



**ANIMA MUNDI  
LA REVUE**

\*\*\*

Produite par les étudiants de l'université Paris 1 Panthéon-Sorbonne  
12, place du Panthéon, 75231 Cedex 05

Contacteur la revue : [animamundi.revue@gmail.com](mailto:animamundi.revue@gmail.com)

Site internet : [animamundirevue.wordpress.com](http://animamundirevue.wordpress.com)

\*\*\*

**RÉDACTION**

Anissa Ben Abdessadek  
& Nadia Tukiçi

**COMMUNICATION & MISE EN PAGE**

Émilie Charles, Mathilde El Ogb &  
Clara Soulier

**COMITÉ ÉDITORIAL**

Yassine Baghdadi, Anissa Ben  
Abdessadek, Émilie Charles, Mathilde  
El Ogb, Amélie Jouin, Ruben Malakyan,  
Clara Soulier, Nadia Tukiçi & Vithusha  
Vigneswaran-Suntharalingam.

**RELECTURE & CORRECTION**

Anissa Ben Abdessadek & Nadia Tukiçi

**AUTEURS AYANT CONTRIBUÉ À CE  
NUMÉRO**

Antoine Barbarot & Elsa Grenier-  
Agouet

\*\*\*

Anima Mundi - la revue se tient à la disposition des ayants droit qui n'auraient pas  
été identifiés.

© 2024 Anima Mundi – La Revue

DOI :

ISSN 3003-8103



ANIMA MUNDI  
LA REVUE

\*\*\*

Légendes

\*\*\*

N°1 | 2024

## **SOMMAIRE**

### **5 Éditorial**

Anissa Ben Abdessadek & Nadia Tukiçi

## **ACTUALITÉS**

---

### **8 [ASIE DE L'EST] **Taiwan, l'île au statut figé****

Anissa Ben Abdessadek

## **DOSSIER : LÉGENDES**

---

### **11 [ASIE DU SUD] **Deepavali, une célébration rayonnante tissée de multiples légendes****

Vithusha Vigneswaran-Suntharalingam

### **23 [RELATIONS INTERNATIONALES] **Légendes et Relations internationales : la tour de la discorde****

Amélie Jouin

### **32 [EUROPE MÉDIANE] **Le rôle de la mémoire : Milosević et la légende du Prince Lazar en Serbie, du martyr au nationaliste****

Émilie Charles

### **45 [RELIGIONS, CULTURES & CIRCULATIONS] **Controverses autour de la célébration d'Halloween****

Yassine Baghdadi

### **49 [ASIE CENTRALE] **Manas, héros national au Kirghizistan : quand l'épopée des steppes devient un enjeu politique****

Antoine Barbarot

### **58 [EUROPE MÉDIANE] **Skanderbeg ou la « nostalgie de l'Europe »****

Nadia Tukiçi

- 68** [AMÉRIQUE LATINE] **Les légendes au cœur de la conquête d'Amérique latine**  
Clara Soulier
- 75** [ASIE DE L'EST] **Fantômes passés, errance présente : Une adaptation de la légende d'Arang et le problème mémoriel en Corée du Sud**  
Anissa Ben Abdessadek
- 83** [RUSSIE/URSS] **Légendes du passé : la survivance du paganisme dans la Russie du XXe Siècle**  
Elsa Grenier-Agoguet

## **COMPTES-RENDUS & RÉFLEXIONS**

---

- 95** [LECTURE] *Island of a Thousand Mirrors* de **Nayomi Munaweera : Récits intimes de la guerre civile sri-lankaise**  
Vithusha Vigneswaran-Suntharalingam
- 97** [RÉFLEXION] **Réflexions autour de l'ouvrage *Canada, entre utopies et histoire***  
Mathilde El Ogb

## Éditorial

Nous sommes ravies de vous présenter le premier numéro d'*Anima Mundi La Revue*, produite par les étudiants en master *histoire* du parcours (recherche) *Histoire* contemporaine des relations internationales et des mondes étrangers adossé à l'Institut Pierre Renouvin.

L'idée de cette revue est née de la volonté d'échanger sur des sujets variés, et ne touchant pas nécessairement à nos thèmes de recherche respectifs, afin de d'élargir nos champs de réflexion et nous permettre de nous aventurer en terrains moins familiers. C'est aussi le moyen pour d'autres de partager leurs idées, réflexions, et recherches effectuées dans le cadre institutionnel de la rédaction du mémoire de master. En somme, il s'agit de favoriser le dialogue — même contradictoire — entre les différents contributeurs (et lecteurs), quelle que soit leur raison d'écrire.

\*\*\*

Pour ce numéro inaugural, nos auteurs ont choisi de se pencher sur le thème des « Légendes » — thème particulièrement important et intéressant pour les étudiants en histoire contemporaine que nous sommes. Les légendes transcendent en effet les époques et, si elles évoquent le passé, elles sont aussi éminemment contemporaines. Le XIX<sup>e</sup> siècle voit l'Histoire se développer en tant que discipline scientifique et « achève ce mouvement de destruction de la légende par le devenir historique (cela s'appelle le progrès<sup>1</sup>) ». L'Histoire, plus qu'à n'importe quelle époque, entretient alors une relation conflictuelle, voire contradictoire, avec les légendes et pourtant, l'Histoire ne peut se passer des légendes car elles donnent à voir et à comprendre des expériences humaines, des cultures, des sociétés ; les légendes sont le reflet de la manière dont les sociétés se percevaient à une certaine époque — et se perçoivent encore aujourd'hui. En ce sens, les légendes constituent un véritable objet historique du temps passé, présent, et futur.

---

<sup>1</sup> Claude Millet, *Le légendaire au XIX<sup>e</sup> siècle*. Presses Universitaires de France, 1997, 310 p., p. 117.

Dans ce numéro sont ainsi explorés de nombreux récits, croyances et personnages de différentes époques et de régions très différentes. Les lecteurs sont alors invités à découvrir et interroger les légendes d'une importante célébration sud-asiatique, deux figures mythiques d'Europe centrale et leur utilisation politique actuelle, les contestations de l'une des fêtes les plus célèbres dans le monde, ou encore les légendes, souvent mal connues, entourant la Conquista en Amérique latine. Mais ce ne sont que des exemples parmi tant d'autres articles fascinants présents dans ce dossier.

\*\*\*

Nous tenons à remercier chaleureusement toutes les personnes ayant permis la création de cette revue, ainsi que tous les contributeurs de ce premier numéro. Nous sommes sincèrement reconnaissantes de votre confiance et de votre investissement dans ce projet qui nous tient et vous tient à cœur, et espérons qu'*Anima Mundi* conduira de nombreux autres numéros à venir.

Bonne lecture !

Anissa Ben Abdessadek & Nadia Tukiçi

## ACTUALITÉS

---

## Taïwan, l'île au statut figé

Le 13 janvier dernier se sont tenues à Taïwan les élections présidentielles et législatives. Depuis cette date et l'annonce du nouveau président élu, Lai Ching-te, candidat du Parti démocrate progressiste (PDP), parti au pouvoir depuis 2016, les médias reviennent sur ces élections et tentent d'en révéler les enjeux, notamment concernant la position de Pékin et de Washington face à ces résultats, dans le but de supposer quels seront les contours de la géopolitique de la région à la suite de ces élections. Si certains événements de la dernière décennie, notamment l'interruption de relations diplomatiques entre Pékin et Taipei en 2016, ou encore l'invasion de l'Ukraine par la Russie en 2022, ont tendu à remettre de façon plus récurrente la « question taïwanaise » sur la table des discussions internationales, celle-ci existe en réalité depuis le milieu du XX<sup>e</sup> siècle. Alors que les communistes, dirigés par Mao Zedong, remportent une longue guerre civile et proclament la République Populaire de Chine en 1949, les nationalistes menés par Tchang Kai-shek se réfugient sur l'île de Taïwan, où leur régime, la République de Chine, est installé. Les

noms de ces deux régimes, la République Populaire de Chine et la République de Chine, rendent compte d'une similarité de la vision du Parti communiste chinois (PCC) et du Kuomintang (KMT<sup>1</sup>) concernant les deux territoires au sortir de la guerre civile : il n'y a qu'une seule Chine, et Taïwan en fait partie. Il était alors surtout question de savoir qui accomplirait la reconquête de l'autre. Si la première partie de l'affirmation, soit qu'il n'existe qu'une seule Chine (en tant qu'État), n'est pas discutée, c'est la question du statut de Taïwan qui a évolué au fil des années et qui semble aujourd'hui figée.

La démocratisation de l'île dans les années 1980 a mené à une montée des tendances indépendantistes et, par conséquent, à des conflits au sein du champ politique taïwanais. Toutefois, malgré cette polarisation, l'île ne peut voir son statut actuel changer (du moins pas de sa propre volonté, si volonté il y a) : il est impossible pour le PDP de déclarer l'indépendance de Taïwan puisque cela serait considéré comme un acte de guerre par Pékin, mais « l'unification » avec la Chine continentale n'est plus considérée par

---

<sup>1</sup> Parti nationaliste fondé en 1912 et anciennement au pouvoir en République de Chine.

les différents partis. Ainsi, même Lai Ching-te, qui s'était montré assez ouvertement favorable à l'indépendance, s'est aligné sur la politique moins radicale de la présidente sortante, Tsai Ing-wen, dont il était le vice-président. Par ailleurs, il ne peut aussi que constater la modération de sa victoire, reflet de l'affaiblissement de son parti. Concernant le KMT, parti ayant obtenu le plus de sièges au Yuan législatif<sup>2</sup>, il reste favorable à un rapprochement avec Pékin, mais la possibilité d'une « unification » des deux entités semble avoir été écartée depuis longtemps. Enfin, le parti du troisième candidat à la présidentielle, le Parti populaire taïwanais (PPT) de Ko Wen-je, se présente comme une alternative au centre de ses adversaires, et donc pas plus ni moins radical. Il s'agit alors

principalement de conserver le *statu quo* de l'île face au durcissement général de l'attitude de Pékin. Pour cette raison, le gouvernement de Xi Jinping semble être particulièrement attentif, non pas tant aux résultats annoncés le 13 janvier dernier, mais à la position prise par les États-Unis concernant ceux-ci.

À la lumière de ces quelques éléments, la crainte posée par ces élections et transmise par les médias, bien que compréhensible, doit être relativisée. Si le but n'est évidemment pas de prédire le futur de l'île, ce troisième mandat consécutif du PDP ne s'annonce pas drastiquement différent des deux précédents, et les possibles changements dans la géopolitique de la région seront sûrement le résultat d'autres événements, comme les prochaines élections américaines.

Anissa BEN ABDESSADEK

---

<sup>2</sup> Sur 113 sièges, le PDP en a remporté 51, le KMT 52, et le PPT 8 (les 2 derniers sièges ont été remportés par des candidats indépendants).

## **DOSSIER : LÉGENDES**

---

## **Deepavali, une célébration rayonnante tissée de multiples légendes**

Au cœur du vaste continent asiatique, un kaléidoscope de légendes contribue à façonner une tapisserie culturelle d'une rare richesse.

La quintessence d'une légende transcende l'ordinaire, naviguant avec aisance entre le réel et le fantastique, pour ériger des récits qui deviennent les assises culturelles d'une communauté. Ces récits, souvent transmis oralement avant de se cristalliser dans des textes sacrés ou des épopées, embrasent l'imaginaire individuel en suscitant un sentiment profond d'appartenance et de continuité avec l'héritage ancestral. Plus que de simples divertissements, les légendes, parfois qualifiées de mythes, agissent comme des fenêtres dévoilant la psyché collective d'une société, reflétant ses valeurs, croyances et aspirations. Imprégnés de mystères et d'enseignements, ces récits intemporels sculptent l'identité collective des peuples. En plongeant dans cet univers captivant, nous révélons des trésors transmis de génération en génération, incitant à une réflexion profonde sur la nature même de ces récits mythiques, leur rôle dans la construction sociale, et leur entrelacement subtil avec les événements politiques et nationaux. Dans cette odyssee des légendes, notre itinéraire nous guide vers les cieux scintillants de l'Asie du Sud, où Deepavali se présente comme un joyau éclatant. Les légendes entourant Deepavali ne se réduisent pas à de simples contes enchanteurs ; elles se matérialisent en épopées ancrées dans la spiritualité, la mythologie et l'héritage culturel de cette région.

Deepavali transcende les frontières géographiques pour devenir un phénomène culturel mondial. Au cœur de ces récits se dessine une subtile dualité entre la préservation des traditions immémoriales et la nécessaire adaptation à un monde résolument globalisé. Cette tension délicate entre l'ancien et le contemporain offre une perspective singulière sur la manière dont les diasporas préservent et réinventent les légendes de Deepavali. Cela révèle une résilience culturelle face aux défis inéluctables de la mondialisation.

***Qu'est-ce que Deepavali ?***

Deepavali, plus communément connu sous le nom de Diwali, se distingue comme une célébration éblouissante ancrée au cœur de la culture sud-asiatique. Ce festival, souvent désigné comme le « Festival des Lumières », se déploie comme une manifestation joyeuse et spirituelle qui s'étend au-delà des frontières géographiques et religieuses. L'origine du terme Deepavali remonte au sanskrit *Dipavali*, signifiant « rangée de lumières<sup>1</sup> », évoquant les petites lampes à huile en argile allumées au crépuscule. Deepavali est mentionné dans des textes sanskrits anciens tels que le *Padma Purana* et le *Skanda Purana*, tous deux complétés dans la seconde moitié du premier millénaire de notre ère. S'étalant sur cinq jours, ce festival prend place vingt jours après Navratri, marquant la journée de Amavasya, le 15<sup>e</sup> jour de la quinzaine sombre du mois hindou de Karthikai, correspondant aux mois d'octobre ou novembre dans le calendrier grégorien. C'est une célébration multiforme qui, pour différentes personnes à travers les pays<sup>2</sup>, symbolise divers aspects riches en valeurs et en traditions. C'est un moment où les valeurs de justice, de courage et de dévotion sont mises en avant, incitant les fidèles à méditer sur ces principes essentiels.

D'autre part, Deepavali est une période de réjouissances, de partage et de convivialité. Les familles se rassemblent pour échanger des sucreries, et effectuer des prières pour la prospérité et le bonheur. Les hommes, les femmes et les enfants parés de tenues neuves se rendent aux temples et aux foires, visitent amis et proches. C'est une occasion pour les jeunes et les vieux, les hommes et les femmes, les riches et les pauvres de célébrer. Les maisons se parent de décorations artistiques, symbolisant l'accueil chaleureux réservé à la déesse de la fortune, Lakshmi. Les marchés richement décorés témoignent de l'effervescence économique qui accompagne Deepavali. Les commerçants mettent en œuvre des stratégies marketing spéciales, et les consommateurs, animés par l'esprit festif, sont plus enclins à dépenser, créant ainsi une dynamique économique particulière.

---

<sup>1</sup> Frank A. Salamone, *Encyclopedia of Religious Rites, Rituals, and Festivals*, Londres, Routledge, 2004, p. 112 (« row of lights »).

<sup>2</sup> Deepavali est observé comme un jour férié à Sri Lanka, en Inde, en Malaisie (à l'exception de Sarawak), à Singapour, au Népal (connu sous le nom de Tihar), à Maurice, au Suriname, à Trinité-et-Tobago, aux Fidji, au Guyana et au Kenya (réservé aux Hindous).

Deepavali est perçu comme le point de départ d'une nouvelle année, notamment pour les Jaïns, marquant le début de préparatifs intensifs qui s'étendent sur plusieurs jours, voire des semaines. Ces préparatifs comprennent invariablement un nettoyage méticuleux des foyers, souvent suivi d'une nouvelle couche de peinture ou d'enduit, créant ainsi un environnement accueillant et lumineux.

Dans certaines régions, les fidèles attendent avec anticipation l'heure propice fixée par les prêtres Brahman, membres de la caste hindoue la plus élevée, pour allumer les *dipams*, lampes accueillant Lakshmi lors de Deepavali. Cependant, une tendance émergente parmi les célébrants enthousiastes est d'allumer des *dipams* plusieurs jours avant l'événement, amplifiant ainsi la préparation et l'excitation entourant la célébration.

Le jour de Deepavali, les temples dédiés à Lakshmi, Rama ou Vishnu vibrent d'activités, attirant des foules de fidèles venant leur rendre hommage et chercher leur bénédiction. La ferveur religieuse se mêle à la célébration culturelle, créant un équilibre entre la piété et la convivialité.

### ***Deepavali : Un jour, une légende***

Explorons au cœur des festivités de Deepavali, une célébration imprégnée de symbolisme et de spiritualité, les diverses légendes. Bien que la portée de ces récits mythologiques soit vaste, cette démarche se concentrera sur les légendes prédominantes et largement partagées, offrant ainsi un aperçu éclairé de la trame narrative opulente qui illumine ce festival.

#### *Dhanatrayodashi et les profondeurs du barattage de l'océan de lait*

Le premier jour de Deepavali, appelé Dhanatrayodashi, est associé à une célébration dédiée à la richesse, symbolisée par le terme « Dhan » signifiant argent, et « trayodashi » faisant référence au treizième jour de la deuxième moitié du mois lunaire<sup>3</sup>. Cette journée spéciale est dédiée au dieu Dhanvantari. Afin de

---

<sup>3</sup> Dilip Kadodwala, *Divali*, Londres, Evans Brothers Limited, 2006, p. 8.

saisir pleinement la signification de cette journée de célébration, il est impératif de se plonger dans la légende fascinante du barattage de l'océan de lait.

Un épisode légendaire narre l'histoire de Durvasa, un sage réputé pour son tempérament irascible et sa nature imprévisible. Un jour, ce sage reçut en don une guirlande exceptionnelle appelée « Vaijayantimala ». Dans un geste de générosité, Durvasa décida de présenter cette guirlande à Indra, le souverain des dieux. Indra, à son tour, offrit la guirlande à son éléphant, Airavata. Cependant, la situation prit une tournure fâcheuse lorsque Airavata piétina la guirlande, provoquant l'ire de Durvasa. Se sentant profondément offensé par le manque de respect envers la guirlande sacrée, Durvasa prononça une malédiction implacable. Il condamna Indra et les dieux à perdre toute leur force, leur puissance, et même leur royaume. Cette malédiction affaiblit les dieux, ouvrant la voie à la montée en puissance des démons qui commencèrent à les vaincre.

Percevant la gravité de la situation, les divinités se tournèrent vers Vishnu, le dieu aux multiples *avatara*<sup>4</sup> sollicitant son assistance. Sous les conseils de Vishnu, les dieux entreprirent le barattage de l'océan de lait, également connu sous le nom de *Samudra Manthan*, dans le but d'extraire l'*amrita*, le nectar d'immortalité. Cette substance devait restaurer leur force et les aider à surmonter les démons. Sous la conduite éclairée de Vishnu et grâce aux efforts conjoints des dieux et des démons, le barattage de l'océan donna naissance à divers trésors divins, dont l'*amrita* tant convoité. Les dieux purent finalement consommer l'*amrita*, récupérant ainsi leur force et annulant la malédiction de Durvasa<sup>5</sup>.

