura es contundente al plantear que cada partido político o funcionario en turno ha financiado económicamente a un medio de comunicación para asegurar que sea favorable a sus acciones.

2 Académico de la Universidad de Guadalajara, maestro en comunicación y desarrollo por la Universidad de Stanford.

3 Enrique E. Sánchez Ruiz, «Apuntes para una historia de la prensa en Guadalajara», *Comunicación y Sociedad. Cuadernos del CEIC*, nº 4-5, 1989, p. 12.

4 *Ibid.*, p. 13

5 *Ibid.*, p. 22-29.

6 «La juventud en el ambiente moderno», *El Informador*, 3 de diciembre, 1972, p. 1.

7 «Entusiastamente Recibió Jalisco a los Presidentes», *El Informador*, 3 de diciembre, 1972, p. 1.

8 *Ibid.* Es posible consultar el discurso completo pronunciado por el presidente Salvador Allende y comparar lo señalado en el periódico en: *Discurso en la Universidad de Guadalajara. México, 2 de diciembre de 1970*, La Caja de Herramientas, así como en la *Revista de la Educación Superior* de la Universidad de Guadalajara, ambas publicaciones recopilan el discurso íntegro del mandatario chileno.

9 Marcel Niedergang, «MM. Allende et Echeverria dénoncent les "appétits" des grandes puissances», *Le Monde*, 2 de diciembre, 1972.

10 «La Historia de Latinoamérica», *El Informador*, Guadalajara, Jalisco, México, 3 de diciembre de 1972, p. 8-A.

11 *Ibid.*

12 *Ibid.*

13 «México ya no Puede Tolerar que se Enriquezcan a sus costillas», *El Informador*, 3 de diciembre de 1972, p. 8-A.

14 *Ibid.*, p. 11-A.

15 *Ibid.*, p. 6-A.

16 *Ibid.*, p. 3-A.

17 *Ibid.*, p. 3-A, en el apartado titulado «Mensaje del Presidente lea al pueblo chileno» (sic), dice que el presidente de México improvisó un mensaje al pueblo chileno «a petición de los periodistas que vinieron acompañando al Presidente de Chile», lo cual confirma que había medios de comunicación previstos y, por lo tanto, un discurso y montaje para ellos.

18 «Entusiastamente Recibió Jalisco a los Presidentes», *op. cit.*, 1972, p. 3-A.

19 *Neptuno Alegórico* de Sor Juana Inés de la Cruz, *Teatro de virtudes políticas* de Carlos de Sigüenza y Góngora, o textos actuales como

Historia de la vida cotidiana en México, Tomo II. *La Ciudad Barroca* coordinado por Antonio Rubial García, hablan ampliamente del tema.

20 «Algo Grande y profundo tiene Jalisco», *El Informador*, 3 de diciembre, 1972, p. 11-A.

21 «Comunicado Conjunto de los Presidentes», *El Informador*, 4 de diciembre, 1972, p. 1, 2-A.

22 *Brecha*, año 10, nº 9, Agosto 1972, p. 3.

23 *Ibid.*, p. 7.

24 Federico Quilodrán Ch., «Alberto Ríos en gira presidencial: "Fue un viaje inolvidable"», *Presencia UTE*, Diciembre, 1972, p. 2.

25 *Ibid.*

26 «Sin Precedentes, la Recepción a los Presidentes, Afirma Cosío Vidaurri», *El Informador*, 5 de diciembre, 1972, p. 1.

27 Gentilicio de gente de Jalisco y de Guadalajara.

28 «Sin Precedentes, la Recepción a los Presidentes, Afirma Cosío Vidaurri», *El Informador*, 5 de diciembre, 1972, p. 1.

29 *Ibid.*, p. 2-C.

30 «Preparan los estudiantes», *El Informador*, 30 de noviembre, 1972, p. 2-C.

31 *Ibid*, p. 2-C.

32 «Estudiantes mexicanos viajarán a Chile» y «Se fue Allende…», *El Informador*, 4 de diciembre, 1972, p. 3-A. Esta nota señala que una misión estudiantil fue invitada para ir al siguiente año a Chile.

33 «Visita de Salvador Allende (1972)», *Enciclopedia histórica y biográfica de la Universidad de Guadalajara tomo* IV. *La Universidad de Guadalajara apartado* VI. *Desarrollo histórico* (1951-1975), Universidad de Guadalajara.

34 Archivos de la Resistencia es un proyecto que tiene como objetivo contribuir al derecho a la verdad y a la memoria desde las voces, testimonios, historias y experiencias de sobrevivientes y familiares de víctimas de violaciones a derechos humanos y miembros de grupos políticos y sociales en el periodo de represión sistemática y de violencia de Estado entre 1960 y 1980. Sin embargo, la periodicidad de la información contenida en el acervo digital data de 1960 hasta 1992. Este repositorio digital está integrado por 5 530 documentos históricos, compilados en su mayoría por familiares y ex miembros de movimientos sociales, organizaciones y grupos

combatientes, quienes sobrevivieron a la época de represión política por parte del Estado mexicano. Los fondos iniciales son: Archivo Memoria de la Resistencia en Jalisco (AMRJ) y el Archivo Comité de Madres de Desaparecidos Políticos de Chihuahua, cuya documentación fue compartida de manera digital en el año 2020 para su catalogación y sistematización en la «Biblioteca digital» y su publicación en el «Archivo Íntegro».