Une partie cruciale de ce récit réside dans l'émergence de Dhanvantari, le médecin des dieux, porteur d'une coupe d'ambrosie conférant l'immortalité. Lorsque les démons tentèrent de saisir le nectar, Vishnu prit la forme enchantresse de Mohini, la femme la plus belle, les subjuguant. Profitant de cet

---

<sup>4</sup> Vishnu, éminente divinité de la Trimurti aux côtés de Brahma et Shiva, incarne le rôle essentiel du préservateur de l'univers dans la tradition hindoue. Selon la croyance, lorsqu'un déséquilibre cosmique menace d'engendrer le mal et le chaos, Vishnu se manifeste sous une forme physique appelée avatar afin de rétablir l'ordre céleste. Ces avatars, au nombre de dix, représentent des incarnations divines, chacune étant investie d'une mission spécifique visant à maintenir l'harmonie et l'équilibre dans le monde matériel.

<sup>5</sup> Charles Malamoud, « Le récit-cadre du *Mahâbhârata* : note sur la mythologie hindoue » (22/01/2024) [<https://essentiels.bnf.fr/fr/societe/spiritualites/2a5186f9-67db-486f-8527-b00d442d1b29-hindouisme-religion-trente-trois-millions-dieux/article/588d4909-2726-4978-82fa-669657cb5616-recit-cadre-mahabharata>]

instant, Vishnu récupéra l'*amrita* et le remit aux dieux, les rendant immortels<sup>6</sup>. En réponse, les dieux bannirent les démons dans les enfers. Le barattage de l'océan engendra également Lakshmi, la déesse de la richesse et de la prospérité, consolidant ainsi leur importance dans les célébrations de Deepavali puisqu'ils ont aussi permis de rétablir la prospérité sur Terre.

### *Naraka Chaturdashi : Triomphe sur les ténèbres*

Le deuxième jour de Deepavali, connu sous le nom de *Naraka Chaturdashi*, revêt une signification particulière pour certains hindous qui voient en cette journée une opportunité de prier pour la paix des âmes de leurs ancêtres, et d'éclairer leur chemin dans le cycle après la mort. Une légende mythologique associée à cette journée raconte la destruction de l'*asura*<sup>7</sup> Narakasura par Krishna.

Selon la légende, Narakasura, le roi-démon qui règne sur le monde souterrain, aurait vu le jour du contact entre la déesse Terre et le dieu suprême Vishnu, prenant la forme d'un sanglier dans son troisième avatar. Doté d'immenses pouvoirs, Narakasura s'engageait constamment dans des batailles contre les humains et les dieux, aspirant à régner sur les trois mondes – céleste, terrestre et souterrain. Il enleva seize mille cent vierges parmi les femmes de la Terre et du monde des dieux, les emprisonnant dans son royaume. Lorsque Krishna et son épouse, Satyabhama, apprirent ces agissements, ils confrontèrent Narakasura. La bataille qui s'ensuivit vit Krishna triompher des forces de Narakasura. Finalement, Satyabhama, réincarnation de la déesse Terre, pût infliger la blessure fatale à Narakasura avec une flèche. Il s'avéra par la suite que cette dernière était la réincarnation de la déesse Terre, détenant ainsi le pouvoir unique de mettre fin à la vie de Narakasura, son propre fils.

Après leur triomphe, Krishna et Satyabhama regagnèrent leur foyer, enveloppés de sang et de poussière, optant pour un bain d'huile purificateur pour se nettoyer. Cette pratique a donné naissance à la tradition ancestrale de prendre

---

<sup>6</sup> Wendy Denier, *Hindu Myths : A Sourcebook Translated From the Sanskrit*, Londres, Penguin Books, 1975, p.262 (E-book).

<sup>7</sup> Les *asuras*, entités puissantes et surnaturelles, se caractérisent dans la mythologie hindoue en tant que démons en perpétuel conflit avec les dieux (*devas*), érigeant ainsi leur statut d'antagonistes vis-à-vis de l'ordre divin.

un bain d'huile lors du deuxième jour de Deepavali. Il est largement estimé que s'immerger dans l'huile avant l'aube, alors que les étoiles demeurent visibles dans le ciel, équivaut à une ablution dans le fleuve sacré du Gange. Selon la croyance populaire, la déesse Lakshmi réside dans l'huile, tandis que Mère Ganga trouve refuge dans l'eau chaude. Ce rituel de bain, empreint de légendes, est réputé pour éliminer toute infortune.

### *Lakshmi Puja à Deepavali : Entre prières, prospérité et pureté domestique*

Lakshmi Puja, un rituel central de Deepavali, constitue une cérémonie dédiée à la déesse Lakshmi, associée à la richesse, à la prospérité et à la bonne fortune dans la tradition hindoue. Généralement réalisé le jour de Amavasya pendant Deepavali, ce rituel incarne la quête simultanée de prospérité matérielle et spirituelle. Les fidèles, à travers des prières, des chants dévotionnels et des offrandes, rendent hommage à Lakshmi, considérée comme la compagne de Vishnu, protecteur de l'univers. Leur invocation vise à attirer richesse, bonheur et succès dans leurs vies grâce aux bénédictions de Lakshmi.

La coutume de nettoyer et d'embellir les foyers avant Deepavali repose sur la conviction qu'une demeure propre et soignée attire la bienveillance de Lakshmi. Les dévots estiment que la déesse préfère demeurer dans des environnements méticuleusement entretenus, la conduisant ainsi à visiter expressément ces foyers en particulier. Une coutume supplémentaire consiste à faire retentir des tambours et à illuminer le ciel de feux d'artifice afin de repousser Alakshmi, la contrepartie néfaste de Lakshmi. Ces rituels soulignent la signification prépondérante de la célébration de Lakshmi Puja au sein de l'ensemble des festivités de Deepavali<sup>8</sup>.

### *Une journée, deux légendes : Les diversités de célébrations*

Le quatrième jour de Deepavali est marqué par des festivités distinctes selon les régions du sous-continent indien. Dans les États du nord de l'Inde, il est

---

<sup>8</sup> John Stratton Hawley, et Vasudha Narayanan (eds), « Divali: *The Festival of Lights* », in *The Life of Hinduism*, Oakland, California Scholarship Online, [mis en ligne le 24/05/2012] (23/01/2024) [<https://doi.org/10.1525/california/9780520249134.003.0007>]

honoré en tant que *Govardhan Puja*, commémorant le triomphe de Krishna sur Indra.

La légende relate qu'un jour, l'avatar Krishna persuada les bergers de consacrer leurs offrandes à la montagne plutôt qu'à Indra. En réaction, ce dernier, furieux, déclencha une violente tempête pour inonder les terres des bergers et mettre en danger leur bétail. Témoin des ravages causés par Indra, Krishna décida d'intervenir pour protéger les bergers et leurs troupeaux. D'une seule main, il souleva la montagne de Govardhana pour abriter les bergers et les préserver de la pluie dévastatrice. En constatant que les bergers étaient ainsi protégés, Indra mit fin à la pluie et dispersa les nuages. Krishna reposa la montagne à sa place, et la population le vénéra pour sa protection. Depuis lors, les habitants du nord de l'Inde célèbrent Krishna le quatrième jour de Deepavali pour exprimer leur gratitude envers sa bienveillance. Il est également de coutume de symboliser la montagne de Govardhana par un amas de nourriture, objet d'adoration.

Cette même journée est célébrée dans le sud de l'Inde en tant que *Bali Pratipada*, commémorant la victoire de Vamana, la forme naine de Vishnu, sur le roi démon Bali. Cette journée revêt une signification particulière, car elle met en lumière une légende distincte de celle de Krishna.

Selon la légende, le roi démon Bali organise un grand sacrifice, mais les Dieux refusent de l'accepter. Intrigué par ce refus, Bali découvre que Vishnu s'est réincarné en un nain appelé Vamana et se dirige vers le lieu du sacrifice. En raison du pouvoir considérable de Vishnu, soutenant tous les dieux et démons, ces derniers ne sont pas en droit de recevoir leur part du sacrifice. Lorsque Vamana atteint le lieu du sacrifice, Bali lui offre toutes ses possessions, mais celles-ci sont déclinées. Vamana révèle ensuite sa forme, une composition de tous les dieux, ses yeux symbolisant la lune et le soleil, tandis que ses pieds représentent la terre. Les démons attaquent Vamana, mais Vishnu intervient pour protéger les dieux et triompher des démons. À la suite de cela, Vishnu distribue les mondes à Indra et réserve le monde souterrain à Bali, proclamant que Bali y restera éternellement. Le quatrième jour de Deepavali est considéré comme le seul jour où Bali peut quitter le monde souterrain, et il fait des dons aux dévots qui le vénèrent. Une tradition associée à cette célébration veut que les gens restent éveillés toute la nuit en signe de dévotion et de respect envers le roi démon Bali. Cette nuit spéciale est marquée par des rituels, des prières et des réflexions sur la victoire du bien sur le mal, symbolisée par Vamana et la générosité de Bali.

### *Bhaiduj et la célébration des liens fraternels*

Le cinquième jour du festival, également connu sous le nom de Bhaiduj, conclut les célébrations de Deepavali en mettant en lumière l'amour et l'affection entre frères et sœurs. Selon une légende associée à cette journée, Yam, le dieu de la mort, rendit visite à sa sœur jumelle Yami, également appelée Yamuna. Yami accueillit son frère avec un *aarti*, une partie de la puja où une lumière est offerte en signe de respect. Ensuite, ils partagèrent un festin ensemble. Avant de prendre congé, Yama offrit à Yami un présent symbolique, exprimant ainsi sa gratitude et son appréciation. Cette légende met en lumière le lien particulier entre frères et sœurs. Ainsi, lors de cette journée spéciale, les frères rendent visite à leurs sœurs, qui les accueillent avec des mets préparés avec soin, et en retour, les frères expriment leur reconnaissance en offrant des cadeaux. Deepavali devient non seulement une célébration de la lumière et de la victoire du bien sur le mal, mais aussi une période où les relations familiales sont honorées et renforcées<sup>9</sup>.

### *Rama et Ravana, une légende controversée*

Bien que Deepavali soit honoré de manière variée au sein de diverses communautés telles que les Jains, les Gujaratis, les Sikhs, et autres, une caractéristique commune réside dans la diversité des mythes et des significations qui l'enveloppent. Nous avons précédemment exploré les récits spécifiques à chaque jour de la célébration de Deepavali. À présent, attardons-nous sur la grande légende qui imprègne ce festival, une légende parfois sujette à controverse, au point que certaines personnes font le choix de ne plus célébrer Deepavali. Il s'agit du mythique récit de Rama et Ravana.

Cette légende emblématique de Deepavali prend ses racines dans l'épopée ancienne du *Ramayana*, attribuée au sage Valmiki. Elle dévoile l'histoire de Rama, le prince couronné d'Ayodhya, dont l'aura de sagesse et la vaillance guerrière

---

<sup>9</sup> Sheila Chirkut, « The Festival of 'Deepavali' as Marks of Tradition and Identity for Working, Married Hindu Women: Continuity and Change », *Journal for the Study of Religion*, vol. 20, no. 1, 2007, pp. 87–109. (23/01/2024) [<http://www.jstor.org/stable/24764328>]

étaient vénérées dans tout le royaume. Un mariage avec Sita, la fille du roi Janaka, ajoutait à son prestige. Cependant, en raison de manœuvres politiques, lui et son épouse furent exilés du royaume. Pendant cette période d'exil, Ravana, le roi de Lanka, ourdit un plan pour abattre Rama en enlevant Sita.

Après la perte de son épouse, Rama mobilisa une armée de singes, dirigée par Hanuman. Il triompha de Ravana et de son armée de *Rakshasas* — démons de la mythologie hindoue. Après que Sita eut démontré sa pureté en traversant le feu indemne, leur retour de Lanka à Ayodhya, après 14 ans, fut salué par les villageois qui illuminèrent les rues en allumant des lampes à huile. Rama régna en tant que roi d'Ayodhya pendant de nombreuses années, devenant ainsi un modèle vivant du respect du *dharma*<sup>10</sup>. Ses actions, empreintes de loyauté envers le *dharma* et de dévotion envers sa femme Sita, demeurent une source d'inspiration pendant Deepavali, encourageant les adeptes à suivre le chemin de la droiture et de la loyauté.

La confrontation épique entre Rama et Ravana, telle que relatée dans le *Ramayana*, demeure une représentation puissante de la prééminence du bien sur le mal. Cependant, cette légende a donné lieu à diverses interprétations au fil du temps, suscitant des débats complexes. Une perspective singulière requiert une attention particulière : certains individus décident délibérément de ne pas célébrer Deepavali en raison de leur interprétation de l'histoire de Rama et Ravana. Pour eux, la défaite de Ravana, le souverain de Lanka, dans le récit du *Ramayana*, transcende la simple victoire personnelle de Rama, étant perçue également comme la défaite symbolique de Sri Lanka en tant que nation. Selon cette vision, la célébration de Deepavali pourrait être interprétée comme la commémoration d'une défaite nationale, créant ainsi une source potentielle de controverse et de désaccord.

Cette perspective met en lumière la diversité des interprétations culturelles et sociales entourant Deepavali. Alors que la majorité célèbre le festival en mettant l'accent sur la victoire du bien sur le mal et la lumière sur l'obscurité, d'autres choisissent de s'abstenir en raison de considérations symboliques plus

---

<sup>10</sup> Le *dharma* incarne une notion complexe embrassant les principes moraux, éthiques et religieux qui dirigent la vie individuelle en harmonie avec sa nature intrinsèque, son rôle dans la société et son étape de vie. Il représente les devoirs et responsabilités orientant la conduite appropriée au quotidien.

complexes liées à l'histoire. Cette divergence d'opinions illustre comment différentes personnes peuvent interpréter et vivre ces légendes de manière unique<sup>11</sup>.

### ***Les légendes de Deepavali, un héritage célébré par les diasporas à travers le monde***

L'exploration de ces récits mythologiques révèle des approches distinctes envers eux. Certains observateurs peuvent être enclins à les écarter en raison de leur caractère fantastique, estimant qu'ils manquent de véracité et, par conséquent, de valeur. À l'inverse, d'autres adoptent un intérêt moins prégnant pour la factualité de ces récits, privilégiant plutôt les enseignements et la tradition qu'ils véhiculent. La profondeur de l'importance de Deepavali pour ses célébrants réside dans la reconnaissance de sa sacralité parmi des millions de personnes à travers le monde.

Au sein des communautés diasporiques, les légendes émergent comme des piliers essentiels au maintien des traditions, déployant des récits empreints de symbolisme et de leçons morales. Elles occupent une place centrale dans la transmission intergénérationnelle de la culture, de la religion et de l'identité, offrant des moyens mémorables d'enseigner l'histoire, la spiritualité et les pratiques traditionnelles.

Néanmoins, préserver les traditions de Deepavali dans un contexte mondialisé n'est pas dénué de défis. La diaspora, confrontée à des influences culturelles diverses et à un rythme de vie effréné, doit opérer des ajustements dans la manière dont Deepavali est célébré. Les générations plus jeunes, élevées au sein de cultures variées, peuvent ressentir une tension entre les traditions anciennes et les réalités contemporaines. Malgré cela, la diaspora démontre une remarquable résilience en intégrant ces défis dans la célébration de Deepavali, créant ainsi une version contemporaine tout en préservant l'essence fondamentale de cette fête

---

<sup>11</sup> Ces observations découlent d'une analyse générale des tendances observées sur les réseaux sociaux, mettant en évidence la fréquence avec laquelle les jeunes générations, provenant de familles d'immigrés, expriment ces perspectives variées. En raison de l'absence d'autorisation, les publications spécifiques ne peuvent être citées.

emblématique. La reconnaissance de la célébration de Deepavali en dehors de l'Asie souligne l'impact mondial de ces légendes et de leurs significations. Un exemple tangible de cette diffusion mondiale se manifeste à travers la célébration publique de Deepavali à Leicester, au Royaume-Uni. Cette ville britannique, hébergeant l'une des plus vastes communautés indo-asiatiques du pays, voit chaque année les festivités de Deepavali prendre une ampleur impressionnante. Les rues de Leicester s'illuminent de la lueur chaleureuse des lampes à huile, tandis que des défilés colorés dévoilent des chars richement décorés, chacun racontant visuellement les différentes légendes de Deepavali.

Par ailleurs, les associations de temples et les étudiants universitaires orchestrent des performances culturelles, des récitations de légendes. Les spectacles incluent fréquemment des récitals de danses classiques telles que le bharata natyam, ainsi que des danses folkloriques, notamment le bhangra. Cette dernière, une danse traditionnelle, s'est transformée au fil du temps grâce à l'influence de la jeunesse, incorporant des éléments de reggae, de hip-hop, de rock et de disco, tant dans les régions intérieures qu'extérieures du sous-continent indien.

La diaspora utilise également les médias sociaux et les plateformes en ligne pour partager et célébrer ces légendes. Des blogs, des vidéos éducatives, et des discussions en ligne deviennent des moyens modernes de préserver ces récits, les adaptant au langage contemporain et les rendant accessibles à un public plus large.

Ainsi, Deepavali, porteur d'un éclat culturel millénaire, rayonne au-delà des frontières pour devenir un phénomène mondial. La subtile tension entre la préservation de traditions séculaires et l'adaptation inévitable à la mondialisation offre un regard captivant sur la manière dont les diasporas manœuvrent avec finesse au cœur de ces éléments.

Vithusha VIGNESWARAN-SUNTHARALINGAM

### Sources

CHIRKUT Sheila, « The Festival of 'Deepavali' as Marks of Tradition and Identity for Working, Married Hindu Women: Continuity and Change », *Journal for the Study of Religion*, vol. 20, no. 1, 2007, pp. 87–109. [<http://www.jstor.org/stable/24764328>].

DONIGER Wendy, *Hindu Myths : A Sourcebook Translated From the Sanskrit*, Londres, Penguin Books, 1975.

HAWLEY John Stratton & NARAYANAN Vasudha (eds), « Divali: *The Festival of Lights* », in *The Life of Hinduism*, Oakland, California Scholarship Online, [mis en ligne le 24/05/2012] [<https://doi.org/10.1525/california/9780520249134.003.0007>].

KADODWALA Dilip, *Divali*, Londres, Evans Brothers Limited, 2006.

KARTAR S. Bhalla, *Let's know Festivals of India*, Delhi, Star Publications, 2005.

MALAMOUD Charles, « Le récit-cadre du *Mahâbhârata* : note sur la mythologie hindoue » [<https://essentiels.bnf.fr/fr/societe/spiritualites/2a5186f9-67db-486f-8527-b00d442d1b29-hindouisme-religion-trente-trois-millions-dieux/article/588d4909-2726-4978-82fa-669657cb5616-recit-cadre-mahabharata>].

SALAMONE Frank A., *Encyclopedia of Religious Rites, Rituals, and Festivals*, Londres, Routledge, 2004.

*Skanda Purana*, Delhi, Diamond Pocket Books, 2010.

*Padma Purana*, Delhi, Diamond Pocket Books, 2007.

WILSON H. Hayman, *The Vishnu Purana - a System of Hindu Mythology and Tradition: Translated from the Original Sanskrit*, Londres : Trübner & Co, 1866.

## **Légendes et Relations internationales : la Tour de la Discorde**

« Les voici qui forment un seul peuple et ont tous une même langue, et voilà ce qu'ils ont entrepris ! Maintenant, rien ne les retiendra de faire tout ce qu'ils ont projeté. Allons ! Descendons et là brouillons leur langage afin qu'ils ne se comprennent plus mutuellement. » L'Eternel les dispersa loin de là sur toute la surface de la terre. Alors ils arrêterent de construire la ville. C'est pourquoi on l'appelle Babel : parce que c'est là que l'Eternel brouilla le langage de toute la terre et c'est de là qu'il les dispersa sur toute la surface de la terre. » ainsi est rapporté l'épisode de la Tour de Babel dans le livre de la Genèse 11 : 1-9. Ce mythe biblique voit un orgueil humain ayant voulu s'élever au rang du Divin, doublement condamné par ce dernier : à leur dispersion sur Terre, et à une barrière linguistique s'imposant à tous. Le *topos* de la division parmi les hommes s'inscrit dès lors dans un récit fondateur de la civilisation chrétienne.

En 1888, le poète, romancier et dramaturge espagnol Valle-Inclán publie son premier conte dans une revue de Saint-Jacques-de-Compostelle, *Café con gotas*, nommé *Babel*. Il y dépeint la rencontre entre le narrateur et le personnage éponyme parlant plusieurs langues, la confusion gagne l'échange et la peur du narrateur aidant, il finit par jeter son interlocuteur à terre. Ainsi, ce récit corrobore à son tour ce mythe initial d'une division inhérente à la condition des hommes.

C'est précisément sur cette profonde division qu'est appuyée la théorie de Samuel Huntington, le « Choc des Civilisations », à cela près que selon lui ce ne sont pas les langues, mais les religions qui constituent le facteur de mésentente, voire de « choc » le plus déterminant. Il faut entendre par « légende » un récit fictif, transmis par voies orales ou écrites. La 9<sup>e</sup> et actuelle édition du Dictionnaire de l'Académie française en propose une première définition insistant sur le caractère fictif et imaginé de la légende « Récit héroïque, merveilleux, fabuleux ». Une seconde définition entend davantage le genre littéraire que peut constituer la légende : « Récit fabuleux, souvent à caractère historique, qui s'est transmis par la tradition populaire ou par la littérature ». Enfin une troisième acception du mot se veut plus englobante puisqu'elle comprend toute « présentation déformée ou amplifiée d'une réalité quelconque, et relevant principalement de l'imaginaire »<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Définition consultée le 19/01/2024 à « Légende » dans la 9<sup>e</sup> édition du *Dictionnaire de l'Académie française* en ligne.

Dans ce contexte, le mythe de la Tour de Babel semble effectivement relever de la seconde définition de « légende » proposée par l'Académie française, mettant l'accent sur une tradition de la transmission dudit récit.

Alors peut-être conviendrait-il de s'interroger sur la portée légendaire de la théorie du « Choc des Civilisations » défendue par Huntington. Il y propose en effet une lecture du monde et des relations internationales selon une logique d'antagonisme dû aux différences entre « civilisations » dont la définition sera à préciser. On entend très simplement par « relations internationales » les liens et interactions entre Etats étrangers. Encore une fois, la thèse de Huntington semble s'inscrire dans ce cadre conceptuel puisque c'est précisément une lecture des relations internationales et du future des relations internationales sous le prisme de confrontation de civilisations que l'auteur défend.

Il faudra donc premièrement revenir sur cette notion de « Choc des civilisations » que Huntington définit. Puis évoquer les limites apportées par des historiens, qui pourraient nous permettre de rapprocher cette théorie de la « légende ». Enfin, une critique épistémologique de cette théorie permettra de confirmer le légendaire.

Le concept de « Choc des civilisations » a été utilisé pour la première fois par l'historien Bernard Lewis, spécialiste des questions orientales en 1964, puis en 1990 dans un article qu'il publie pour la revue *Atlantic Monthly* sous le nom « The Roots of Muslim Rage », dans lequel il écrit que l'opposition existant entre l'Occident et le monde musulman « n'est rien de moins qu'un choc de civilisations, la réaction peut-être irrationnelle mais sûrement historique d'un ancien rival contre notre héritage judéo-chrétien, notre présent séculier et l'expansion mondiale des deux »<sup>2</sup>.

A son tour, Huntington se saisit de l'idée de choc des civilisations à l'été 1993 dans son article « The Clash of Civilization ? » publié dans la revue *Foreign Affairs*. En 1996, les retours que son article avait suscités, notamment celui de son ancien élève Francis Fukuyama et son ouvrage de 1992 *The End of History and The Last Man*, publié en France sous le nom de *La Fin de l'histoire et le Dernier Homme*, ont encouragé l'auteur à publier un essai dans lequel il revient sur cette

---

<sup>2</sup> LEWIS Bernard, "The Roots of Muslim Rage", in *The Atlantic*, 1990, p.47-61.

idée, il le publie sous le nom de *Choc des Civilisations et la Refondation de l'Ordre Mondial*. Huntington écrit dans un contexte de fin de Guerre froide liée à la chute du bloc soviétique. Là où son élève Fukuyama y voit une « fin de l'histoire », caractérisée par la victoire des démocraties libérales et de l'Occident, Huntington imagine plutôt l'entrée dans une période de conflits entre « civilisations », ce qui ne signifie pas que l'Occident aurait triomphé.

Huntington rapproche la civilisation au concept de culture. Selon Adda Bozeman, les deux termes impliquent « les valeurs, les croyances, les institutions et les manières de penser auxquelles les générations successives, dans une société donnée, ont attaché une importance primordiale »<sup>3</sup>. La religion chez Huntington est l'élément le plus constitutif de l'identité culturelle, la couleur de peau ou l'ethnie semblent, elles, revêtir une moindre importance. Et le niveau le plus haut de l'identité culturelle est précisément ce qu'il appelle « civilisation ». Huntington souligne que « les civilisations sont peut-être mortelles, mais elles ont la vie dure. Elles évoluent, s'adaptent et constituent les modes d'associations humaines les plus résistants. Huntington d'ajouter qu'elles sont des « réalités d'une extrême longue durée »<sup>4</sup>.

Les civilisations qu'il identifie sont au nombre de neuf, parmi lesquelles se trouvent la civilisation occidentale : composée de l'Europe, l'Amérique nord, l'Australie, elle exclut la Russie et la Grèce ; la civilisation d'Amérique latine : comprend toute l'Amérique du sud sauf les Guyanes, l'Amérique centrale ; la civilisation africaine : constituée de tous les pays du continent sauf ceux de populations musulmanes, elle exclut aussi la Somalie, la Kenya et la Tanzanie ; la civilisation Islamique : englobe le reste de l'Afrique, le Kosovo, le Proche-Orient hormis les pays orthodoxes et Israël ; la civilisation Sinitique : composée de la Chine, des deux Corées, de Taïwan, du Vietnam ; la civilisation Hindoue : équivaut à l'Inde ; la civilisation Orthodoxe : comprend la Russie, le Kazakhstan, la Géorgie, la Biélorussie, l'Ukraine, la Moldavie, la Roumanie, la Bulgarie, la Macédoine, l'Albanie, la Serbie, la Bosnie, le Monténégro et la Grèce ; la civilisation Bouddhiste : rassemble le Tibet et la Mongolie ; et enfin la civilisation Nipponne : assimilée au Japon. La mondialisation serait selon lui l'élément déclencheur de ces « chocs », puisqu'elle ferait apparaître le plus clairement aux

---

<sup>3</sup> BOZEMAN Adda, « Politics and Culture in International History », in *Science and Society*, n°26 (1962), p.467-469.

<sup>4</sup> HUNTINGTON Samuel, *Le Choc des Civilisations*, 1996, page 41.

yeux des civilisations les différences qui les distinguent. Enfin, les différences de développement politique et économique s'expliquent pour Huntington par les différences culturelles.

Si cette première partie de l'étude s'attachait à présenter de manière très synthétique la théorie du choc des civilisations, son exposé reste en effet très humble et succinct.

Les premières décennies ayant suivi la publication de son ouvrage semblent avoir donné raison à la théorie de Huntington. Le 11 septembre 2001 notamment, a momentanément crédibilisé sa thèse et lui a donné l'allure d'une prophétie. Le fameux discours de Bush « This crusade, this war on terrorism is going to take a while »<sup>5</sup>, prononcé le 15 septembre 2001, quelques jours après les attentats, abonde dans ce sens. Les attentats du 11 septembre ont effectivement semblé donner crédit à Huntington puisque l'on y a vu une guerre déclarée par l'Islam à l'Occident.

Néanmoins, cette théorie popularisée par Huntington en 1996 peut être lue comme pourvoyeuse d'une peur et d'une crainte tellement enracinée dans les mentalités qu'elle se serait de ce fait auto-réalisée. L'ouvrage du philosophe Jean Baudrillard *Simulacres et Simulation*, publié en 1981 aux éditions Galilée permettrait d'éclairer ce phénomène et les raisons pouvant expliquer la popularité de cette théorie. Jean Baudrillard y présente un enjeu métaphysique et contemporain de la fin du XXe siècle, qu'il appelle « le crime de la réalité ». Il voit en effet dans le développement et la démocratisation des technologies, un médiateur entre l'Homme et la réalité, la rendant de ce fait de moins en moins tangible. Il écrit dans l'essai publié en 1995 sous le nom *Le Crime parfait* que « La réalité a été chassée de la réalité ». Nous aurions ainsi perdu contact avec le réel, remplacé de ce fait par le mythe et la croyance. Ainsi aurait-il été plus aisé pour Huntington de trouver un auditoire acquis ou pré-acquis à sa cause dans ce contexte de « meurtre de la réalité ». Se serait alors mise en place la simulation, brouillant ainsi la différence entre le vrai et le faux, le réel et l'imaginaire. La théorie du « Choc des civilisations » aurait ainsi tellement été prise pour vraie qu'elle se serait réalisée aux yeux des lecteurs convaincus par Huntington. Ils

---

<sup>5</sup> « Cette croisade, cette guerre contre le terrorisme prendra un moment ».

auraient créé la crainte en y croyant et en l'anticipant. Les Etats-Unis avaient alors produit leur propre ennemi.

Un autre élément qui pourrait expliquer la disposition à croire en la théorie du « choc des civilisations » serait ce que Guillaume Brie appelle la « mythologie du chiffre »<sup>6</sup> en reprenant la pensée de Roland Barthes décrite dans son fameux texte *Mythologies* en 1957. Huntington explique que si l'Orient représente un espace d'« instabilité », c'est parce que les pays musulmans seraient culturellement belliqueux. Pour appuyer son propos, il étudie les dépenses militaires au chapitre 8 de son ouvrage « L'Occident et le reste du monde : problèmes intercivilisationnels », dans la partie portant sur la prolifération des armements, il présente un tableau affichant les transferts d'armement chinois entre les années 1980 et 1991 vers l'Iran, le Pakistan et l'Irak. Ce flux d'informations et de chiffres sourcés rend son propos concret et séduisant. Le chiffre ici donne une forme au réel, face au rejet de la raison et la perte de vue du réel, on se rassure avec la raison du chiffre. Ces deux éléments, le « crime de réalité » et le « mythe du chiffre » permettent ainsi d'expliquer en partie le succès de cette théorie et la facilité avec laquelle il a été possible d'y croire.

Plusieurs limites qu'il serait possible d'apporter à cette théorie du « choc » convainquent davantage de sa portée mythique, fondée sur un abandon de la raison au profit de la croyance.

Il semblerait en effet qu'Huntington, en insistant sur les conflits interethniques, opposant ces neuf civilisations les unes aux autres pour cause de différences religieuses et culturelles, omette les conflits intra-civilisations, qui revêtent pourtant une ampleur majeure, à l'instar des conflits opposant sunnites et chiites. Bien qu'Huntington les inscrive au sein de la même civilisation, ces deux branches de l'Islam sont pourtant inscrites en filigranes des conflits orientaux. A titre d'exemple, la guerre au Yémen voit s'opposer les rebelles houthis, appartenant à la branche chiite de l'Islam et l'Arabie Saoudite, sunnite, essayant de les endiguer. L'Iran lui-même chiite soutient les rebelles aux dépens de l'Arabie Saoudite creusant ainsi les oppositions et renforçant le conflit. Ces conflits internes aux « civilisations » n'apparaissant pas dans la théorie

---

<sup>6</sup> BRIE Guillaume, « Le Chiffre et la pensée du risque, une mythologie au présent », in *Revista Criação & Crítica*, 2021, p.29-44.

d'Huntington, cet angle-mort entacherait sa crédibilité. Un autre exemple encore pour illustrer cette omission regrettable des conflits intraethniques serait le conflit actuel opposant la Russie et l'Ukraine depuis février 2022. Une lecture possible de l'invasion de l'Ukraine par la Russie sous le prisme de la religion et de la culture permet de comprendre le conflit, mais ne l'explique pas. Huntington place en effet l'Ukraine et la Russie au sein de la même civilisation orthodoxe et s'il serait possible de voir derrière le conflit une occidentalisation de la culture ukrainienne au détriment de la culture orthodoxe, l'argument demeure avant tout politique, une adhésion totale de l'Ukraine à la politique occidentale caractérisée par la démocratie affaiblirait le pouvoir d'un Vladimir Poutine.

D'autre part, la religion majoritairement représentée en Ukraine demeure l'orthodoxie, ce qui contredit encore une fois l'argument et la grille d'analyse et de classification des civilisations selon Huntington. La composition-même des civilisations constitue en effet un objet de controverse supplémentaire à la thèse d'Huntington. La Corée du Sud et Taïwan semblent en effet plus alignés avec les pays occidentaux qu'avec la Chine, de même la Grèce semblerait plus occidentale qu'orthodoxe. Ce sont autant d'exemples qui montrent un regard biaisé porté sur la religion comme déterminant d'une catégorie nommée « civilisation ».

Ainsi, si la théorie du « choc des civilisations » a pu convaincre par notamment un « crime de la réalité » et un « mythe du chiffre », une analyse raisonnée et logique fait-elle apparaître des limites évidentes à sa thèse. Cette démonstration fait alors apparaître le caractère mythique du « choc des civilisations », le faisant ainsi pratiquement apparaître comme une « légende » quelques années après sa démocratisation.

Enfin une analyse épistémologique de l'ouvrage d'Huntington permettrait d'abonder dans le sens d'une théorie-légende, conçue sur le principe de la croyance. En effet, Huntington ne semble pas fournir les moyens d'une réfutation potentielle de sa théorie, ce qui selon le philosophe Karl Popper s'impose comme une condition *sine qua non* de l'accession d'une théorie au rang de science. Il écrit en effet qu'« une théorie qui n'est réfutable par aucun événement qui se puisse concevoir est dépourvue de caractère scientifique »<sup>7</sup>, ainsi, une théorie n'est

---

<sup>7</sup> POPPER Karl, *Le réalisme et la science*, Paris, trad. Hermann, 1990.

scientifique que si elle est réfutable. Or, Samuel Huntington se munit contre les possibles réfutations de sa théorie au moyen de plusieurs procédés. Dans ses premières pages, Huntington sensibilise son lecteur à un relativisme scientifique puisque dans la partie « D'autres mondes ? » de son premier chapitre, Huntington cite Thomas Kuhne et sa *Structure des révolutions scientifiques* pour justifier les inexactitudes potentielles de sa théorie. Aussi rapporte-t-il la définition de paradigme du même auteur : « Pour être acceptée comme paradigme, une théorie doit sembler meilleure que ses concurrentes, mais il n'est pas nécessaire qu'elle explique tous les faits auxquels elle est confrontée et, de fait, elle n'y parvient jamais »<sup>8</sup>. Cette référence à la notion de paradigme lui permet ainsi d'expliquer le fait que sa théorie de « choc des civilisation » demeurera vraie, tant qu'elle n'aura pas été réfutée, et rejoint ici le principe de réfutabilité de Karl Popper.

Cependant, Huntington parvient à se prémunir contre les réfutations en les intégrant à son analyse, les rendant par le même fait « inattaquables » là où il identifie précisément des faiblesses. Par exemple dans le chapitre 7 « États phares, cercles concentriques et ordre des civilisations », il identifie pour chaque civilisation un « Etat phare », *id est* un pays auquel d'autres se raccrochent car ils s'identifient à une culture commune. Ces « Etats phares » sont capitaux dans sa théorie puisque ce sont les liants qui permettent une homogénéité et une cohérence au sein des civilisations. Seulement, ne parvenant pas à en identifier un pour la civilisation musulmane, celle-ci réfute précisément ce point, elle le contredit. Il l'explique par le fait que plusieurs centres existent traditionnellement dans cette civilisation, et que la loyauté soit fractionnée entre plusieurs centres, notamment la tribu et la religion, ne permettant pas l'émergence d'un Etat « leader ».

Ici, Huntington parvient à s'éviter d'affronter de front cet exemple qui contredit pourtant sa démonstration. Si sa théorie ne s'y applique pas, c'est précisément parce que la culture et la religion même de cette civilisation font qu'elle ne peut encore suivre la règle, mais s'y prépare. Ainsi, en échappant au principe de réfutabilité de Karl Popper, la théorie de Samuel Huntington semble réellement entrer dans le registre du mythe, puisque échouant à s'inscrire dans une démonstration logique et scientifique, elle laisse la place à la croyance et au mythe.

---

<sup>8</sup> HUNTINGTON Samuel, *Le Choc des Civilisations*, page 24.

De surcroît, Samuel Huntington à travers l'usage de cartes dans son premier chapitre, justifie le choix d'une simplification par le fait de servir une vision du monde et des relations internationales selon un point de vue situé. Il convoque ici John Lewis Gaddis pour justifier son usage des cartes comme permettant une vision plus claire et synthétique d'un problème, bien que simplificatrice :

« Plus une carte est détaillée, plus elle reflète la réalité. Une carte extrêmement détaillée, toutefois, ne sert pas à n'importe quelle fin. Si nous souhaitons aller d'une grande ville à une autre en suivant une autoroute importante, nous n'avons pas besoin d'une carte incluant beaucoup d'informations sans lien avec les transports routiers et sur laquelle les autoroutes sont perdues au milieu d'une masse de routes secondaires. À l'inverse, une carte qui comporte une seule route express élimine beaucoup d'aspects de la réalité et ne nous aide guère à découvrir un itinéraire de délestage si l'autoroute est bloquée par un accident. Bref, nous avons besoin d'une carte qui représente la réalité tout en la simplifiant pour servir au mieux nos intérêts. »<sup>9</sup>

De ce fait, sa démarche apparaît comme politique et non pas scientifique et en recherche d'une objectivité, aussi difficile soit-elle à atteindre. Son objectif ne semble dès lors pas fondé dans le but d'une recherche d'exactitude scientifique. C'est grâce aux références à des auteurs faisant autorité qu'il entend donner une impression de scientificité, là où sa démarche relève plutôt du subjectif et du politique.