35 «Llamado a defender a Carlos González Durán y a la unidad y solidaridad del estudiantado de la Universidad de Guadalajara. 1972», *Archivos de la Resistencia*, Biblioteca Digital del Archivo Memoria de la Resistencia en Jalisco (AMRJ).

RÉSUMÉS

Español

El discurso de 1972 de Allende en la Universidad de Guadalajara, Jalisco, tuvo una amplia cobertura en la prensa mexicana que seguía los pasos del presidente chileno dando cuenta de su amistosa relación con México. La revisión del influyente diario *El Informador* permite definir un eje editorial que establece que la reacción de la juventud al discurso de Allende fue muy favorable, positiva y homogénea. Sin embargo, el análisis del texto nos lleva a otras dimensiones de la comunicación. Se desvela una realidad en la que las opiniones de las/los jóvenes parecen ausentes. A diferencia del panorama de entusiasmo e interés planteado en un contundente aparato de comunicación social con líneas discursivas idénticas en los niveles de gobierno municipal, estatal y federal, existía una juventud plural, con disidencia y grupos que no se sintieron representados, cuyas voces quedaron fuera de los medios que solo publicaban el discurso político oficial, el cual atendía al interés de las relaciones diplomáticas de México y los acontecimientos internacionales.

English

The speech given on 1972 by Allende at the University of Guadalajara, Jalisco was widely covered by the Mexican press, which followed the steps of the Chilean president reveling the close relationship with Mexico. A review of the influential newspaper *El Informador* allows us to define a single editorial axis that establishes that the reaction of the younger crowd to the speech of Allende, was very favorable, positive and homogeneous. However, the analysis of the text takes us to other dimensions of communication. It reveals that the opinions of young people seem to be absent. Despite the panorama of enthusiasm and interest presented within the framework of a forceful social communication apparatus with the same discursive lines at the three levels of government, municipal, state and federal, there was a plural youth, with dissidence and groups that did not feel represented,

whose voices were left out of the media that only published the official political discourse, which attended to the interest of Mexico's diplomatic relations and international events.

Français
Le discours prononcé en 1972 par Allende à l'Université de Guadalajara, Jalisco bénéficia d'une large couverture dans la presse mexicaine qui suivit les démarches du président chilien en rendant compte de ses relations amicales avec le Mexique. Reprendre l'influent journal *El Informador* permet de définir un axe éditorial unique qui affirme que la réaction de la jeunesse au discours d'Allende fut favorable, positif et homogène. Cependant, l'analyse du texte nous amène à d'autres dimensions de la communication. Elle révèle une réalité dans laquelle les opinions des jeunes semblent absentes. Contrairement au panorama enthousiaste et d'intérêts présenté par le puissant appareil de communication sociale avec des lignes discursives semblables au niveau des gouvernements municipal, étatique et fédéral, il existait une jeunesse plurielle, avec ses dissidences et ses groupes qui ne se sentaient pas représentés. Leurs voix furent exclues des médias qui ne publièrent que le discours politique officiel, valorisant l'excellence des relations diplomatiques mexicaines et les événements internationaux.

INDEX

Mots-clés
Allende (Salvador), jeunesse mexicaine, Université de Guadalajara, presse mexicaine, El Informador

Keywords
Allende (Salvador), mexican youth, University of Guadalajara, mexican press, El Informador

Palabras claves
Allende (Salvador), juventudes mexicanas, Universidad de Guadalajara, prensa mexicana, periódico El Informador

AUTEUR

Maricela Salazar Velázquez
Universidad Iberoamericana, Ciudad de México, Mexique,
maricelasalazarv@gmail.com

La cocina como espacio de representación del cuerpo y expresión social y cultural de lo cotidiano en América Latina

La cuisine comme espace de représentation du corps et d'expression sociale et culturelle du quotidien en Amérique latine
Cuisine as a Space of Representation of the Body and as a Social and Cultural Expression of Daily Life in Latin America

Luz Manosalva Méndez

DOI : 10.35562/textures.1066

Droits d'auteur
CC BY 4.0

PLAN

Introducción
Los mitos se cuecen en una gran olla de agua hirviente
La comida y su simbología: comunidades americanas prehispánica y africanos llevados a América y España
La fusión cultural y el orden social representados en la cocina

TEXTE

Introducción

1 Más allá de las perspectivas del funcionalismo nutricional o de las dinámicas comerciales alrededor de la comida, la alimentación humana entraña múltiples significados que se construyen en los escenarios sociales. Comer es un acto profundamente estético, y cocinar, es una de sus mayores expresiones. La concepción que los hombres y mujeres tienen de la naturaleza atraviesa su relación simbólica con los productos que comen y beben, y por ende sus usos en la vida social, vinculándoles a lo religioso [1], lo político y, naturalmente, a lo cotidiano. De allí que pueda hablarse del uso ceremonial y ritual de algunos alimentos, plantearse una categorización de diferenciación de clase según lo que se consuma, y

establecer una legitimización del poder político a través de la práctica diaria de cocinar, comer y beber. Las sociedades no se alimentan solamente de lo que se produce en los ecosistemas que habitan, sino de aquellos productos que deciden comer [2].