Ces derniers arguments démontrent ainsi un abandon du raisonnement logique et méthodique de la démonstration scientifique et ce faisant, laissant la place au mythe, à la croyance candide et finalement à la légende.

En un mot, si des textes aussi fondateurs que le mythe de la tour de Babel ont donné des éléments d'explication à une mésentente intrinsèque aux hommes du fait de leur différence, Huntington, des millénaires plus tard, s'inscrit dans une forme de continuité avec une théorie en apparence convaincante et dont une première lecture pourrait nous séduire avec force figures d'autorité, aidées du « crime de réalité » et du « mythe des chiffres ». Pourtant une analyse de fond puis épistémologique font apparaître que le fondement logique et rationnel de la démonstration d'Huntington échoue dans sa scientificité. C'est précisément là où

---

<sup>9</sup> HUNTINGTON Samuel, *Le Choc des Civilisations*, page 25

s'invite la croyance mythologique, naïve, faisant passer cette théorie au rang de « légende ».

Amélie JOUIN

### Sources

BAUDRILLARD Jean, *Le Crime parfait*, Paris, Galilée, 1995.

BAUDRILLARD Jean, *Simulacres et Simulation*, Paris, Galilée, 1981.

BOST Hubert, « Babel, tout le monde descend ou la mondialisation de l'humanité », in *Autres Temps. Cahiers d'éthique sociale et politique*, n°52 (1996), p.38-45.

BOZEMAN Adda, « Politics and Culture in International History », in *Science and Society*, n°26 (1962), p.467-469.

BRIE Guillaume, « Le Chiffre et la pensée du risque, une mythologie au présent », in *Revista Criação & Crítica*, 2021, p.29-44.

DAUPHINÉ James, « Le Mythe de Babel », in *Babel. Littératures plurielles*, n°1 (1996), p.163- 173.

DEL VALLE-INCLÁN Ramón María, *Babel*, « Café con gotas », 1888.

GANGLOFF Sylvie, « Retour sur le choc des civilisations : entre discours, iconographie et constructions identitaires », in *CEMOTI, Cahiers d'Études sur la Méditerranée Orientale et le monde Turco-Iranien*, n°36 (2003), p. 265-277.

GIRAUD Gabriel, Mémoire de recherche de troisième année « Le scénario du Choc des Civilisations, analyse critique d'une histoire pseudo-scientifique », Institut d'Études Politiques de Grenoble, sous la direction de Clara Egger, soutenu le 3 juillet 2015, jury : Clara Egger, Richard Monvoisin.

HARRISON Lawrence, « Le Choc des Civilisations de Samuel Huntington. Vingt ans plus tard », in *Anatolie. De l'Adriatique à la Caspienne : territoires, politique, sociétés*, n°4 (2013), p. 25-35.

LEWIS Bernard, "The Roots of Muslim Rage", in *The Atlantic*, 1990, p.47-61.

MÉLANDRI Pierre « Le 11 septembre annonce-t-il un « choc des civilisations » ? », *Cités*, n°14 (2003), p.29-43.

POPPER Karl, *Le réalisme et la science*, Paris, trad. Hermann, 1990.

## **Le rôle de la mémoire :**

### **Milosević et la légende du Prince Lazar en Serbie, du martyr au nationaliste**

À l'heure où le nationalisme menace la jeunesse serbe et tente de l'éloigner de l'Union européenne, il est important de revenir dans le passé, afin de saisir l'importance de l'identité pour la nation serbe. Il s'agira de comprendre comme se définissent les Serbes mais aussi leur histoire et comment elle se traduit dans notre monde contemporain. Cette histoire, comme dans beaucoup de pays, se définit par un récit légendaire, un mythe, un culte. Ce mythe sert de guide, il a un aspect moral, et démontre la conduite à suivre. Il raconte une histoire, histoire qui peut être utilisée à des fins politiques, culturelles, ou religieuses. En Serbie, le récit national originel s'articule autour de la bataille de Kosovo Polje, et la mort du Prince Lazar Hrebeljanović en 1389. Ce récit est encore bien vivant dans l'imaginaire national serbe, renouvelé par le joug de Slobodan Milosević dans les années 1980-1990. Mais dans quelle mesure la mémoire belliqueuse de la légende du Prince Lazar a été employée et réutilisée à des fins politiques par le dictateur Milosević en Serbie à la fin du siècle dernier ? Dans un premier temps, il s'agira de retracer l'histoire du mythe et de son instrumentalisation à l'époque, puis de comprendre comment l'identité nationale peut se former autour de la mémoire grâce à différents types d'acteurs. Enfin, il s'agira de voir la manière dont Milosević s'est accaparé le mythe à son arrivée au pouvoir et en quoi les deux hommes peuvent observer des ressemblances.

### **La légende du Prince Lazar : la genèse du mythe, entre ambiguïtés et paradoxes**

*1389 : genèse du mythe et son plus large contexte*

L'Europe au XVIème siècle est profondément marquée par des sociétés féodales en pleines mutations en proie à des conflits religieux. L'expansion de l'Empire ottoman dans les Balkans menace l'ordre politique et religieux établi par le schisme de 1054. La séparation des Églises d'Orient et d'Occident la même année avait conduit à une redéfinition des religions en Europe, dont la ligne de

division entre le monde orthodoxe et catholique passait au travers de la région des Balkans. De plus, la pérennité de la dynastie serbe était déstabilisée par une crise politique provoquée par un manque de légitimité touchant directement le pouvoir central. Un homme apparaît dans la seconde partie du XIV<sup>ème</sup> siècle en Serbie comme l'artisan de la restauration de ce pouvoir central et de l'idéologie monarchique serbe<sup>1</sup>.

*Knez* (prince) Lazar Hrebeljanović, ou Prince Lazar (1329-1389), s'établit comme le successeur de la dynastie des Nemanjić, qui, après deux siècles à régner sur la Serbie, s'est éteinte en 1371 avec le roi Vukašin Mrnjavčević à la grande défaite serbe de la bataille de Marica<sup>2</sup>. Lazar était autrefois grand fonctionnaire de la cour de Serbie mais il était également un homme habile. En effet, grâce à des alliances stratégiques et à son mariage avec la princesse Milica Nemanja, descendante de la dynastie des Nemanjić, il parvient à se hisser au rang de souverain de Serbie<sup>3</sup>. En 1375, le Prince Lazar use de l'autorité ecclésiastique et réconcilie le patriarcat de Serbie avec l'Église de Constantinople en 1375, et offre une légitimation retrouvée à l'état serbe. Mais, soucieux du menaçant Empire Ottoman, il mena une résistance profonde contre les Turcs.

Le mythe s'inscrit donc dans un contexte de grande guerre territoriale, mais aussi de religion, du christianisme contre l'islam. C'est le 28 juin (selon le calendrier grégorien), ou le 15 juin (selon le calendrier julien) 1389 qu'a lieu la bataille du Kosovo Polje, ou Champ des Merles, situé dans le Kosovo actuel qui a vu s'affronter les armées de Murad I et du Prince Lazar. Le dessein de Murad I était de placer sous son égide la Serbie en tant qu'état vassal puis à terme, de l'inclure à l'Empire Ottoman<sup>4</sup>. Le jour de la bataille, se furent deux armées totalement multiethniques qui se firent face, du côté ottoman des Grecs, des Albanais et encore des Bulgares avaient pris part au conflit tandis que du côté serbe il y avait également des Albanais et des Bulgares entre autres. Néanmoins, les effectifs étaient très asymétriques puisqu'on estimait que Murad I commandait

---

<sup>1</sup> Bosko I. BOJOVIC, *L'Idéologie monarchique dans les hagio-bibliographies dynastiques du Moyen-âge serbe*, Rome, Pontificio Istituto Orientale, 1995, 727 p., p. 571-603.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 571-603.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 571-603.

<sup>4</sup> Sabrina P. RAMET, "Dead Kings and National Myths: Why Myths of Founding and Martyrdom Are Important", dans Ramet, Sabrina P. & Ola Listhaug (éd.), *Civic and Uncivic Values, Serbian the Post-Milosevic Era*, Budapest, Central European University Press, 2011, 468p., p.267-298.

une armée de 27 à 30 000 soldats face aux quelques 15 à 20 000 hommes de Lazar<sup>5</sup>. La bataille se termina par une défaite pour les deux adversaires et par la mort de leur chef. C'est l'issue de la bataille du Kosovo qui s'inscrit dans une tradition de légende et de mythe autour de la mort d'un héros national, le Prince Lazar. Selon les dires, la veille de la bataille, Lazar aurait reçu la visite d'un ange qui lui aurait offert deux choix : une victoire militaire lui procurant un royaume terrestre, ou bien la défaite, lui offrant la couronne de martyr et un royaume divin. Si l'on en croit l'interprétation populaire, Lazar aurait choisi la mort afin d'offrir à tous les serbes le statut de peuple céleste et un territoire saint<sup>6</sup>.

### *Les points de divergence sur la tradition du mythe*

Le mythe du Prince Lazar a été porté par une tradition orale et écrite de poètes, rapidement après la date fatidique du 28 juin 1389, laissant en tout une dizaine de textes faisant acte du récit de la bataille, mais offrant un panel d'interprétations que les historiens ont eu du mal à démêler. Ces dix documents à caractère hagiographique auraient été écrits entre 1389 et 1420, mais l'exactitude de ces récits est vivement critiquée par les historiens, néanmoins, c'est leur historicité qui elle, donne une valeur indéniable à ces écrits<sup>7</sup>.

En premier lieu, l'origine du mythe qui donne son caractère ésotérique à l'histoire ne se ne déroule pas le jour de la bataille mais bien la veille. L'ange qui rend visite à Lazar la veille serait l'ange Gabriel pour la plupart des récits mais pour certains il s'agirait en réalité du prophète Elijah<sup>8</sup>. On trouve dans *Le Dit sur le Prince Lazar*, écrit par le patriarche Danilo III contemporain de Lazar en 1419-1420, que la bataille se serait arrêtée à cause de l'épuisement des deux armées<sup>9</sup>. Concernant la façon dont Lazar serait mort, l'histoire et ses interprétations sont encore une fois multiples puisque selon certaines

---

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 267-298.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 267-298.

<sup>7</sup> Vladislav B. SOTIROVI (dir.), *Balkanica. Scientific articles in English*, Vilnius, Lithuanian University of Educational Sciences Press, 2013 (1ère édition), 228 p., p. 5-28.

<sup>8</sup> Sabrina P. RAMET, *op. cit.*, p. 267-298.

<sup>9</sup> Vladislav B. SOTIROVI, *op. cit.*, p. 5-26.

interprétations il aurait été décapité – cette mort métaphorique donne sens à la théorie de la résurrection selon laquelle la tête représenterait l'esprit de la nation et le corps la nation elle-même – tandis que pour d'autres, sa tête aurait flotté au-dessus du Champ des Merles et son corps serait resté au sol<sup>10</sup>. Dans certains récits, la défaite serbe aurait entraîné la conquête par l'Empire Ottoman et le statut d'état vassal pour la Serbie au crépuscule de la bataille. Néanmoins, bien que la Serbie devienne ottomane, il aura fallu 70 années supplémentaires aux Turcs pour conquérir la Serbie<sup>11</sup>. La littérature fait état de plusieurs contradictions quant aux raisons de la défaite de l'armée serbe : la défaite et à terme, la mort de Lazar, serait juste la quintessence de la division des seigneurs, elle serait également vue comme une punition divine envers la classe médiévale et ses vices, ou encore selon l'interprétation classique, la défaite aurait été le choix de Lazar lui-même<sup>12</sup>.

Malgré la multitude d'interprétations, ce qui donne au mythe du Prince Lazar un caractère céleste et immuable, c'est qu'il transcende les siècles et que ses différents récits construisent l'histoire de la légende et renforcent son caractère ésotérique profondément marqué dans la tradition serbe.

#### *Utilisation du mythe à des fins politiques et religieuses*

Le contexte politico-historique de la bataille du Kosovo est assez clair : il représente le combat acharné de Lazar et de l'Église orthodoxe serbe contre l'ennemi ottoman après que la Serbie ait retrouvé son caractère dynastique. Le rôle de l'Église était indéniable et a participé à la rédaction des différents récits menant à ces divergences. C'est pourquoi on retrouve un grand débat quant à la canonisation supposée de Lazar. Pour Sabrina P. Ramet (2011), la canonisation est un puissant outil qui permet de gratifier le peuple d'une région en honorant l'un des leurs, et qui apporte aussi légitimité et sainteté à la lignée de ce dernier<sup>13</sup>. Pour certains auteurs, Lazar n'a jamais été canonisé mais c'est par sa mort en martyr,

---

<sup>10</sup> Sabrina P. RAMET, *op. cit.*, p. 267-298.

<sup>11</sup> Marko ZIVKOVIC, *Serbian dreambook. National imaginary in the time of Milosevic*, Bloomington, Indiana University Press, 2011, 318 p., p. 168-197.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 168-197.

<sup>13</sup> Sabrina P. RAMET, *op. cit.*, p. 267-298.

comme sacrifice pour son peuple, qu'il est devenu un saint. Pour d'autres, la canonisation aurait eu lieu pendant la translation de ses reliques de Prishtina à Ravanica, monastère de Lazar, et Danilo III aurait été présent et aurait conduit la translation<sup>14</sup>. Cependant d'autres historiens de la période pensent que la translation et la canonisation se seraient en réalité produites une ou deux années après la bataille de Kosovo Pojle, en 1390-1391<sup>15</sup>. Quel que soit l'ordre dans lequel les événements aient eu lieu ou qu'ils aient même eu lieu, les auteurs s'accordent à dire que l'instauration du culte du Prince Lazar a été conjointement menée par l'État et l'Église serbe. En effet, une partie des textes relatant le récit a été rédigée par le fils du défunt, le despote Lazar Stefan, et la mention « saint » précède le nom de Lazar n'apparaît que sur des documents officiels<sup>16</sup>.

Le mythe s'inscrit dans une longue tradition politico-religieuse et s'articule autour de Lazar car il représente parfaitement la figure du roi saint. Cependant, selon les historiens, trois autres éminentes figures auraient pu être au cœur de la mythologie nationale serbe, néanmoins elles n'incarnerent pas complètement l'idéologie nationale de l'époque<sup>17</sup>. Stefan Nemanja (1109-1199) qui a unifié l'État serbe et dirigé la Serbie vers la chrétienté de l'Est ; Saint Sava (1175-1235) a rétabli l'Église Orthodoxe serbe mais n'était pas un homme politique ; et enfin, Stefan Uros IV Dusan (1308-1355), considéré comme le plus grand dirigeant serbe de tous les temps, mais ayant tenté d'abandonner l'Église<sup>18</sup>. Aucun de ces hommes ne représente l'essence même de ce que ressentent les Serbes vis-à-vis de Lazar, un homme mystérieux qui n'était pas issu des Nemanjic mais qui, au péril de sa vie, s'est battu pour eux<sup>19</sup>.

Dans la littérature, on retrouve aussi l'idée que ce mythe avait un caractère « nécessaire » pour les Serbes, afin de lutter pour l'indépendance et de garder le sentiment national serbe vivant et présent dans les esprits<sup>20</sup>. Ce serait le peuple

---

<sup>14</sup> Vladislav B. SOTIROVI, *op. cit.*, p. 5-26.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 5-26.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 5-26.

<sup>17</sup> Sabrina P. RAMET, *op. cit.*, p. 267-298.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 267-298.

<sup>19</sup> Robert D. KAPLAN, *Balkan Ghosts: A Journey Through History* (New Edition), New York, Picador, 2014, 368p., p. 35-44.

<sup>20</sup> Zidas daskalovski

serbe lui-même qui, spontanément, aurait le plus contribué à la formation du mythe et à sa diffusion.

### **L'importance de la mémoire dans la création de l'imaginaire national serbe**

#### *La mémoire belliqueuse dans la formation d'une identité nationale*

La mémoire belliqueuse façonne l'histoire des nations, et l'identité nationale des individus. La bataille du Champ des Merles peut être considérée comme le mythe définitionnel de la Serbie, la communauté serbe a choisi son mythe et il représente l'histoire de la communauté. Néanmoins, la mémoire humaine est un objet subjectif et en proie aux interprétations, elle n'est pas qu'une trace du passé<sup>21</sup>. En effet, le passé fermé et déterminé peut être réinterprété à l'infini afin de laisser place à un futur ouvert et indéterminé<sup>22</sup>. La mémoire du passé est influencée par les différentes perceptions et le récit que les entrepreneurs mémoriels (intelligentsias, élites politiques...) souhaitent produire et raconter. Si les quelques documents rédigés après la mort de Lazar sont si différents c'est que chacun avait une histoire propre à transmettre avec des intérêts sous-jacents, ceux de l'Église orthodoxe serbe par exemple.

Maurice Halbwachs nous l'explique dans *La mémoire collective* (1950) qu'une guerre est un événement caractérisé par son unicité qui transcende et modifie l'existence du groupe<sup>23</sup>. L'image de la guerre traverse les consciences individuelles mais ce n'est que lorsqu'on la place du point de vue du groupe, l'individu « aura pénétré le cercle des préoccupations, des intérêts et des passions nationaux. »<sup>24</sup>. Les individus n'ont pas une connaissance de ce qui s'est passé, mais seulement de ce dont ils se souviennent. Et ces enjeux de mémoires vont se traduire à travers des discours, l'apprentissage à l'école de l'histoire ou par l'édification de monuments. En effet, ici, personne ne sait réellement ce qu'il s'est passé, les discours sont multiples, les interprétations le sont aussi, mais ce qui

---

<sup>21</sup> Valérie ROSOUX, « Pièges et ressources de la mémoire dans les relations internationales », *Revue Internationale et stratégique*, 2002, vol. 2, n°46, p. 43-50.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 43-50.

<sup>23</sup> Maurice HALBWACHS, *La mémoire collective*, Paris, Albin Michel, 1997 (1<sup>ère</sup> édition 1950), 304 p., p. 106.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 106.

transcende le groupe, c'est la puissance du sacrifice de Lazar. En Serbie, le monastère de Ravanica devient le lieu central de diffusion du culte où les reliques ont été conservées pendant près de trois siècles jusqu'en 1690, date de leur translation au monastère de Vrdnik qui sert de second lieu de diffusion dans la monarchie des Habsbourg<sup>25</sup>.

### *Le rôle des Serbes dans la diffusion du culte*

Comme nous l'avons vu un peu plus tôt, le culte du Prince Lazar s'est répandu assez rapidement et avec un caractère spontané. Mais cette diffusion est, pour certains auteurs, due à un caractère de « victimisation » du peuple serbe lui-même. Ce serait même un trait de caractère qui fait un Serbe un Serbe<sup>26</sup>. La psychologie de la souffrance serait un instrument visant à renforcer le culte et par extension, le nationalisme<sup>27</sup>. L'histoire du culte de Lazar produit un antihéros, les Ottomans, un héros, Lazar, et une victime, le peuple serbe, ce qui permet de construire un sentiment d'appartenance et à terme, l'identité nationale serbe<sup>28</sup>.

Robert D. Kaplan revient sur la notion de *crowd symbol* théorisée par Elias Canetti<sup>29</sup> dans *Balkan Ghosts : A Journey Through History*. Le *national crowd symbol* est un concept, un objet, par lequel une communauté se définit, se représente, s'imagine. Kaplan nous montre par l'exemple de la France et des révolutions, que le symbole serbe, c'est la bataille de Kosovo Polje<sup>30</sup>. On retrouve ici également l'idée selon laquelle le peuple serbe s'est construit autour de ce récit et qu'il se définit comme nation en partie grâce au mythe : « Le Kosovo est notre mémoire, notre foyer, la flamme de notre être. Si l'on retire sa mémoire à un

---

<sup>25</sup> Vladislav B. SOTIROVI, *op. cit.*, p. 5-26.

<sup>26</sup> Peter B. LUGAR, *The History and Effects of the Kosovo Polje Mythology* (mémoire de Master), Fort Leavenworth, U.S. Army Command and General Staff College, 2005, 100p., p.26.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 25.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 25.

<sup>29</sup> Elias Canetti est un écrivain d'origine allemande qui développe le concept de *crowd symbol* dans son ouvrage *Masse et Puissance* paru en 1960. Il reçoit le Prix Nobel de littérature en 1981.

<sup>30</sup> Robert D. KAPLAN, *opt. cit.*, p. 35-44.

peuple, on le tue et on l’anéantit spirituellement » dénonçait l’Église orthodoxe serbe en 1982<sup>31</sup>.

### *Le rôle des intelligentsias*

La diffusion de la mémoire et, à terme, la construction du nationalisme et de la nation est un chantier où le rôle des élites intellectuelles est crucial. Benedict Anderson le théorise dans *L’Imaginaire national* (1996), les intelligentsias ont la capacité de répandre la « communauté imaginée » tant bien aux lettrés qu’aux illettrés<sup>32</sup>. On peut voir ici une sorte de paradoxe car malgré leur effectif restreint, leur rôle est prépondérant dans la diffusion du nationalisme. Ici, la communauté imaginée des Serbes s’articule autour d’un sentiment de victimisation commune et d’appartenance à une histoire qui leur a infligé souffrance et domination.

Les écrits sur la mort du Prince Lazar ont foisonné dans les années suivant sa mort. En tout, une dizaine d’ouvrages historiques produits par différents acteurs content le récit du martyr, du héros, et du symbole national. Cependant, il y a eu plusieurs vagues de production littéraire, dont un genre en particulier qui s’est approprié la narration du culte : la poésie épique. Au XIX<sup>e</sup> siècle, les tendances nationalistes émergent en Europe, c’est ainsi qu’on observe un regain d’intérêt pour la poésie épique dans la tradition orale littéraire en Serbie<sup>33</sup>. Une collection de poésie épique importante à cette période et écrite par Vuk Karadzic dont le texte *The Downfall of the Serbs* raconte l’histoire de la bataille du Kosovo transmise par un père à son fils<sup>34</sup>. Cet exemple permet de montrer la double transmission du culte, à la fois par les Serbes eux-mêmes de façon traditionnelle et

---

<sup>31</sup> Citation issue de *l’Appel pour la défense du peuple serbe et de ses sanctuaires au Kosovo et Metohije* signé par 21 moines et prêtres en 1982. Voir Nicolas MILETITCH, « L’Église orthodoxe serbe », *Politique étrangère*, 1996, n°1, p. 191-203., p. 191-192.

<sup>32</sup> Benedict ANDERSON, *L’Imaginaire national. Réflexions et origines sur l’essor du nationalisme*. Paris, Éditions La Découverte, 1996, 214 p., traduction de *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Londres, Verso Books, 1991, 240 p.

<sup>33</sup> Christina M. MORUS, *Hailing the Serbian “people”: A critical analysis of the central role of the Kosovo myth in the constitution of Serbian ethno-national identity and the normalization of violence in the former Yugoslavia* (thèse), Athens, Université de Géorgie, 2004, 199p., p. 53.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 53.

héréditaire, mais aussi par la littérature et les intelligentsias, ce qui renforce son caractère définitionnel de l'identité serbe.

### **L'instrumentalisation du mythe de Kosovo Polje par Slobodan Milosević dans les années 1980-1990**

*Slobodan Milosević: de communiste à nationaliste*

La constitution de 1974 redistribue les cartes en Yougoslavie. En effet, les deux provinces de la république de Serbie, Kosovo et Vojvodina, se voient dotées d'éléments qui leur procurent le statut d'État sans avoir le droit de se déclarer indépendantes car le droit de cession ne fut octroyé qu'aux six républiques<sup>35</sup>. Tito meurt en 1980 et en 1981, les Albanais du Kosovo manifestent pour obtenir leur propre république, au détriment des minorités serbes et monténégrines dont le mauvais traitement par les Albanais commence à se faire savoir par le public serbe<sup>36</sup>. On observe au même moment une percée de l'Église orthodoxe serbe avec *l'Appel pour la défense du peuple serbe et de ses sanctuaires au Kosovo et Metohije* signé par 21 moines et prêtres en 1982. Slobodan Milosević, alors membre du Parti Communiste serbe, est missionné en avril 1987 par son parti pour tenter de recueillir les griefs des minorités serbes du Kosovo. Dans son discours du 24-25 avril 1987, il déclare aux Serbes du Kosovo qu'ils doivent rester sur ces terres pour honorer la mémoire de leurs pères et de leurs aïeux : *"This is your land. Your homes are here, your memories"*<sup>37</sup>. C'est également lors de cette visite qu'il prononcera sa fameuse phrase « Personne ne devrait oser te frapper » face à la répression des Serbes par la police locale<sup>38</sup>. C'est au même moment que Milosević embrase les foules et devient un fervent acteur du nationalisme serbe, jusqu'à lors réprimé par le communisme de Tito, architecte de la fédération de Yougoslavie. Le nationalisme se répand alors comme une trainée de poudre dans les républiques yougoslaves.

---

<sup>35</sup> Marko ZIVKOVIC, *opt. cit.*, p. 168-197.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 168-197.

<sup>37</sup> Discours prononcé par Slobodan Milosević le 24-25 avril 1987 à Kosovo Polje. (20/01/24) [<http://www.slobodan-milosevic.org/news/milosevic-1987-3-eng.htm>]

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 168-197.

Le rôle des intelligentsias ici aussi a été crucial. En effet, ce n'est pas Milosević qui a sollicité leur travail mais plutôt elles qui ont produit des textes à caractère nationaliste en parallèle de la politique de Milosević. Par exemple, l'Académie serbe des Arts et de la Science publie un mémorandum contre Tito et la manière dont il a soumis les Serbes économiquement et culturellement, mais aussi sur l'instauration d'une Grande Serbie face aux Albanais du Kosovo qui planifierait un génocide contre la minorité serbe<sup>39</sup>. Pour certains auteurs, Milosević n'a fait que prendre le train en marche qu'avaient démarré les élites intellectuelles en s'appropriant, s'accaparant, voire même en « colonisant », les récits nationaux<sup>40</sup>.

### *Milosević, un Lazar du XXème siècle ?*

À bien des égards, il est possible de retrouver des ressemblances entre les deux hommes, parfois fortuites, et d'autres fois intentionnelles. Tout d'abord, il est possible de faire un parallèle entre la proximité des idées de l'Église orthodoxe serbe avec les idées du gouvernement de Milosević<sup>41</sup>, comme Lazar qui autrefois avait réussi à réconcilier religion et politique. Pour Paul Garde (2001), le retour des identités nationales et la reconquête de la mémoire en Europe post-communiste sont accompagnés d'un retour du religieux<sup>42</sup>. Le 28 juin 1989, soit le jour de l'anniversaire des 600 ans de la mort du Prince Lazar à Kosovo Polje, près de 2 millions de personnes acclament Milosević alors qu'il descend du ciel en hélicoptère<sup>43</sup>. Cette image est très forte de sens puisqu'elle tente de représenter de façon biblique la descente Lazar sur terre, qui aurait alors quitté son royaume céleste pour rejoindre son peuple, réincarné en la personne de Milosević.

Cependant, le démantèlement de la Yougoslavie mis en marche par Milosević entraîne un conflit d'une violence inouïe qui balaye la région. Portés

---

<sup>39</sup> Christina M. MORUS, *opt. cit.*, p. 18.

<sup>40</sup> Marko ZIVKOVIC, *opt. cit.*, p. 168-197.

<sup>41</sup> Paul GARDE, « Ex-Yougoslavie : une fausse guerre de religion », dans P. Garde (dir.), *Fin de Siècle dans les Balkans*, Paris, Odile Jacob, 2001, 272 p., p. 19-39.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 19-39.

<sup>43</sup> Louise BRANSON & Dusko DODER, *Milosevic. Portrait of a Tyrant*, New York, New York Free Press, 1999, 320 p.

par l'idée d'une Grande Serbie comme développée plus haut, la volonté serbe est de retracer les frontières annexant notamment une partie de la Bosnie. Alors, en 1999, lorsque l'américain Richard Holbrooke envoyé à Belgrade pour tenter de négocier avec Milosević, entièrement conscient du terrible sort que les Américains réservaient à la Yougoslavie, il décide de rester sur ses positions et, le 24 mars de la même année, les premières bombes pleuvent sur la région<sup>44</sup>. Il serait possible d'y voir une allégorie du martyr, qui, pour ses terres, pour son peuple, décide de se battre quoi qu'il en coûte. Néanmoins, l'issue de cet évènement n'aura pas eu le même coût fatal pour Milosević. Cette personnalité intransigeante et froide sera critiquée de façon virulente par les leaders européens<sup>45</sup>.

### *Instrumentalisation du mythe*

Milosević est un entrepreneur mémoriel qui a réutilisé le mythe du Prince Lazar et le culte que lui voue le peuple serbe à des fins nationalistes. Valérie Rosoux traite du sujet de mémoire dans les relations internationales et plus particulièrement dans la politique étrangère. Pour la chercheuse, « La mémoire officielle repose tout entière sur ce mécanisme d'ajustement du passé au présent. Inspirée par un intérêt actuel, elle tend à une fin actuelle. »<sup>46</sup>. Comme nous l'avons démontré précédemment et comme il est ici assez clair, la mémoire est un instrument des relations internationales qui permet la justification d'un type de discours, d'une prise de position ou d'un conflit. Rosoux ajoute même que la politique étrangère ne serait pas la même selon par qui elle est menée, elle porte les couleurs et les souvenirs de celui qui en a la charge<sup>47</sup>.

Robert Jervis (1976) lui, soutient la thèse selon laquelle les acteurs sont influencés par leur perception du passé.<sup>48</sup> Néanmoins, les leçons du passé ne sont parfois pas apprises et seulement des analogies sont retenues et utilisées pour

---

<sup>44</sup> Louise BRANSON & Dusko DODER, *opt. cit.*

<sup>45</sup> *Ibid.*

<sup>46</sup> Valérie ROSOUX, *opt. cit.*, p. 44.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 43-50.

<sup>48</sup> Robert JERVIS, *Perception and Misperception in International Politics*, Princeton, Princeton University Press, 1976, 445 p., p. 217.

nourrir les croyances déjà existantes et les préférences<sup>49</sup>. La force du mythe du Prince Lazar est qu'il pouvait être vengé, et c'est cet aspect dont s'est servi Milosević afin de mener sa politique. Rosoux nous dit,

« Les conflits qui viennent d'embraser les Balkans illustrent le premier processus. L'une des justifications données par certains responsables serbes à leur agression contre les autres peuples de l'ex-Yougoslavie provient en effet de l'histoire : les souffrances qu'ils infligent aujourd'hui ne sont qu'une revanche sur celles qu'ils ont subies dans le passé. »

Le mythe du Prince Lazar a fait couler beaucoup d'encre au travers des siècles. Il aura servi de récit national au peuple serbe, mais aussi de justification à la guerre. Il semble d'autant plus intéressant que ce n'est pas seulement l'Église orthodoxe serbe ou l'État qui aient été les seuls à participer à la diffusion du culte : le peuple serbe s'est épris de la légende assez spontanément et a développé un fort sentiment d'appartenance à ce récit dont ils sont les premières victimes. C'est sur ce dernier point que le dictateur Milosević, arrivé au pouvoir à la fin du XXème siècle, a joué afin de mener une politique étrangère interprétée selon sa propre perception de l'histoire serbe.

Émilie CHARLES

### Sources

BOJOVIC Bosko I., *L'Idéologie monarchique dans les hagio-bibliographies dynastiques du Moyen-âge serbe*, Rome, Pontificio Istituto Orientale, 1995, 727 p., p. 571-603.

RAMET Sabrina P., "Dead Kings and National Myths: Why Myths of Founding and Martyrdom Are Important", dans Ramet, Sabrina P. & Ola Listhaug (éd.), *Civic and Uncivic Values, Serbian the Post-Milosevic Era*, Budapest, Central European University Press, 2011, 468p., p.267-298.

---

<sup>49</sup> *Ibid*, p. 217.

SOTIROVI Vladislav B. (dir.), *Balcania. Scientific articles in English*, Vilnius, Lithuanian University of Educational Sciences Press, 2013 (1ère édition), 228 p., p. 5-28.

ZIVKOVIC Marko, *Serbian dreambook. National imaginary in the time of Milosevic*, Bloomington, Indiana University Press, 2011, 318 p., p. 168-197.

KAPLAN Robert D., *Balkan Ghosts: A Journey Through History* (New Edition), New York, Picador, 2014, 368p., p. 35-44.

ROSOUX Valérie, « Pièges et ressources de la mémoire dans les relations internationales », *Revue Internationale et stratégique*, 2002, vol. 2, n°46, p. 43-50.

HALBWACHS Maurice, *La mémoire collective*, Paris, Albin Michel, 1997 (1ère édition 1950), 304 p., p. 106.

LUGAR Peter B., *The History and Effects of the Kosovo Polje Mythology* (mémoire de Master), Fort Leavenworth, U.S. Army Command and General Staff College, 2005, 100p., p.26.

MILETITCH Nicolas, « L'Église orthodoxe serbe », *Politique étrangère*, 1996, n°1, p. 191-203., p. 191-192.

ANDERSON Benedict, *L'Imaginaire national. Réflexions et origines sur l'essor du nationalisme*. Paris, Éditions La Découverte, 1996, 214 p., traduction de *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Londres, Verso Books, 1991, 240 p.

MORUS Christina M., *Hailing the Serbian "people": A critical analysis of the central role of the Kosovo myth in the constitution of Serbian ethno-national identity and the normalization of violence in the former Yugoslavia* (thèse), Athens, Université de Géorgie, 2004, 199p., p. 53.

GARDE Paul, « Ex-Yougoslavie : une fausse guerre de religion », dans P. Garde (dir.), *Fin de Siècle dans les Balkans*, Paris, Odile Jacob, 2001, 272 p., p. 19-39.

JERVIS Robert, *Perception and Misperception in International Politics*, Princeton, Princeton University Press, 1976, 445 p., p. 217.

## Controverses autour de la célébration d'Halloween

La fête d'halloween est une fête populaire qui suscite un engouement dans le monde. Il suffit de voir le nombre de film sur cette fête pour en prendre toute la mesure. Elle fait aussi face à de nombreuses oppositions et ce pour des raisons multiples. Les origines de cette fête restent très discutées. En effet, beaucoup pensent que cette fête est issue d'une ancienne fête celtique, celle de Samhain, qui marque le début de l'hiver et dont les origines remonteraient bien avant l'arrivée des premiers chrétiens en Angleterre et en Irlande<sup>1</sup>. Quoi qu'il en soit, et bien qu'elle soit issue des pays nordiques, en particulier l'Irlande, cette fête a été importée aux Etats-Unis par l'immigration du XIXe siècle<sup>2</sup>. C'est ainsi que la fête d'Halloween reste imprégnée du « paysage festif américain ».

La première source de contestation, ou du moins la plus explicite avant les religions, est à rechercher dans l'antiaméricanisme. En effet, plusieurs pays, notamment d'Amérique du Sud, souvent socialistes, s'oppose à cette fête de façon à lutter contre l'importation d'une fête jugée étrangère, en l'occurrence américaine. C'est ainsi, que l'ancien président de l'Équateur, Rafael Correa, affirme vouloir préférer l'observance des fêtes nationales et interdit aux fonctionnaires de fêter halloween en affirmant : « Nous sommes un gouvernement nationaliste »<sup>3</sup>. Toujours en Amérique Latine, l'ancien président Vénézuélien, Hugo Chavez, connu pour son opposition à « l'impérialisme américain », demandait aux enfants du pays d'oublier Halloween qui, selon lui, répand la terreur<sup>4</sup>. On retrouve également cette tendance, dans des pays où l'État et la religion s'entremêlent. C'est ainsi que, dans les années 2000 le Kremlin et l'église orthodoxe russe essayent de mettre un frein à la popularité d'Halloween comme nous l'apprend Radio Canada<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> Jacqueline Lalouette, « Les fêtes chrétiennes » In *Jour de fête*, Tallandier, 2010, 392p., pp. 75-124.

<sup>2</sup> Adrien Lherm, « Les enjeux du rite : l'exemple d'Halloween », *Hypothèses*, 1998, pp. 23-30.

<sup>3</sup> « Ces célébrations ne font pas l'unanimité », Radio-Canada, 31/10/2007.

<sup>4</sup> « Ces célébrations ne font pas l'unanimité », Radio-Canada, 31/10/2007.

<sup>5</sup> « Ces célébrations ne font pas l'unanimité », Radio-Canada, 31/10/2007.