Los mitos se cuecen en una gran olla de agua hirviente

2 Las sociedades asignan valor a lo que comen, cómo lo comen y cuándo lo comen, y como en una especie de metáfora, el acto de cocinar y la comida en sí crean vínculos y muestran papeles sociales de forma pública. Muchos de estos elementos están consignados en la investigación antropológica de Lévi Strauss (1964 y 1968), sobre cómo la alimentación ocupa diferentes territorios culturales, que no sólo van desde la selección de los alimentos, su conservación y hasta su cocción; sino que van:

> Desde la ritualización comensal con todos los aditivos relativos a la demarcación de género, edad, rango y clase, hasta las variaciones contextúales según la acción haga referencia al sacrificio, la purificación, la iniciación, el funeral, el matrimonio, el carnaval o las fiestas populares [3].

3 Desde los estudios antropológicos se ha abordado la idea de la alimentación con múltiples miradas: bien sea como necesidad orgánica, como metáfora de lo humano y lo divino, como expresión de unas estructuras y categorías sociales, como refinamiento estético del acto de comer, o como una manifestación de una sensorialidad propia de un entorno. Sin embargo, nos interesa revisar la idea de la alimentación en el escenario de la cocina, como un acto intelectual que implica lo sensorial y lo simbólico, presente en la identidad de la cocina latinoamericana, marcada por sus pueblos originarios, así como por su influencia europea y africana. Este contraste nos resulta sustancioso, en tanto, permite establecer escenarios geográficos distantes y distintos, cada uno con sus cargas simbólicas alrededor de la cocina, de cuyo encuentro surgen también nuevas representaciones y estéticas del comer.

La comida y su simbología: comunidades americanas prehispánica y africanos llevados a América y España

4 En las sociedades andinas americanas se inscribían tres grandes órdenes de los alimentos: en el primero, el maíz –que fue el de mayor prestigio–; en el segundo, la yuca, la papa y otros tubérculos que crecen debajo de la tierra; y en tercer lugar los pepinos y el resto de las frutas que crecen en la superficie. En la zona andina, por ejemplo, se establece un juego de oposiciones entre esta visión de los alimentos y el cuerpo humano, vinculando las frutas con la carne y los tubérculos con los huesos; un dentro y un afuera (así también una relación entre lo que se come crudo y lo que se come cocido). El maíz viene a ser un alimento de conexión entre estos dos escenarios, dada su semejanza con los dientes de la boca. En tanto como mediador, los incas lo ubicaban en la cúspide de su jerarquía. Por el contrario, la papa –al ser un tubérculo y por su condición lisa (sin dientes)– era ligada a la concepción de que su consumo no producía en el hombre la misma fuerza que el maíz y se asociaba a la pobreza y a un estatus bajo. Incluso, en algunos casos se relacionaba –por el contacto con la tierra–, con la muerte y la sepultura, lo que lo hacía «maligna». Al respecto de la comparación entre el maíz y la papa se ha señalado lo siguiente:

5 Un breve repaso a distintos contextos nos permite apreciar que la papa no tuvo mayor significado en pautar ciclos rituales en el calendario anual, tampoco dio lugar a una tecnología que se materializara en grandes obras arquitectónicas, ni inspiró representaciones pictóricas, ni tuvo un uso tan destacado en los rituales purificatorios, o en las adivinaciones o en las comidas y bebidas, etcétera [4].

6 La existencia de platos de comida ceremoniales establece una conexión entre el uso de determinadas viandas y la celebración de ciertos acontecimientos, existiendo para cada ocasión unos alimentos adecuados. Aspecto importante será también la técnica de cocción,

que implica la unión de alimentos con opuestos simbólicos y a la vez complementarios. Esta está intervenida por el uso del agua y de múltiples tipos de ollas en diversos materiales para la cocción de los alimentos, sobre todo en una cultura que desarrolló técnicas de almacenamiento de alimentos deshidratados (chungos), que debían exponerse largo tiempo al hervor para poder ser consumidos. No obstante, esto no descarta otros métodos de cocción, como el uso de brasas o bajo tierra empleando piedras previamente calentadas al fuego.

7 Adicionalmente, en la cultura andina prehispánica, el cultivo del maíz conlleva una división muy específica de las tareas según el sexo: los varones aran y las mujeres se ocupan de todo lo relativo a las semillas y el contacto con la tierra, una especie de división entre fuerza y fecundidad. La mujer representa la permanencia y es por ende depositaria de la tradición. También hay registro de cánticos en honor al cultivo de maíz durante la faena de la siembra.

8 La geografía y los espacios guardarán también esta relación entre lo femenino y lo masculino (el valle y la puna –en el caso del Perú–), toda vez que el cultivo de maíz se da en los valles, en los climas cálidos, mientras que la papa se produce en terrenos más altos y fríos, que requieren alternancia con otras actividades como la ganadería (y por ende el consumo de carne). Así lo masculino es lo activo, lo frío, lo alternado con la carne; entre tanto lo femenino es lo cálido y pasivo. Vemos entonces los polos maíz-papa, agricultura-ganadería [5]. Esto, podríamos decir, se representaría más adelante en algunas sopas tradicionales de gran estima en las naciones americanas, que contienen carne y maíz, y en ocasiones papa y algunas leguminosas, además de algunos condimentos y especias como el ají y la sal, cuyo consumo se suspendía durante periodos de ayuno rituales, junto a la práctica de la abstención sexual.

9 La cocina es también escenario de unas estructuras sociales patriarcales en el mundo andino, en las que el varón busca para casarse a alguien que le cocine, y será este el primero en comer y quien tendrá la mejor porción. Hay también una fuerte connotación con el vientre femenino, pues «es debajo del fogón que se entierra la placenta y todo lo que se vincula con el nacimiento de una criatura [6]«,

siendo la cocina el lugar más íntimo de la casa, de allí que el acto de cocinar le sea delegado a la mujer.

10 Vemos entonces una propuesta que vincula la comida con el cuerpo, con la intimidad de la familia y los valores del hogar, pero también con unos modos o sistemas de valores coyunturales en la sociedad para satisfacer las necesidades básicas de sus miembros, delimitando qué se come, cómo se mezclan los alimentos, cómo se cocinan, cuándo se come qué, qué se come primero, quién come qué, entre otros. Es decir, una suerte de establecimiento de las relaciones humanas de igualdad y jerarquía, tal y como sucede con el maíz y la papa. Estos aspectos varían según los contextos culturales. En el caso de Mesoamérica, el maíz cobra importancia como sustento básico, pero además como símbolo sagrado esencial para su visión del mundo. En los relatos míticos maya el maíz es dios y diosa a la vez, también es la carne de los hombres, como puede leerse a continuación:

11 He aquí, pues, el principio de cuando se dispuso hacer al hombre, y cuando se buscó lo que debía entrar en la carne del hombre…

12 De Paxil, de Cayalá, así llamados, vinieron las mazorcas amarillas y las mazorcas blancas…

13 Se hizo la sangre del hombre. Así entró el maíz [en la formación del hombre] por obra de los Progenitores […].

14 A continuación, entraron en pláticas acerca de la creación y la formación de nuestra primera madre y padre; de maíz amarillo y de maíz blanco se hizo su carne; de masa de maíz se hicieron los brazos y las piernas del hombre. Únicamente masa de maíz entró en la carne de nuestros primeros padres, los cuatro hombres que fueron creados [7].

15 El maíz se incorpora al cuerpo del ser humano, a su ser. Los relatos náhuatl, por ejemplo, indican que los dioses sacrificaron sus vidas para darlas a los hombres, y que su sangre se mezcló con el maíz, formando una masa que les dio vida. En su artículo «El maíz: nuestro sustento, su realidad divina y humana en Mesoamérica», León Portilla señala que la ritualidad mesoamericana está ligada a los períodos de cultivo del maíz y a la fabricación de tortillas como ofrendas, y también a los sacrificios humanos, para pagar y compensar con su

carne (el propio ser divino) a los dioses. El maíz era el objeto preferencial para el intercambio comercial, la práctica de la adivinación (usando sus granos), y en los nacimientos (se hacían caer gotas de sangre del recién nacido sobre una mazorca de maíz, y sus granos se sembraban después en el terreno que tendría el menor por herencia para sus futuros cultivos).

16 Estudios arqueobotánicos señalan que algunos productos básicos en la época de contacto con los españoles (maíz, yuca o fríjol), no necesariamente fueron las primeras plantas cultivadas por los habitantes de América. En el terreno ocupado por Colombia, por ejemplo, hay evidencia –en épocas más tempranas– de consumo de quinua, arrurruz, ahuyama, batata, calabazo, palmas, aguacate, ajíes, entre otros; así como de técnicas de recolección sistemáticas como patrón de subsistencia. Las evidencias remiten también a la adopción del sedentarismo, la vida en aldeas; la tecnología de la cerámica y la agricultura, con sistemas de campos elevados, canales de drenaje y el uso de artefactos para el procesamiento de plantas como el maíz y la yuca [8]. No obstante, la preeminencia de un tipo de cultivo u otro variaba según la zona del país, que tiene un territorio con diversidad de pisos térmicos y ecosistemas. Se comían también mamey, guayaba, chirimoya, pitahaya, piña, curuba, granadilla, uchuva, se sazonaba con sal, ají, guascas, achiote (colorante). Se cuentan entre los productos cárnicos el venado (que se consideraba alimento de los caciques), el cury, conejo, zorro y se bebía chicha de maíz, de piña o de yuca; y aguas de frutas. Dentro de las herramientas elaboradas para la adquisición, preparación o consumo de los alimentos se empleaban pesas de red, anzuelos, piedras para moler, cuchillos para despresar animales y recipientes de totumo y cerámica [9].

17 En cuanto al aporte africano –llegado a América con la esclavitud– se cuentan técnicas de cocción como la fritura. En los barcos que llevaban esclavos desde los puertos africanos se transportaban también cosechas locales para que éstos pudieran comer durante el viaje. Dentro de esto se contaba lo siguiente (siendo el ñame el más importante de estos):

18 Carbohidratos básicos en forma de almidones o féculas, presentes en la dieta africana occidental: arroz, okra o quingambó, frijoles de carita o «*black eye peas*», yuca, ñames, frijoles colorados y habas limas.