Cependant c'est au sein des différentes Églises, en particulier protestante et catholique, que se font entendre les critiques les plus virulentes contre Halloween. Critiques dues notamment au caractère jugé mortifère de cette fête. Caractère mortifère qui pour beaucoup irait à l'encontre des principes de la religion chrétienne. Ainsi, en Allemagne, au début des années 2000, l'église évangélique luthérienne décide de distribuer neuf-cent mille bonbons à l'effigie de Martin Luther. En effet c'est à la même date que celle de la célébration d'Halloween, le 31 octobre 1517, que la réforme voit le jour. L'évêque de Hanovre avait d'ailleurs déclaré : « Il est absurde de célébrer Halloween, parce que Martin Luther a libéré les protestants de la peur des sorcières et des démons »<sup>6</sup>. Cependant, c'est en France que nous trouvons l'une des principales contestations religieuses à travers le parallèle entre la fête d'Halloween et celle de la Toussaint. En effet, la fête de la Toussaint est souvent associée à celle de la commémoration des défunts. Fête qui a lieu le lendemain de la Toussaint. Le lien entre les deux fêtes est établi étant donné que toutes deux se rapportent à la mort. Dans les années 1990, la fête d'Halloween est en plein essor dans l'hexagone, grâce notamment à France Telecom, qui en 1997, « enrichit sa série de portable « ola », d'un nouveau modèle, de couleur orange nommé Olaween »<sup>7</sup>. De plus, la même année, pour une campagne publicitaire, la firme décide de placer dans les jardins du Trocadéro neuf milles citrouilles<sup>8</sup>. Rapidement, Halloween devient une fête populaire. Par exemple, plusieurs bars décident d'organiser des soirées thématiques<sup>9</sup>. Certaines critiques surgissent alors dans les milieux catholiques en France. En 2000, Mgr Hippolyte Simon estime que « le succès d'Halloween allait se confirmer dans les années à venir ». Ce dernier parle même « de raz-de-marée ». Il pense alors nécessaire d'expliquer la différence entre la fête d'Halloween et celle de la Toussaint<sup>10</sup>. En effet, la fête de la Toussaint est, pour les apologistes du catholicisme, celle qui va à l'encontre de la fête d'Halloween car elle aurait été établie de façon à s'opposer aux fêtes païennes dans les pays Nordiques<sup>11</sup>, fêtes

---

<sup>6</sup> « Ces célébrations ne font pas l'unanimité », Radio-Canada, 31/10/2007.

<sup>7</sup> Jacqueline Lalouette, *op cit.*, p. 49

<sup>8</sup> Jacqueline Lalouette, *op cit.*, p.47.

<sup>9</sup> Jacqueline Lalouette, *op cit.*, p.47.

<sup>10</sup> Jacqueline Lalouette, *op cit.*, p. 53.

<sup>11</sup> Jacqueline Lalouette, *op cit.*, p. 49.

considérées comme l'origine de la fête d'Halloween comme expliqué précédemment. Bien que cette origine fasse l'objet de grands débats parmi les historiens, il n'en demeure pas moins que la Toussaint est perçue, par les différents milieux catholiques, comme une réponse à la fête d'Halloween. C'est ainsi, avec l'aval du diocèse de Paris, que des jeunes catholiques, le 31 octobre 2002, conçurent une « opération baptisée Holywin »<sup>12</sup>. Cette dernière vise à rendre à la Toussaint son caractère joyeux et « porteur d'espérance » contre la fête d'Halloween<sup>13</sup>. L'année suivante des centaines de jeunes distribuèrent gratuitement un journal Holywin dans les rues et près des cimetières. Le journal fut édité à hauteur de deux mille exemplaires<sup>14</sup>. En 2006, les jeunes d'Hoywin décidèrent d'organiser des concerts de reggae et de rock catholique au sein de la l'église Saint-Sulpice à Paris, toujours comme une façon de lutter contre la fête d'Halloween en valorisant la fête de la Toussaint<sup>15</sup>. Rapidement, Holywin dépasse les frontières confessionnelles et en 2009, cette fois-ci dans une église évangélique de Champigny-sur-Marne, une soirée Holywin est célébrée<sup>16</sup>. Holywin dépasse également les frontières nationales. Ainsi, Holywin existe en Belgique dès 2008<sup>17</sup>. L'édition 2021 a d'ailleurs eu lieu au sanctuaire de Sainte Julienne de Cornillon à Liège en lien avec la communauté de L'Emmanuel. La communauté de L'Emmanuel fait partie intégrante du renouveau charismatique au sein de l'Église catholique. Ce renouveau charismatique tente de faire vivre la foi catholique par des moyens populaires tels que des concerts. Holywin est aujourd'hui connue dans le monde entier. Il est assez simple de trouver, notamment sur des sites d'agences américaines, des façons de célébrer Holywin à la place d'Halloween<sup>18</sup>. En revanche, alors que Holywin naquit en France il ne semble plus y avoir de célébration de cette contre-fête dans l'hexagone<sup>19</sup>. Quant à la Belgique où Holywin existe depuis 2008, elle y est toujours célébrée. C'est

---

<sup>12</sup> Jacqueline Lalouette, *op cit.*, p. 54.

<sup>13</sup> Jacqueline Lalouette, *op cit.*, p. 54.

<sup>14</sup> [La fête de la Toussaint - Holywins - Cybercure \(cybercure.fr\)](http://cybercure.fr)

<sup>15</sup> Jacqueline Lalouette, *Les fêtes chrétiennes*, 54p. Jour de fête 2010

<sup>16</sup> Jacqueline Lalouette, *Les fêtes chrétiennes*, 54p. Jour de fête 2010

<sup>17</sup> [HolyWins, fête familiale autour de tous les saints - Le Salon Beige](http://le-salon-beige.com)

<sup>18</sup> [Four ways to celebrate 'Holywins' with your family on the eve of All Saints | Catholic News Agency](http://catholicnewsagency.com)

<sup>19</sup> [Communiqué – Holywins 2008 - Diocèse de Paris \(dioceseparis.fr\)](http://dioceseparis.fr)

d'ailleurs à Liège qu'a eu lieu la dernière édition en date d'Holywin<sup>20</sup>. Il est aussi à noter que nous retrouvons la mention d'Holywin sur un blog catholique brésilien<sup>21</sup>. Cela met en lumière le caractère mondial de l'opposition à la fête d'Halloween au sein de l'église catholique.

Par conséquent, l'émergence de la fête d'Halloween dans le monde suscite de nombreuses oppositions pour deux raisons principales. L'une d'elles tient aux religions chrétiennes, en l'occurrence protestante et catholique. Ces dernières récupèrent alors des fêtes de leur calendrier propre, la naissance de la réforme pour les Protestants allemands et la Toussaint pour les catholiques, de façon à contrer la popularité de la fête d'Halloween. Dans les pays où la religion est mêlée à l'État, comme c'est le cas de la Russie, ou encore dans les pays où les Etats-Unis sont mal perçus, en Amérique latine notamment, c'est bien l'antiaméricanisme qui est la source de cette contestation.

Yassine BAGHDADI

### Sources

LALOUETTE Jacqueline, « Les fêtes chrétiennes » In *Jour de fête*, Tallandier, 2010, 392p., pp. 75-124.

LHERM Adrien, « Les enjeux du rite : l'exemple d'Halloween », *Hypothèses*, 1998, pp. 23-30.

---

<sup>20</sup> [Encore mieux qu'Halloween, la 'Holywins' embarque toute la famille à la rencontre des saint·e·s - CathoBel](#)

<sup>21</sup> [Holywins ou Halloween? » Padre Alexandre Fernandes](#)

## **Manas, héros national au Kirghizistan**

### **Quand l'épopée des steppes devient un enjeu politique**

En 2020, le conteur kirghize Doolot Sydykov bat un record mondial : il vient de réciter pendant plus de 14 heures l'épopée de Manas, la légende nationale du Kirghizistan sur la place Ala Too à Bichkek, la capitale du pays. En temps de troubles politiques, Sydykov a voulu appeler au calme et à la paix au travers de ce récit unificateur. Le président Japarov, dont le pouvoir est contesté, vient le féliciter pour son action. Pourtant, un an et demi plus tard, un conflit éclate entre les deux hommes. Japarov souhaite construire un nouveau bâtiment présidentiel à proximité du complexe culturel de Manas, ce à quoi le conteur s'oppose. Les tensions sont telles que Sydykov est contraint de quitter le pays sous la pression gouvernementale. En quoi le conteur semble constituer un contre-pouvoir jugé dangereux par le régime ? Quelle influence a l'épopée de Manas sur la société kirghize ? Comment une tradition culturelle collective s'est-elle progressivement inscrite dans le champ politique du pays ?

Le Kirghizistan est un petit pays d'Asie centrale issu du monde turcophone musulman, situé entre le Kazakhstan et la Chine, ancien membre de l'Union soviétique. L'histoire de ce pays est méconnue du public occidental. Du fait de sa position géographique, le peuple kirghize s'est retrouvé constamment partagé entre les influences russes et chinoises. Ainsi, pour se définir individuellement, celui-ci a dû établir un équilibre entre les ambitions des puissances voisines, en adoptant une politique « multivectorielle »<sup>1</sup>. Cette attitude ambivalente est devenue une tradition politique au Kirghizistan. La population du pays est multiethnique, avec une majorité de Kirghizes (73 %), mais aussi 15 % d'Ouzbeks, 6,5 % de Russes et 5,5 % d'autres minorités kazakhe, chinoise, ouïghoure, tadjike, ukrainienne et coréenne<sup>2</sup>. Cette diversité se retrouve aussi au niveau territorial. Les Ouzbeks vivent principalement dans le sud tandis que les

---

<sup>1</sup> Ekaterina KASYMOVA, « Voisins en Asie centrale : des petits entre des grands », *Matériaux pour l'histoire de notre temps*, La Contemporaine, n°97-98, 2010, p. 67-71.

<sup>2</sup> France Diplomatie, « Présentation du Kirghizistan » [mis en ligne le 16/01/24] (27/01/24) [<https://www.diplomatie.gouv.fr/fr/dossiers-pays/kirghizstan/presentation-du-kirghizstan/>]

Russes se trouvent davantage dans le nord, au sein des villes et des milieux élitistes.

### ***La légende de Manas***

L'épopée de Manas est une œuvre orale collective du peuple kirghize, qui compile un ensemble de récits épiques autour du thème de la lutte d'indépendance des tribus nomades kirghizes contre l'envahisseur chinois. Le héros Manas en est la figure centrale.

Selon les récits, Manas naît dans l'Altaï, une chaîne de montagnes où les Kirghizes auraient été exilés. En grandissant, celui-ci devient un véritable chef de guerre qui parvient à unifier les 40 tribus kirghizes et entamer la reconquête du « Ala-Too », le pays d'origine. Le héros parvient à repousser les Chinois, établir un khanat sur le territoire repris, et même entamer une marche sur Pékin<sup>3</sup>. Plusieurs versions s'étendent sur l'histoire des descendants de Manas, son fils Semetej et son petit-fils Sejtej qui poursuivent les conquêtes kirghizes. L'épopée de Manas ne présente pas seulement des récits épiques mais aussi tout un ensemble de discours et de réflexions sur l'histoire, l'éducation, la médecine, l'administration publique.

Si l'épopée connaît ses premières versions manuscrites à partir du milieu du XIXe siècle avec les travaux de l'explorateur kazakhe Valikhanov, celle-ci reste de nature exclusivement orale. Rappelons que le kirghize n'existe en langue écrite que depuis les années 1920. Au moins une centaine de versions de l'épopée de Manas sont aujourd'hui connues, complètes ou fragmentaires. Les plus longues compileraient environ 500 000 vers, soit deux fois la taille du *Mahâbhârata*<sup>4</sup> et vingt fois celle de l'*Illiade* et l'*Odyssée* réunie.

Au sein de la communauté kirghize, le récit de ces histoires est réservé aux *manaschis*, des conteurs traditionnels qui interviennent lors des grandes occasions. La récitation orale, qui dure souvent plusieurs heures, se trouve à mi-

---

<sup>3</sup> La campagne de Beijing est un des plus célèbres épisodes de l'épopée.

<sup>4</sup> Épopée emblématique de la mythologie hindoue, considérée comme l'un des plus longs poèmes du monde.

chemin entre la récitation poétique et le chant. La figure des *manaschis* est presque aussi importante que celle de l'épopée et entretient une part de légende. Les conteurs seraient choisis selon certaines apparitions au cours de leur sommeil, suivraient ensuite une formation rigoureuse pour être en mesure d'obtenir le titre de conteur et de pouvoir réciter l'épopée à partir de l'âge de 40 ans. Jusup Mamay, un des *manaschis* les plus célèbres du XXe siècle, avait une telle renommée qu'on lui prêtait des dons de guérisseur et de voyance. Les récitations des *manaschis* peuvent donner lieu à des critiques sur la politique actuelle et ainsi constituer de puissants contrepouvoirs.

L'origine et les premiers conteurs de cette épopée sont inconnus. Malgré les affirmations officielles du pouvoir kirghize, la véracité historique de ce récit et l'existence du héros sont controversées. La plus ancienne référence de Manas se trouve dans un texte persan du XVe siècle<sup>5</sup>. Certains personnages seraient datés du IXe siècle, époque où les Kirghizes dominaient véritablement l'Asie centrale, peu après la mise en déroute des Ouïghours, et ce, jusqu'aux conquêtes mongoles de Gengis Khan au XIIe siècle.

Véracité historique ou pas, le tombeau de Manas est officiellement visitable dans la province de Talas et sa figure est partout. Impossible de se rendre au Kirghizistan sans croiser sa présence. Aéroport Manas, université Manas, musée Manas et statue de Manas au centre de Bichkek la capitale du pays. Certains billets portent l'effigie d'un *manaschi* et le drapeau incarne un soleil aux 40 rayons des tribus kirghizes. Le pays baigne dans la culture de l'épopée nomade. Avant de devenir omniprésente, l'épopée, loin d'être un récit uniforme, a connu plusieurs instrumentalisation politiques au cours de l'histoire du pays.

### ***Une tradition fortement liée au politique***

Dans les années 1920, le territoire kirghize est sous l'influence de la jeune URSS. Le pouvoir soviétique cherche dans un premier temps à favoriser la tradition de Manas et la transcription de la langue kirghize. Lénine entend promouvoir la diversité nationale au sein de l'Union soviétique. Une importante célébration culturelle était prévue dans les années 1930, mais la prise de pouvoir

---

<sup>5</sup> Eléa JACOB, « Kirghizistan : Manas, l'Iliade de la steppe », *Asialyst* [mis en ligne le 12/12/17] (05/01/24) [<https://asialyst.com/fr/2017/12/12/kirghizistan-manas-iliade-steppe/>]

de Staline vient changer la tendance politique. L'épopée de Manas est rapidement qualifiée de « bourgeoise-nationaliste ». En fait, les dirigeants soviétiques craignaient surtout l'influence des *manaschis* sur les populations locales et leur potentielle proximité avec le mouvement panislamique et panturc.

Alors que l'URSS tend à se rapprocher de la Chine maoïste au début des années 1950, la tradition de Manas est accusée d'« archaïsme féodal », car elle mettrait en péril les relations sino-soviétiques. Dans la mémoire collective kirghize, les Chinois symbolisent l'ennemi millénaire. Mais cette crise des épopées est plus complexe. En effet, au même moment, une vraie querelle oppose les intellectuels russes et kirghizes de la RSS de Kirghizie sur le caractère « réactionnaire » ou « progressiste » de l'épopée de Manas, dans son rapport à la politique du pays. Le sujet divise même les Kirghizes. Un bon nombre d'entre eux restent attachés à leurs traditions, mais soutiennent aussi la politique soviétique. Peut-on parler d'une épopée « progressiste » si celle-ci tend à contrarier la diplomatie de la modernité socialiste ?

A la chute de l'Union soviétique en 1991, le nouveau pays indépendant se retrouve confronté à l'enjeu de construire une identité nationale prenant en compte sa diversité ethnique. Le nouveau président Akaïev parle dans un premier temps de « *maison commune* » mais choisit rapidement d'orienter sa politique autour de la majorité kirghize. Le pays est renommé Kirghizistan, qui signifie littéralement « pays des Kirghizes ».

Pour unifier le pays malgré une absence effective de passé national, le régime d'Akaïev va chercher à construire une histoire officielle puisant dans l'épopée de Manas. Celle-ci est alors érigée en trésor national ; Manas devient le guide spirituel de la nation. Un décret stipule que l'épopée soit enseignée dans toutes les écoles du pays ainsi que ces préceptes. Un jour férié est institué en son honneur. Des récitations et célébrations publiques de l'épopée sont régulièrement organisées. Sur la place Ala-Too au centre de Bichkek, une statue de Manas a remplacé celle de Lénine symbolisant le changement d'ère.

En 1995, l'épopée de Manas est mise en avant sur la scène culturelle internationale, lors de la célébration de son supposé millénaire. Jusup Mamay, le plus célèbre *manaschi* est reçu par le président Akaïev qui le décore. L'UNESCO vote une première résolution reconnaissant le patrimoine culturel de Manas. La politique nationaliste d'Akaïev est un succès mais disparaît de la scène politique à

partir de 2005, alors que le régime présidentiel est renversé par la révolution des Tulipes<sup>6</sup>. Manas lui survit en tant que héros national.

### ***Manas en Chine***

L'influence politico-culturelle de Manas s'étend au-delà du territoire kirghize. Il existe aussi une importante tradition de Manas en Chine liée à la minorité kirghize (environ 200 000 personnes<sup>7</sup>) vivant dans le Xinjiang, une province du nord-ouest. Pendant longtemps, le pouvoir chinois regardait d'un œil méfiant cette culture, qui donnait un sentiment d'appartenance étranger aux Kirghizes de Chine. Lors de la Révolution culturelle chinoise (1966-1976), de nombreux manuscrits de Manas auraient été brûlés et des *manaschis* condamnés aux travaux forcés.

Ainsi, l'épopée de Manas est un élément central de la diplomatie sino-kirghize. Au début des années 1990, alors que le géant soviétique n'est plus, les cartes géopolitiques sont redistribuées en Asie centrale. La Chine devient un partenaire économique incontournable en ressources énergétiques et industrielles pour la région, notamment dans les projets de nouvelle route de la soie. Le président Akaïev cherche à se rapprocher de Pékin mais se retrouve pris dans une situation contradictoire. Le pays kirghize célèbre une culture présentant les Chinois comme l'ennemi historique et dont l'épisode le plus célèbre est celui de la marche sur Pékin. En effet, Manas peut vite devenir un frein à l'évolution de cette diplomatie. Mais cette fibre nationaliste, c'est Akaïev lui-même qui l'a animé. Embarrassé, le président développe un discours conciliant, essayant de démontrer qu'il n'y a pas de preuves que les Kirghizes et les Chinois se soient dressés en tant qu'ennemis au cours de l'histoire<sup>8</sup>.

---

<sup>6</sup> En mars 2005, le régime d'Akaïev est accusé de fraude électorale aux législatives, alors que celui-ci s'apprêtait à renouveler son 3<sup>e</sup> mandat. Les partis d'opposition forment une coalition, organisent le siège de la capitale et chassent le président qui se réfugie en Russie. La tulipe, fleur emblématique du pays, était le symbole de contestation.