Otras cosechas también traídas de África fueron el maní (a pesar de la presencia del cacahuate en la recién conquistada Nueva España, hoy México), el millo o mijo, el melón de guinea, la sandía o melón de agua, el ajonjolí y el sorgo (*sorghum*)[10].

19 No obstante, al haber sido arrebatados sin ningún tipo de medio material, los hombres y mujeres esclavizados tuvieron que recurrir a su memoria colectiva para reproducir muchas de sus manifestaciones culturales, y de manera inmediata adaptarse buscando afinidades entre sus propios elementos materiales y espirituales y aquellos a los cuales tuvieron que aceptar.

20 De la gastronomía española puede encontrarse un buen compendio en obras como *El Quijote* y *La Lozana Andaluza*, en donde se describen varias prácticas alimenticias e incluso recetas o formas de preparación de los alimentos. Destacan preparaciones como las sopas y los cocidos, y particularmente la conocida como la «olla podrida», consumida por las clases acomodadas porque ésta se componía principalmente de carne, y eso la hacía costosa. El vino, a su vez, era considerado no sólo como una bebida sino también como un alimento, y era bebido por todas las clases sociales. La diferencia radicaba en la calidad del que tomaban las personas ricas. También se usaba para cocinar y lo elaboraban con uvas cultivadas en España. Otras bebidas que se describen en la literatura del Siglo de Oro son la horchata, el agua de cebada, el agua de canela y la leche de almendras. El pan y la harina de trigo, en todos los casos, son descritos como el alimento básico (para los ricos era complementario)[11]. Otros alimentos de gran importancia en la gastronomía eran los huevos, los frutos secos, las compotas de frutas, las especias venidas de Oriente como el azafrán, jengibre, clavo, la canela, los cominos, el cardamomo, la mostaza, nuez moscada, mejorana, el cilantro, la pimienta, el perejil, orégano, tomillo, pimentón picante, el agua de azahar, entro otros.

21 Tras el contacto con los españoles, en América se introdujeron nuevos productos alimenticios como el aceite de oliva, el vino, el azúcar de caña, y plantas como el trigo y la cebada, y animales como las vacas, los cerdos y las gallinas. Así mismo, productos como la carne salada, el bizcocho, las alcaparras, las habas, las almendras, el vinagre, el queso; hortalizas como coles, lechugas, alcachofas,

garbanzos, arroz, lentejas, alverjas, pepinos, berenjenas, melones, sandías, y condimentos como la pimienta, la canela y la nuez. El primer ganado vacuno que ingresa a América lo hace a través de Cartagena de Indias en 1536, pues el rey envió 500 vacas para repartir entre los colonos; la primera gallina en Colombia fue llevada a la ciudad de Santafé en 1539 por el clérigo Juan Verdejo [12]. Los españoles introdujeron también utensilios de cocina fabricados en cobre y peltre, el vidrio y la loza.

La fusión cultural y el orden social representados en la cocina

22 En esta relación, mediada por la imposición cultural de lo europeo y por los actos de resistencia e hibridación de éstos; se desarrollan sistemas sincréticos que intentan establecer un orden en todas las prácticas sociales, pero que al ser parte de un sistema colonial logra imponer las formas del mundo occidental, por ejemplo su clasificación sociopolítica: la nobleza, el clero y los campesinos, y su correspondiente decoro en este orden estamental: hablar, actuar, caminar, vestir y comer según quién se era; siendo el hacer una manifestación del ser (visión influida por la gran cadena del ser de la retórica cristiana). En este contexto, encontramos en la alimentación una muestra clara, pues las dietas de las clases subalternas distaban de la dieta de la nobleza. Las primeras tenían mayor presencia de panes, verduras y raíces, mientras que la segunda era abundante en proteínas y especias [13]. Existía una escala en la que los animales más adecuados para los estratos altos eran las aves y después seguía una gradación de inferioridad a medida que los alimentos se acercaban al suelo. Además, se ha evidenciado que:

23 En el caso de los cultivos, las frutas son de los productos más nobles; seguían en rango las plantas que producen granos (trigo, mijo y otros cereales); luego, seguían los productos que eran más adecuados para las clases inferiores, como las herbáceas, de las que se consume su follaje superior (menta, espinacas y, de las que se comen las raíces, zanahorias, nabos); por último, aquellas que tendrían un sabor acre, que son bulbos (ajos, cebollas y puerros) [14].

24 Posteriormente, este orden es subvertido y atravesado en América, no sólo por los nuevos recursos alimenticios presentes en el «nuevo» mundo, sino por las nuevas posibilidades de ordenación social, donde ante la ausencia de los reyes y la nobleza; se pretendió emular dicho sistema reconfigurando a sus actores: las capas subalternas, que modificaron sus posibilidades económicas al llegar a América, pasaron a ser una suerte de nueva nobleza (los hidalgos, señores), y los indígenas un nuevo tipo de campesinado. Una búsqueda para reestablecer el orden cósmico-divino que se desajustaba anárquicamente al adentrarse en el océano alejándose de la Península Ibérica. Esto implicaría no sólo un control de los medios económicos, sino unas nuevas maneras de consumir y ser, de comer. De allí que durante el período colonial los españoles enseñaran a los habitantes del «nuevo» territorio a comer productos que consideraban adecuados, para que dejaran a un lado el consumo de animales como reptiles, algunos tipos de roedores y la antropofagia. Han de sumarse a esta perspectiva los períodos de hambruna sufridos en Europa, que tras las historias de abundancia en el «Nuevo Mundo», generaron fantasías sobre las aventuras en los territorios transoceánicos, su riqueza material y el exotismo de sus habitantes, que eran validados ante la gran cantidad de peces, frutas, vegetales, la fertilidad de la tierra –y con ello–, las nuevas posibilidades alimenticias. La inexistencia de estaciones y los variados pisos térmicos supusieron una compresión ampliada de la naturaleza y su orden y de lo que la tierra es, más allá de la visión aristotélica. Se instaura también un nuevo orden comercial, según la diferencia de la tierra, pero también de sus habitantes por sus características comportamentales adaptadas al clima y a su sistema de alimentación, entre ellos los hijos de los españoles (criollos o mestizos), que tendían a parecerse más a los habitantes de América que a los de la Península Ibérica. Algunos eran considerados inferiores por haber sido alimentados con la leche materna de una mujer indígena [15].

25 Sobre los indígenas, por ejemplo, se construyeron representaciones asociadas al consumo de bebidas como la chicha, que hacía parte de su expresión cultural y procesos de socialización.

26 A partir de la década de 1570, comenzó a aparecer documentación en la cual, desde diversas gobernaciones, se afirmaba que los indios solo se dedicaban a comer, beber, nacer y morir. Estas cuatro palabras

sintetizaron una idea de los indios como gente de poco entendimiento y alcances, salvajes incapaces de prever más allá de sus necesidades básicas y sin más ambición que un poco de chicha y algunas comidas [16].

27 La chicha era bebida durante todo el día, y su consumo estaba inscrito a las celebraciones y ritos comunitarios. Sin embargo, en el territorio que hoy ocupa Colombia, las festividades en las que se consumía fueron prohibidas para evitar las borracheras, asociándose la bebida a la idea de vicio. No era mal visto el consumo en otros escenarios. Sin embargo, el consumo comunitario implicó –más adelante– la asociación política y la alteración del orden público, por lo cual no era deseado [17].

28 La concepción de los pobladores originarios de América se había unificado sin distingo de su etnia y características propias [18]. Todos serían «indios» que debían responder a los intereses españoles, toda práctica que mermara su productividad no era bien vista, y la alimentación era uno de los escenarios. La comida de los esclavos correspondía entonces a los aportes hechos por los amos, aunque ateniéndose a la elaboración predominante en las distintas regiones africanas que configuraban el origen de estos. No obstante, tampoco fueron ajenos a representaciones que los señalaban como salvajes, mentalmente incapaces y comedores de cosas desagradables. En todos los casos, podemos apreciar transiciones y transformaciones en las dietas y el gusto o preferencia por algunos productos, que estuvieron relacionados no sólo con la imposición cultural sino también con el descubrimiento de nuevas posibilidades, dinámicas comerciales y prácticas en la relación con el ecosistema. Los indígenas ampliaron su consumo de carnes y los españoles incluyeron nuevos alimentos a su dieta. Seguramente el cambio más marcado estuvo entre los africanos, quienes se vieron obligados a apropiarse de todo. En todo caso, los sistemas de alimentación indígena y de origen africano quedaron en posición subalterna, pues la lógica española era la que predominaba y tenía siempre como referente lo que acontecía en las metrópolis europeas [19]. Esto implicaba que las preparaciones variaban, adicionando nuevos ingredientes que se adaptaran al paladar de cada cultura (canela, leche, coco, azúcar de caña, vino, vinagre, entre otros). Las prácticas alimenticias fueron un escenario para establecer diferencias porque

determinaban la posición ante los otros, pero también de pertenencia a una comunidad, pues su consumo en determinados acontecimientos permitía identificar a un grupo social o étnico. Este tipo de asociaciones estará presente en la expresión artística de cada cultura, principalmente en la literatura, aspecto de gran interés que revisaremos más adelante, para explorar la representación del cuerpo femenino en obras como *La Lozana Andaluza*, de Francisco Delicado, los relatos míticos maya que hemos señalado, o en obras de siglos posteriores como *Afrodita*, de Isabel Allende y *Como agua para chocolate*, de Laura Esquivel.

BIBLIOGRAPHIE

BONFIL Batalla Guillermo, «El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial», *Plural, Antropologías desde América Latina y del Caribe*, nº 3, 2019, p. 15-37, disponible en: https://asociacionlatinoamericanadeantropologia.net/revistas/index.php/plural/article/view/73 [consultado el 29 de marzo de 2024].

CAPPARELLI Aylen, CHEVALIER Alexandre y PIQUÉ Raquel (dir.), *La alimentación en la América precolombina y colonial: una aproximación interdisciplinaria*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2009.

CHAMORRO Fernández María Inés, *Gastronomía del Siglo de Oro español*, Barcelona, Herder, 2002.