<sup>7</sup> *China Statistical Yearbook, 2010*

<sup>8</sup> Selon Akaïev, la traduction de « Beijing » dans la conquête de Manas ne fait pas consensus. Il pourrait s'agir de « Beitin », ancienne capitale ouïghoure ce qui serait plus cohérent avec l'histoire de la région.

De son côté, la Chine adopte une nouvelle politique culturelle depuis le début des années 2000, affirmant vouloir être plus « multiethnique ». Derrière un discours séduisant pour les puissances occidentales, Pékin cherche surtout à gagner en prestige international. Il faut compenser les décennies de destruction de monuments et de répression des traditions antiques depuis le régime de Mao. Alors en 2009, la Chine au nom de sa minorité kirghize inscrit l'épopée de Manas au patrimoine culturel immatériel de l'UNESCO. Au Kirghizistan c'est la stupéfaction. On accuse le voisin chinois de « vol de patrimoine » et d'« impérialisme culturel »<sup>9</sup>. Si bien qu'en 2013, le Kirghizistan inscrit à son tour à l'UNESCO l'épopée de Manas en y ajoutant celle de Semetej et de Sejtej.

Aujourd'hui, les deux pays se disputent encore la paternité du héros. La Chine reste malgré tout le principal moteur culturel de Manas, et ce depuis longtemps. Jusup Mamay, le puissant *manaschi* était d'origine sino-kirghize. Le Kirghizistan, aux ressources plus limitées, ne peut rivaliser avec le puissant programme culturel chinois. Paradoxalement, la Chine et sa politique de réhabilitation conduisent à une résurgence du nationalisme kirghize dans les années 2010. Un véritable retour en force de Manas s'opère au Kirghizistan.

### ***Un nationalisme ethnique dangereux***

Cette politique nationaliste, fondée sur la légende de Manas, mérite aussi d'être questionnée dans sa négation de la diversité ethnique et culturelle du pays.

Alors que le bloc de l'Est s'effondre au début des années 1990, l'idéologie communiste qui maintenait l'équilibre multiethnique du pays depuis des décennies disparaît. Le président Akaïev prend le parti de la majorité kirghize et de la « kirghizification » du pays. La nation n'est plus politique mais ethnique. Le virage ethno-nationaliste se fait au détriment des minorités, reléguées au second plan. Ce système politique fondé sur des préférences ethniques fait alors planer la menace de violence sur les minorités.

Progressivement, on accuse les Ouzbeks d'avoir une meilleure situation économique en profitant du système. Dans les années 1990 ainsi qu'en 2010, des

---

<sup>9</sup> Artyom KOSMARSKI, « La Chine et le Kirghizistan revendiquent la paternité de l'épopée de Manas », *Novastan* [mis en ligne le 23/02/21] (10/01/24) [<https://novastan.org/fr/kirghizstan/la-chine-et-le-kirghizstan-revendiquent-la-paternite-de-lepopée-de-manas/>]

pogroms ont lieu dans la ville d'Och contre ces minorités. La « question ouzbèke » devient une corde sensible au sein du pays. Pourtant, il n'y avait jusqu'ici pas de division ancestrale entre les deux communautés. Ouzbeks et Kirghizes, tous deux musulmans sunnites, vivaient depuis longtemps ensemble dans le sud du pays. Les distinctions jusqu'au XVIIIe siècle reposaient sur la différence entre nomade (*kirghiz*) et agriculteur (*ouzbek*). Au fil de la politique coloniale russe, les communautés se sont ethnicisées et les nationalismes ont accru les divisions.

L'hostilité se tourne aussi vers les populations chinoises qui constituent une main-d'œuvre importante des secteurs industriels et qui résident dans des *chinatowns* situés dans les villes. Les Chinois vivant au Kirghizistan sont alors vus comme des « envahisseurs »<sup>10</sup> menaçant l'unité turcophone musulmane. Lors des émeutes de 2010, des manifestants avaient pillé et incendié le centre commercial chinois Guoqing. Cette sinophobie tend à s'accroître dans la rivalité liée à la gestion culturelle de Manas. Les relations entre les deux pays se confondent avec les relations historiques des deux peuples. Ces menaces nationalistes inquiètent les minorités ouzbèkes et russes qui quittent en masse le pays. La part de la majorité kirghize ne cesse de prendre le pas sur la diversité ethnique.

Or, cette politique nationaliste est très largement soutenue par les grandes organisations internationales et les ONG. L'UNESCO finance des projets intitulés « Kirghizistan pays de Manas » ou « Kirghizistan et Manas ». Le tourisme occidental s'appuie sur la vision « communautaire » du pays. Les campagnes de publicité ne cessent de représenter le Kirghizistan sous l'œil d'un mode de vie traditionnel kirghize nomade « authentique ».

Manas est-il toujours le symbole d'un peuple cherchant à conserver son indépendance ou celui d'un repli identitaire agressif ?

### ***Un pays qui subit son environnement géopolitique***

Pour autant, l'exacerbation du nationalisme ne s'explique pas seulement par la politique kirghize et mérite d'être remise dans un contexte plus régional.

---

<sup>10</sup> Boris-Mathieu PETRIC, « Pogroms contre les Ouzbeks à Och au Kirghizistan. Des dangers de la manipulation du nationalisme ethnique », *Hérodote*, La Découverte, n°138, 2010, p. 58-65

Dans les années 1990, la nouvelle République kirghize donnait espoir à la communauté internationale de devenir un « îlot de démocratie » au développement économique prometteur, là où ses voisins se tournaient vers des régimes autoritaires. La privatisation dérégulée, largement encouragée par la Banque mondiale et le FMI a conduit à l'effondrement de l'économie kirghize et à un exode rural massif. Le pays, devenu dépendant de puissances politiques et financières étrangères, est souvent qualifié de « protectorat globalisé »<sup>11</sup>. Le Kirghizistan est un des États les plus criminalisés de la région, gangrené par la corruption endémique et le népotisme des familles politiques.

Les producteurs kirghizes ne sont pas en mesure de rivaliser avec la Chine, qui investit massivement en installant ses entreprises et en faisant venir sa main-d'œuvre. En parallèle, de nombreux Kirghizes émigrent en Russie, où l'avenir semble plus prometteur. Les nouvelles générations, davantage acclimatées à la culture mondialisée, s'éloignent de la tradition de Manas. Dans un espace tiraillé entre l'influence des puissances voisines, la préservation de l'identité kirghize est un vrai enjeu. Manas devient une sorte de purgatoire, un réflexe de défense face aux incursions du monde extérieur. La montée des mécontentements ne doit pas être sous-estimée car les réactions populaires kirghizes pourraient devenir plus violentes dans les années à venir.

L'épopée de Manas a-t-elle alors un rôle à jouer dans une politique d'apaisement ?

Antoine BARBAROT

### Sources

BÉROUJON Alexandra, « Qui sont les manastchis et comment les autorités kirghizes tentent-elles de les contrôler ? », *Novastan* [mis en ligne le 07/11/22] (28/12/23) [<https://novastan.org/fr/kirghizstan/qui-sont-les-manastchis-et-comment-les-autorites-kirghizes-tendent-elles-de-les-controler/>]

BRULEY Julien, « La tradition de Manas en Chine et les relations sino-kirghizes », Lille, IFEAC, n°36, 2020

---

<sup>11</sup> Ekaterina KASYMOVA, « Voisins en Asie centrale : des petits entre des grands », *Matériaux pour l'histoire de notre temps*, La Contemporaine, n°97-98, 2010, p. 67-71

JACOB Eléa, « Kirghizistan : Manas, l'Iliade de la steppe », *Asialyst* [mis en ligne le 12/12/17] (05/01/24) [<https://asialyst.com/fr/2017/12/12/kirghizistan-manas-iliade-steppe/>]

KASYMOVA Ekaterina, « Voisins en Asie centrale : des petits entre des grands », *Matériaux pour l'histoire de notre temps*, La Contemporaine, n°97-98, 2010, p. 67-71

KOSMARSKI Artyom, « La Chine et le Kirghizistan revendiquent la paternité de l'épopée de Manas », *Novastan* [mis en ligne le 23/02/21] (10/01/24) [<https://novastan.org/fr/kirghizstan/la-chine-et-le-kirghizstan-revendiquent-la-paternite-de-lepopée-de-manas/>]

PÉTRIC Boris-Mathieu, « Pogroms contre les Ouzbeks à Och au Kirghizistan. Des dangers de la manipulation du nationalisme ethnique », *Hérodote*, La Découverte, n°138, 2010, p. 58-65

SARRAUTE Guilhem, « Un conteur récite l'épopée de Manas pendant plus de 14 heures pour battre le record du monde », *Novastan*, [mis en ligne le 02/12/20] (28/12/23) [<https://novastan.org/fr/kirghizstan/un-conteur-recite-lepopée-de-manas-pendant-plus-de-14-heures-pour-battre-le-record-du-monde/>]

## Skanderbeg ou la « nostalgie de l'Europe<sup>1</sup> »

À Paris, une place du 19<sup>e</sup> arrondissement<sup>2</sup> honore sa mémoire. À Londres, à Rome, à Budapest ou encore à Bruxelles, des monuments ont été érigés en son hommage. La galerie des Offices à Florence conserve jalousement son portrait le plus célèbre. Gjergj Kastrioti Skanderbeg : ce nom résonne-t-il familièrement à vos oreilles ?

Skanderbeg demeure surtout connu aujourd'hui comme le héros national albanais, le personnage le plus illustre de l'histoire du pays qui, aux temps médiévaux, préserva le pays du joug ottoman. Paradoxalement, l'historiographie révèle que des ouvrages publiés sur Skanderbeg à l'époque moderne sont majoritairement — pour ne pas dire exclusivement — européens. Ce n'est qu'au XIX<sup>e</sup> siècle, à l'époque de la Renaissance Nationale Albanaise, que les premières biographies de Skanderbeg en langue albanaise sont publiées. Cet article se propose de revenir sur la vie de Skanderbeg (*I*) afin de mieux comprendre la construction d'une figure légendaire en Europe occidentale (*II*) avant de devenir, beaucoup plus tard, la figure de proue du nationalisme albanais (*III*).

*Mots-clés* : Skanderbeg ; mythe de Skanderbeg ; Albanie.

### I/ Vie de Skanderbeg

Gjergj Kastrioti naît en 1405 dans le Nord de l'Albanie. Fils de Gjon Kastrioti, il est issu d'une des plus grandes familles féodales albanaises, la maison orthodoxe des Kastrioti, qui s'étend alors d'ouest en est dans le centre-nord de l'Albanie et jusque dans la région de Prizren<sup>3</sup> (actuel Kosovo), dans ce qui

---

<sup>1</sup> Expression empruntée à I. Kadaré dans une interview : Vianney Aubert, « Ismail Kadaré : 'Nous sommes un peuple d'ambitieux enfermés dans un pays trop étroit' », *Le Figaro*, 2 août 2004, p. 21.

<sup>2</sup> Place Skanderbeg, Paris 19<sup>e</sup>, dans le quartier du Pont-de-Flandre.

<sup>3</sup> Serge Métais, *Histoire des Albanais : des Illyriens à l'indépendance du Kosovo*, Fayard, 2006, 451 p., p. 52.

correspond à peu près aujourd'hui à la préfecture de Durrës et celle de Dibër. En 1415, les Ottomans s'emparent de la forteresse de Krujë et imposent aux Kastrioti le paiement de la *djizia*<sup>4</sup>. Gjon Kastrioti et sa femme, Vojsava, sont également contraints de livrer leurs quatre jeunes fils dans le cadre du *devshirme* — littéralement, « ramassage », le *devshirme* est une forme de tribut par le sang pratiquée dans l'Empire Ottoman, et consistant à recruter de jeunes enfants chrétiens dans les terres conquises pour les convertir à l'islam et les former à servir les rangs ottomans<sup>5</sup>. Gjergj Kastrioti est ainsi envoyé à la cour du sultan et converti à l'islam alors qu'il n'est âgé que de neuf ou dix ans. Il grandit à Edirne et très tôt, il suscite l'admiration du sultan par ses aptitudes dans l'art de la guerre et reçoit le surnom d'Iskander, d'après Alexandre le Grand. Au nom d'Iskander fut bientôt accolé le titre de Bey (titre ottoman équivalent à celui de seigneur), d'où Iskander Bey — Skanderbeg en albanais<sup>6</sup>.

Pendant plus de vingt ans, Skanderbeg sert fidèlement les troupes du sultan et reçoit le commandement de nombreuses expéditions victorieuses. En 1443, alors qu'il a bientôt quarante ans, tout change : l'armée ottomane essuie une violente défaite lors de la bataille de Niš contre l'armée hongroise menée par János Hunyadi<sup>7</sup>. Skanderbeg profite de ce moment de faiblesse pour retourner en Albanie ; la plupart des sources s'accordent à dire que Skanderbeg n'aurait jamais abandonné ses valeurs chrétiennes, et ne faisait qu'attendre le moment opportun pour retourner en terre albanaise et mener le combat de la libération de son pays. Cependant — et Serge Métais le souligne très justement —, il peut sembler quelque peu étrange que Skanderbeg ait soudainement eu la révélation, tel Jeanne d'Arc, de la nécessité de venger son pays et de le libérer de l'occupation ottomane, alors-même qu'il avait vécu en authentique sujet ottoman pendant plus de la moitié de son existence et qu'il atteignait bientôt l'âge de quarante ans. Serge Métais suggère plutôt que, selon toute vraisemblance, Skanderbeg « était

---

<sup>4</sup> La *djizia* est un impôt ottoman prélevé sur les *dhimmis*, c'est-à-dire les sujets non-musulmans de sexe masculin et en âge d'être enrôlés à l'armée.

<sup>5</sup> Jean-François Solnon, « Chapitre VI. Entre deux mondes » In *L'Empire Ottoman et l'Europe*, Perrin, 2017, 832 p., pp. 187-226.

<sup>6</sup> Serge Métais, *op. cit.*, p. 53.

<sup>7</sup> Olimpia Gargano, *L'image de l'Albanie à partir des récits de voyage des XIXe et XXe siècles, notamment à travers les œuvres de Mary Edith Durham, Alexandre Legrand, Ugo Ojetti* [thèse de doctorat], Université Nice Sophia Antipolis, Nice, 2015, 429 p., p. 176.

d'abord un chef féodal qui voulait récupérer son fief » plutôt qu'un héros animé d'une soudaine conscience nationale<sup>8</sup>. Le fait que Skanderbeg s'enfuit en Albanie et récupère en premier la forteresse de Kruja semble corroborer cette hypothèse ; en effet, la forteresse de Kruja avait été prise aux Kastrioti en 1415, entraînant la prise d'otage du jeune Gjergj par les Ottomans.

Dès son retour en Albanie, Skanderbeg se convertit au christianisme catholique et repousse sans relâche toutes les invasions turques. Les biographes de Skanderbeg exaltent les nombreuses victoires de ce dernier et indiquent que, jusqu'à sa mort en 1468, Skanderbeg ne connut pas la moindre défaite. Ces faits sont souvent exagérés<sup>9</sup> et certaines sources indiquent que les troupes albanaises essuyèrent au moins deux défaites — un chiffre qui, somme toute, demeure très faible sur plus de vingt ans de combats. Lorsque Skanderbeg meurt, la lutte des Albanais pour la libération du pays se tasse peu à peu ; en 1478, les Ottomans s'emparent de la ville de Shkodra, dans le nord de l'Albanie vénitienne : cette défaite marque la fin de l'indépendance albanaise<sup>10</sup>.

## II/ Le héros légendaire de la chrétienté européenne

Le personnage de Skanderbeg suscite beaucoup d'intérêt en Europe et, dans les années suivant sa mort jusqu'à la fin des temps modernes, l'on remarque une production culturelle importante liée au héros albanais. Cela s'explique par l'espoir que Skanderbeg représentait pour l'Europe de son vivant : après la chute de Constantinople en 1453, les yeux des chrétiens se tournent vers l'Albanie qui

---

<sup>8</sup> Serge Métais, *op. cit.*, p. 55.

<sup>9</sup> Gjergj Misha, « L'Albanais George Castrioti Skanderbeg : héros mythique ou civil », In *La fabrique des héros* [En ligne], Paris : Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 1999, disponible sur <http://books.openedition.org/editionsmsmh/4027> [consulté le 26 janvier 2024].

<sup>10</sup> Xavier Baró i Queralt & Flavia Kaba, « Héroe o traidor: Visiones complementarias de diversos cronistas e historiógrafos sobre Skanderbeg », *Medievalia*, 25(1), 2022, pp. 99-120, p. 101.

devient, en quelque sorte, le dernier bastion de l'Empire byzantin disparu<sup>11</sup>. Skanderbeg qui, en revenant sur sa terre natale, se reconvertit au christianisme, symbolise alors le dernier espoir des catholiques et impressionne par sa ténacité face aux Ottomans. Le pape de Rome lui confère le titre d'*Athleta Christi*<sup>12</sup> (littéralement : *Champion du Christ*). C'est ainsi qu'Ismail Kadaré explique que, encore aujourd'hui, les Albanais utilisent la figure de Skanderbeg pour s'identifier à l'identité chrétienne et justifier de leur appartenance historique à l'Europe : « La figure de Skanderbeg a été façonnée par l'Europe pour tourner l'Albanie vers la chrétienté. Il a donné aux Albanais la nostalgie de l'Europe<sup>13</sup>. »

C'est donc dans ce contexte que, à la fin du XVe siècle, les premières biographies de Skanderbeg sont rédigées dans le but de glorifier et immortaliser le récit de celui qui défendit le catholicisme contre l'islam. Même si une *Scanderbegi Historia* existe déjà dès 1480<sup>14</sup>, la biographie la plus notable paraît au cours de la première décennie du XVIe siècle<sup>15</sup> sous la plume de Marin Barleti — historien Albanais ayant fui à Venise après le siège de Shkodra en 1478. Publiée en latin sous le titre *Historia de vita et gestis Scanderbegi, Epirotarum Principis (Histoire de la vie et des actes de Scanderbeg, prince d'Épire)*, l'œuvre est rapidement traduite dans toutes les langues européennes : en allemand (1533), italien (1554), anglais (1560), portugais (1567), polonais (1568), français (1576), et espagnol (1588)<sup>16</sup>. La biographie de Barleti est particulièrement importante dans la construction de la légende skanderbegienne non seulement en raison de sa grande diffusion dans de nombreuses langues, mais aussi parce que toutes les biographies de Skanderbeg écrites postérieurement à celle de Barleti s'en inspiraient largement. L'historiographie contemporaine démontre ainsi que

---

<sup>11</sup> Du XIIIe au XVe siècle, l'Albanie n'appartient pas à l'Empire byzantin mais au Despotat d'Épire ayant pour capitale Ioannina. Avant 1204 cependant, l'Albanie faisait partie de l'Empire byzantin.