DÍAZ-MAS Paloma, *El pan que como*, Barcelona, Anagrama, 2020.

GUTIÉRREZ ESTÉVEZ Manuel, *Alimentación iberoamericana : símbolos y significados*, Trujillo, Fundación Xavier de Salas Instituto Indigenista Interamericano, 1988.

ISAZA Calvo Óscar Iván y GRANADOS Saade Martha, *La ciudad en cuarentena, Chicha, patología social y profilaxis*, Bogotá, Ministerio de Cultura, 2002.

OSSIO Juan M., «Aspectos simbólicos de las comidas andinas», en GUTIÉRREZ ESTÉVEZ Manuel (dir.), *Alimentación iberoamericana: símbolos y significados*, Trujillo, Fundación Xavier de Salas Instituto Indigenista Interamericano, 1988, p. 89-110.

PEDROSA José Manuel, «Lo crudo y lo cocido: teoría, símbolo y texto (de Levi-Strauss al cuento tradicional)», *Revista de Folklore*, nº 266, 2003, p. 39-54, disponible en: https://funjdiaz.net/folklore/07ficha.php?ID=2662&NUM=266 [consultado el 29 de marzo de 2024].

PITA Pico Roger, «El consumo de bebidas embriagantes durante el proceso de Independencia de Colombia: aliento, festejo y conspiración», *Historia y memoria*, nº 7, 2013, p. 227-268, DOI: https://doi.org/10.19053/20275137.2198.

RECINOS Adrián, *Popol vuh. Las antiguas historias del Quiché*, Primera edición en libro electrónico, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 2022.

RESTREPO M. Cecilia, «La alimentación en la vida cotidiana del Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario, Bogotá, Colombia, 1653-1773», en CAPPARELLI Aylen, CHEVALIER Alexandre y PIQUÉ Raquel (dir.), *La alimentación en la América precolombina y colonial: una aproximación interdisciplinaria*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2009, p. 159-167.

RIVERO Eliana, «La ruta del congrí: influencias africanas en la gastronomía de la Isla y de la diáspora», *Revista Surco Sur*, vol. 7, nº 10, 2017, p. 28-33, DOI: http://dx.doi.org/10.5038/2157-5231.7.10.10.

SALDARRIAGA Gregorio, «Comer y ser: La alimentación como política de la diferenciación en la América española, siglos XVI y XVII», *Varia Historia*, vol. 32, nº 58, 2016, p. 53-77, DOI: https://doi.org/10.1590/0104-87752016000100004.

SALDARRIAGA Gregorio, *Alimentación e identidades en el nuevo Reino de Granada, siglos XVI y XVII*, Bogotá, Editorial Universidad del Rosario, 2011.

NOTES

1 Como puede verse, por ejemplo, en el *Chilam Balam de Chumayel*, cuando se relata la aparición del maíz en el mundo, que el maíz nació por la gracia; en el *Popol Vuh*, que proviene de la carne del hombre, como un regalo de los dioses; o en el mito de la diosa madre Deméter, que comunica al ser humano las artes de la agricultura y el cultivo del trigo.

2 Si bien, comer es un acto individual y egoísta, de supervivencia incluso, comer en compañía es un escenario de sociabilidad, como lo señala Paloma Díaz-Mas**,** *El pan que como*, Barcelona, Anagrama, 2020, p. 25: «*Convivium* es como se dice banquete en latín, pero viene de *cum-vivere*, vivir con alguien. Así que el acto de comer –el banquete o el convite, la comida en común, compartida– es también un acto de convivencia, en el cual nos reunimos en torno a la mesa.»

3 José Manuel Pedrosa, «Lo crudo y lo cocido: teoría, símbolo y texto (de Levi-Strauss al cuento tradicional)», *Revista de Folklore*, nº 266, 2003, p. 39-54.

4 Manuel Gutiérrez Estévez, *Alimentación iberoamericana : símbolos y significados*, Trujillo, Fundación Xavier de Salas Instituto Indigenista Interamericano, 1988, p. 96.

5 Juan M. Ossio, «Aspectos simbólicos de las comidas andinas», en Manuel Gutiérrez Estévez (dir.), *Alimentación iberoamericana: símbolos y significados*, Trujillo, Fundación Xavier de Salas Instituto Indigenista Interamericano, 1988, p. 103-108.

6 Manuel Gutiérrez Estévez, *Alimentación iberoamericana*, *op. cit.*, p. 109.

7 Adrián Recinos, *Popol vuh. Las antiguas historias del Quiché*, Primera edición en libro electrónico, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 2022, p. 200-201.

8 Aylen Capparelli, Alexandre Chevalier y Raquel Piqué (dir.), *La alimentación en la América precolombina y colonial: una aproximación interdisciplinaria*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2009, p. 59-61.

9 Cecilia Restrepo M., «La alimentación en la vida cotidiana del Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario, Bogotá, Colombia, 1653-1773», en Aylen Capparelli, Alexandre Chevalier y Raquel Piqué (dir.), *La alimentación en la América precolombina y colonial: una aproximación interdisciplinaria*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2009, p. 159-167.

10 Eliana Rivero, «La ruta del congrí: influencias africanas en la gastronomía de la Isla y de la diáspora», *Revista Surco Sur*, vol. 7, nº 10, 2017, p. 30

11 María Inés Chamorro Fernández, *Gastronomía del Siglo de Oro español*, Barcelona, Herder, 2002, p. 17-21.

12 Cecilia Restrepo M., «La alimentación en la vida cotidiana del Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario», *op. cit.*, p. 159-167.

13 Gregorio Saldarriaga, «Comer y ser: La alimentación como política de la diferenciación en la América española, siglos XVI y XVII», *Varia Historia*, vol. 32, nº 58, 2016, p. 57.

14 Grieco, citado en *ibid.*, p. 58.

15 *ibid.*, p. 72-73.

16 Gregorio Saldarriaga, *Alimentación e identidades en el nuevo Reino de Granada, siglos XVI y XVII*, Bogotá, Editorial Universidad del Rosario, 2011, p. 114.

17 Óscar Iván Isaza Calvo y Martha Granados Saade, *La ciudad en cuarentena, Chicha, patología social y profilaxis*, Bogotá, Ministerio de Cultura, 2002, p. 11-15; Roger Pita Pico, «El consumo de bebidas

embriagantes durante el proceso de Independencia de Colombia: aliento, festejo y conspiración», *Historia y memoria*, nº 7, 2013, p. 227-268.

18 Guillermo Bonfil Batalla, «El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial», *Plural, Antropologías desde América Latina y del Caribe*, nº 3, 2019, p. 21-25.

19 Gregorio Saldarriaga, *Alimentación e identidades*, *op. cit.*, p. 313.

RÉSUMÉS

Español
Las sociedades no se alimentan solamente de lo que se produce en los espacios que habitan, sino de aquellos productos que deciden comer. A través de la práctica diaria de cocinar, comer y beber, puede configurarse una categorización de diferenciación de clase según lo que se consuma, y así establecer una legitimización del poder político. En la relación mediada por la imposición cultural de lo europeo y por los actos de resistencia e hibridación en América Latina, podemos apreciar transiciones y transformaciones en las dietas y el gusto o preferencia por algunos productos, que estuvieron relacionados no sólo con la imposición cultural sino también con el descubrimiento de nuevas posibilidades, dinámicas comerciales y prácticas en la relación con el ecosistema. Las prácticas alimenticias fueron un escenario para establecer diferencias porque determinaban la posición ante los otros e indicaban la pertenencia a una comunidad, pues su consumo en determinados acontecimientos permitía identificar a un grupo social o étnico. La gran diversidad de la cocina latinoamericana pone en evidencia las fusiones, apropiaciones y adaptaciones que devienen de la representación del cuerpo a partir de lo que se come, cómo se come y cuándo se come. Muchos de sus platos representativos son una metáfora de su configuración cultural.

Français
Les sociétés ne se nourrissent pas seulement de ce qui est produit dans les espaces qu'elles habitent, mais aussi des produits qu'elles choisissent de manger. À travers la pratique quotidienne de la cuisine, de l'alimentation et de la boisson, une catégorisation de la différenciation des classes sociales peut être configurée en fonction de ce qui est consommé, et ainsi établir une légitimation du pouvoir politique. Dans la relation médiatisée par l'imposition culturelle de l'Européen et par les actes de résistance et d'hybridation en Amérique latine, nous pouvons apprécier les transitions et les transformations dans les régimes alimentaires et les goûts ou les préférences pour certains produits, qui étaient liés non seulement à l'imposition culturelle mais aussi à la découverte de nouvelles possibilités, de dynamiques commerciales et de pratiques dans la relation avec l'écosystème. Les pratiques alimentaires constituent un scénario de

différenciation car elles déterminent la position de chacun par rapport aux autres et indiquent l'appartenance à une communauté, puisque leur consommation lors de certains événements permet d'identifier un groupe social ou ethnique. La grande diversité de la cuisine latino-américaine met en évidence les fusions, les appropriations et les adaptations qui découlent de la représentation du corps en termes de ce qui est mangé, de la manière dont cela est mangé et du moment où cela est mangé. Nombre de ses plats représentatifs sont une métaphore de sa configuration culturelle.

English
Societies are not only sustained by what is produced in the spaces they inhabit but also by the food they choose to eat. Through the daily ritual of cooking, eating, and drinking, people's social class can be determined by the food they consume, thus establishing a legitimization of political power. In Latin America, there have been transitions and transformations in diets and preferences for certain products due to cultural imposition and acts of resistance and hybridization. These changes were not only related to cultural imposition but also to the discovery of new possibilities, commercial dynamics, and practices in the relationship with the ecosystem. Food practices are a way of establishing differences because they determine one's position before others and indicate belonging to a community. The great diversity of Latin American cuisine highlights the fusions, appropriations, and adaptations that stem from the representation of the body based on what is eaten, how it is eaten, and when it is eaten. Many of its representative dishes are a metaphor for its cultural configuration.

INDEX

Mots-clés
cuisine, représentation, symbologie, corps, culture, alimentation

Keywords
cooking, representation, symbolism, body, culture, food

Palabras claves
cocina, representación, simbología, cuerpo, cultura, alimentación

AUTEUR

Luz Manosalva Méndez
Université Lumière Lyon 2, luzmanosalva@gmail.com