<sup>12</sup> Serge Métais, *op. cit.*, p. 54. S. Métais précise : « On ne sait pas exactement quel pape a été le premier à le désigner ainsi ». Il aurait reçu ce titre à plusieurs reprises, de la bouche de Nicolas V, Calixte III, Pie II et Paul II.

<sup>13</sup> Vianney Aubert, *op. cit.*, p. 21.

<sup>14</sup> B. B. Ashcom, « Notes on the Development of the Scanderbeg Theme », *Comparative Literature*, 5(1), 1953, pp. 16-29, p. 19.

<sup>15</sup> Serge Métais, *op. cit.*, p. 52.

<sup>16</sup> Xavier Baró i Queralt & Flavia Kaba, *op. cit.*, p. 105.

plusieurs générations d'historiens ayant écrit des biographies de Skanderbeg se sont succédées sans réellement remettre en question certains éléments peu crédibles de la biographie écrite par Barleti<sup>17</sup>, touchant au registre du fantastique et rappelant les épopées d'Homère ou de Virgile. L'un des exemples les plus parlants est celui du songe de la mère de Skanderbeg, Vojsava, que l'on retrouve dans l'immense majorité des biographies postérieures à celle de Barleti. En 1855, dans une biographie de Skanderbeg publiée en français sous le titre *Histoire de Scanderbeg ou Turks et Chrétiens au XV<sup>e</sup> siècle*, écrite par Camille Paganel, l'on peut ainsi lire :

« Tandis que sa mère le portait encore dans son sein, elle rêva, une nuit, avoir enfanté un dragon dont le corps énorme couvrait toute l'Épire. Promenant sur les frontières turques sa gueule sanglante, le monstre dévorait une multitude d'infidèles, et les mille anneaux de sa queue immense plongeaient dans le mer du côté des chrétiens, vers Venise<sup>18</sup>. ».

La figure de Skanderbeg se diffuse à travers l'Europe chrétienne au point de susciter l'admiration de grands écrivains tels que Pierre de Ronsard, Voltaire, Christopher Marlowe, ou encore Montaigne. La vie du héros albanais est aussi mise en scène et en musique avec l'opéra de Vivaldi, *Scanderbeg*, composé en 1718 sur un libretto d'Antonio Salvi<sup>19</sup>. Skanderbeg devient un héros si populaire qu'il devient même — comme le soulignent Xavier Baró i Queralt<sup>20</sup> ainsi qu'Olympia Gargano<sup>21</sup> — l'objet de satires dans le théâtre du siècle d'or espagnol. La popularité de ces satires est telle qu'elles en deviennent un genre théâtral à part entière appelé « comedias escanderbecas », ou « comédies de Scanderbeg » en français.

### III/ Le héros national albanais

---

<sup>17</sup> Gjergj Misha, *op. cit.*, voir §6 et la note de bas de page n°2.

<sup>18</sup> Camille Paganel, *Histoire de Scanderbeg ou Turks et Chrétiens au XV<sup>e</sup> siècle*, Paris : Didier, 1855, 467 p., p. 2.

<sup>19</sup> Xavier Baró i Queralt, « Skanderbeg, heroi nacional albanès, entre la realista i el mite », *Temps d'Educació* (Barcelone : Universitat de Barcelona), 56, 2019, pp. 221-234, p. 225.

<sup>20</sup> Xavier Baró i Queralt, « Skanderbeg, heroi nacional albanès ... », *op. cit.*, p. 225.

<sup>21</sup> Olimpia Gargano, *op. cit.*, p. 182.

La légende de Skanderbeg se développe et s'enracine donc d'abord dans l'imaginaire collectif occidental ; le héros devient populaire au point d'en devenir un personnage de comédie burlesque en Espagne. En Albanie, la légende n'est réactualisée que tardivement, au XIXe siècle, à l'époque de la Renaissance Nationale Albanaise. La légende réapparaît d'abord hors des frontières albanaises, au sein des populations Arbëreshë vivant dans le sud de l'Italie<sup>22</sup>. Les Arbëreshë sont des Albanais qui, à la suite de la défaite albanaise contre l'Empire Ottoman, décident de s'exiler en Italie. Environ 20 000 Albanais<sup>23</sup> s'installent ainsi dans les régions du sud, notamment en Calabre et en Sicile, à la fin du XVe siècle. Durant plusieurs siècles, ils se transmettent les exploits du héros Skanderbeg de génération en génération grâce à des chants épiques qui regagnent en popularité à l'époque du Risorgimento<sup>24</sup>. Le combat que mènent les Italiens pour l'unification nationale et l'indépendance vis-à-vis de l'empire d'Autriche résonne alors particulièrement avec les récits du combat mené par Skanderbeg pour la libération de l'Albanie et rapportés dans les chants épiques arbëreshë.

En Albanie, la résurgence du héros national est encore plus tardive ; c'est dans la seconde moitié du XIXe siècle que Skanderbeg regagne peu à peu les consciences grâce au travail des écrivains et idéologues tels que Naum Veqilharxhi (1797-1846) qui contribuèrent à la promotion de l'éducation en langue albanaise et permirent ainsi la traduction et la diffusion de nombreux ouvrages en langue albanaise, dont notamment le *Nouveau Testament* en 1872 par Kostandin Kristoforidhi<sup>25</sup>. En 1898, Naim Frashëri (1846-1900) publie la première biographie de Skanderbeg en albanais. C'est donc à partir de ce moment-là que le mythe de Skanderbeg réapparaît et s'ancre durablement en Albanie. Il est assez intéressant de noter que, si le légendaire Skanderbeg n'était pas tellement présent dans les consciences albanaises avant le milieu du XIXe siècle, il devient omniprésent à partir du mouvement de Renaissance Nationale Albanaise et

---

<sup>22</sup> Gjergj Misha, *op. cit.*, voir §11.

<sup>23</sup> Xavier Baró i Queralt, « Skanderbeg, heroi nacional albanès ... », *op. cit.*, p. 223.

<sup>24</sup> Le Risorgimento est la période d'unification de l'Italie, au XIXe siècle, qui aboutit à la proclamation du royaume d'Italie en 1861.

<sup>25</sup> Xavier Baró i Queralt, « Skanderbeg, heroi nacional albanès ... », *op. cit.*, p. 226.

jusqu'à nos jours, où son portrait est tout naturellement imprimé sur les billets de 5 000 lekë<sup>26</sup>. Pourtant, l'adhésion à la figure de Skanderbeg et l'acceptation de celle-ci comme héros national albanais ne va pas de soi, surtout dans un pays qui compte une majorité de musulmans : comment Skanderbeg fut-il unanimement accepté par le peuple albanais, et comment put-il devenir un vecteur d'union entre religions alors qu'il était connu comme « Champion du Christ » ?

Même si Skanderbeg est exalté comme un héros de la chrétienté, il est, avant tout, exalté pour son caractère intégrateur et anti-ottoman plutôt qu'anti-musulman. L'auteur de cet essai se risque même à affirmer que la religion catholique de Skanderbeg après avoir été successivement orthodoxe puis musulman serait davantage la conséquence, plutôt que la cause directe du combat contre les Ottomans. Autrement dit, il n'est pas complètement impossible que Skanderbeg se soit converti au catholicisme par opposition à l'Empire Ottoman musulman, plutôt que par pure conviction religieuse. Stephanie Schwandner-Sievers utilise quant à elle le concept d'« albanisme », qu'elle emprunte à Pashko Vasa (1825-1892) pour montrer comment le nationalisme albanais s'élève pratiquement au rang de religion<sup>27</sup> et devient le facteur d'union des albanais, réglant ainsi la question de la diversité religieuse. En ce sens, la figure de Skanderbeg représente parfaitement cette unité nationale qui se construit par opposition à l'ennemi ottoman puis par opposition à l'héritage turc après l'indépendance de l'Albanie 1912.

Enfin, il convient de revenir sur la manière dont est utilisée l'image de Skanderbeg sous le régime dictatorial d'Enver Hoxha pour se rendre compte de la manière dont le récit de ce héros du Moyen-Âge est tourné sous différents angles, interprété, réinterprété, et transformé en fonction des nécessités politiques. Lorsqu'Enver Hoxha arrive au pouvoir en 1944, il mobilise très rapidement les outils de propagande culturels afin d'établir « la continuité entre le passé glorieux et le présent héroïque<sup>28</sup> ». Il utilise les chansons et le folklore afin d'exalter la mémoire du héros et ses qualités idéalisées, mais il fait aussi construire un musée

---

<sup>26</sup> Le lek est l'unité monétaire de l'Albanie. 100 lekë valent un peu moins d'un euro.

<sup>27</sup> Xavier Baró i Queralt, « Skanderbeg, heroi nacional albanès ... », *op. cit.*, p. 227.

<sup>28</sup> Gjergj Misha, *op. cit.*,

ainsi que des statues de Skanderbeg<sup>29</sup> afin de magnifier son image et faire en sorte que les Albanais vouent un culte de la personnalité de Skanderbeg comparable au culte de la personnalité qui s'exerce autour de la propre personne d'Enver Hoxha. Cette opération de glorification et de mise en avant du héros national — en omettant, bien entendu, tout caractère religieux du récit de Skanderbeg — a pour fonction d'établir un lien constant entre Skanderbeg et Enver Hoxha, et d'insérer ce dernier dans l'héritage légendaire du héros. Ce parallélisme est rendu possible grâce à l'idée selon laquelle l'identité nationale albanaise se serait toujours forgée dans le conflit avec l'étranger, dans l'opposition à l'Autre. L'histoire de la construction identitaire albanaise est présentée comme une histoire de conflits successifs « entre les Illyriens et les Romains, Skanderbeg contre les Ottomans, les nationalistes albanais contre les nationalistes serbes et grecs et, enfin, les communistes contre les nazis et les fascistes<sup>30</sup> ». Dans un discours prononcé le 29 novembre 1984 à l'occasion du 40e anniversaire de la libération de l'Albanie, Enver Hoxha s'exprime en ces termes où le « peuple conduit par un héros » fait tantôt allusion à Skanderbeg, tantôt à lui-même, qui guide le peuple albanais dans le combat contre les capitalistes bourgeois, les nazis et les fascistes :

« Ces grands mérites, qui vous reviennent, mon Albanie, mon peuple, sont illustrés par l'histoire. Aujourd'hui l'histoire les célèbre hautement, mais elle les a illustrés même auparavant, bien que nos ennemis étrangers aient tout mis en œuvre pour empêcher que votre voix se fasse entendre. Malgré tout, cette voix n'a pu être étouffée, car l'écho de vos combats, perçant les montagnes, a traversé l'espace et a montré au monde qu'un peuple indomptable, avec Skanderbeg à sa tête, était devenu la terreur des Ottomans. Alors que l'Europe tremblait devant les hordes des sultans turcs, dans les montagnes d'Albanie luttait et résistait un peuple conduit par un héros qui défendait sa patrie et l'Europe de l'invasion. (...) »

Des ennemis nombreux ont foulé le sol de notre mère patrie, les Romains de César et de Marc-Antoine, les Ottomans, les hordes serbes, depuis celles d'Etienne Douchan jusqu'à celles des Karageorgévitch, les Grecs de Vénizélos et de Zographos, les Italiens de la Première Guerre mondiale et ceux de Mussolini, les Austro-Hongrois de François-Joseph, les Allemands de Hitler. Mais toi, peuple albanais, tu as tenu tête à tous ces envahisseurs, sortant de chaque

---

<sup>29</sup> François-Guillaume Lorrain, « Chapitre 11. Enver Hodja, le dernier des staliniens », In Olivier Guez (dir.), *Le Siècle des Dictateurs*, Perrin, 2019, 469 p., pp. 205-221.

<sup>30</sup> Xavier Baró i Queralt, « Skanderbeg, heroi nacional albanès ... », *op. cit.*, p. 228.

invasion encore plus uni, avec des forces renouvelées, toujours plus résolu à ne baisser la tête devant personne<sup>31</sup>. »

## **Conclusion**

Skanderbeg est aujourd'hui considéré comme le forgeron du nationalisme albanais après avoir été, pendant plusieurs siècles, un héros célébré dans toute la chrétienté européenne. Sa légende a été façonnée, non sans imagination, puis détournée au bon gré des idéologues et politiciens afin de transmettre des messages politiques spécifiques. Le cas de Skanderbeg invite à réfléchir sur la manière dont différents peuples s'emparent et se servent d'un héritage historique en le modelant de sorte à ce qu'il réponde aux aspirations politiques de différentes époques.

Nadia TUKIÇI

## **Sources**

ASHCOM B. B., « Notes on the Development of the Scanderbeg Theme », *Comparative Literature*, 5(1), 1953, pp. 16-29.

AUBERT Vianney, « Ismail Kadaré : 'Nous sommes un peuple d'ambitieux enfermés dans un pays trop étroit' », *Le Figaro*, 2 août 2004, p. 21.

BARÓ I QUERALT Xavier, « Skanderbeg (1405-1468), heroi nacional albanès, entre la realitat i el mite », *Temps d'Educació* (Barcelone : Universitat de Barcelona), 56, 2019, pp. 221-234.

BARÓ I QUERALT Xavier & KABA Flavia, « Héroe o traidor: Visiones complementarias de diversos cronistas e historiógrafos sobre Skanderbeg », *Medievalia*, 25(1), 2022, pp. 99-120.

FISHTA Iljazz & SCHMIDT-NEKE Michael, « Nationalism and national Myth, Skanderbeg and the twentieth-century Albanian regimes », *The European Legacy*, 1(2), 1997, pp. 1-7.

---

<sup>31</sup> Enver Hoxha, « Joyeuses Fêtes de Novembre, Albanie Bien-Aimée ! Tous nos vœux à notre peuple merveilleux ! Salut au peuple à l'occasion du 40e anniversaire de la libération de l'Albanie, 29 novembre 1984 », In *Enver Hoxha : Textes Choisis, T.6 (1980-1984)* [En ligne], Tirana : Editions 8 Nentori (édition traduite), 1987, 170 p., p. 153.

GARGANO Olimpia, *L'image de l'Albanie à partir des récits de voyage des XIXe et XXe siècles, notamment à travers les œuvres de Mary Edith Durham, Alexandre Legrand, Ugo Ojetti* [thèse de doctorat], Université Nice Sophia Antipolis, Nice, 2015, 429 p.

GUEZ Olivier (dir.), *Le Siècle des Dictateurs*, Perrin, 2019, 469 p.

HOXHA Enver, *Textes Choisis, T.6 (1980-1984)* [En ligne], Tirana : Editions 8 Nentori (édition traduite), 1987, 170 p.

LAVARDIN, Jacques (de), *Histoire de Georges Castriot, surnommé Scanderbeg, roy d'Albanie*, Paris : Éditions Toussaint du Bray, 1621, 774 p. Disponible sur : <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k122946n/f2.item> [consulté le 9 janvier 2024].

MÉTAIS Serge, *Histoire des Albanais : des Illyriens à l'indépendance du Kosovo*, Fayard, 2006, 451 p.

MISHA Gjergj, « L'Albanais George Castrioti Skanderbeg : héros mythique ou civil », in *La fabrique des héros* [en ligne]. Paris : Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 1999. Disponible sur : <http://books.openedition.org/editionsmsh/4027> [consulté le 3 janvier 2024].

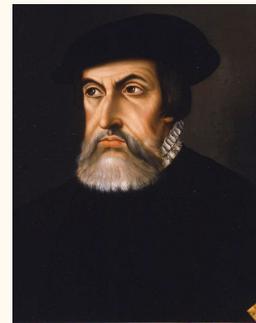
PAGANEL Camille, *Histoire de Scanderbeg ou Turks et Chrétiens au XV<sup>e</sup> siècle*, Paris : Didier, 1855, 467 p.

SOLNON Jean-François, *L'Empire Ottoman et l'Europe*, Perrin, 2017, 832 p.

## Les légendes au cœur de la conquête de l'Amérique latine

Au fil des siècles, l'histoire de l'Amérique latine s'est tissée de récits épiques et de légendes envoûtantes, participant de la formation d'une identité si particulière et mystérieuse qui transcende les frontières du temps. La conquête de l'Amérique latine, marquée par les exploits audacieux des conquistadors espagnols et portugais constitue sans doute la période où se forge une grande partie des légendes et des mystères qui fondent la culture foisonnante de cette partie du monde. En effet, les faits historiques se mélangent avec les mythes et les légendes dès que l'on évoque la "conquête de l'Amérique du Sud", nourrissant ainsi l'imaginaire collectif. C'est tout d'abord grâce à des hommes et des femmes aux destins singuliers que les légendes se multiplient autour de la conquête de l'Amérique latine. Comment ignorer notamment l'emblématique Hernán Cortés et ne pas questionner le pouvoir des légendes qui entourent cet homme, contribuant indéniablement à sa notoriété persistante de nos jours ?

La Conquista constitue dès le départ un projet insensé que seuls quelques hommes audacieux et aventuriers essayèrent de concrétiser. Ainsi l'incroyable défi lancé par Hernán Cortés ne pouvait qu'attiser l'admiration de toute l'Europe. Ce dernier souhaite s'attaquer à l'Empire aztèque avec une poignée de 508 soldats, 109 marins, 16 chevaux et 10 canons. Cela semble alors une entreprise quasi impossible face à la formidable puissance de l'adversaire et l'absence totale de renforts envisageables puisque Cortés a délibérément repoussé l'idée d'une assistance de la part de Cuba. De plus, la métropole se trouve trop éloignée pour dépêcher des secours en temps voulu si l'expédition de Cortés dans l'actuel Mexique tournait à la catastrophe. Dans cette épreuve, seules comptaient l'audace, le courage, l'obstination, et par-dessus tout, l'ingéniosité. C'est précisément cette dernière qualité qui donna naissance à une légende pour le moins étonnante autour de Cortés. Lors de son expédition à Las Hibueras, actuel Honduras, relatée dans sa cinquième "*Carta de Relacion*" datée du 3 septembre 1526, l'utilisation inédite de la boussole par Cortés, jusqu'alors réservée aux navigateurs, pour s'orienter en terre inconnue a renforcé sa position, notamment



*Hernán Cortés*

vis-à-vis de l'empire aztèque<sup>1</sup>. Lors de ce périple, Cortés emmenait avec lui un prisonnier de marque, le malheureux Cuauhtémoc, dernier empereur de Tenochtitlan capturé à la fin du siège dévastateur de la capitale. Accompagné de plusieurs dignitaires aztèques en exil forcé, l'expédition espagnole aurait été mise au courant d'un complot présumé ourdi par Cuauhtémoc, incitant Cortés à prendre la décision fatale de l'exécuter. La perplexité et la stupeur de l'entourage du chef indien ont engendré une légende inattendue, attribuant les malheurs des autochtones à la mystérieuse boussole des Européens. Cet étrange objet offrirait à Cortés des pouvoirs magiques et expliquerait tous les maux des aztèques depuis son arrivée sur l'île. Toutefois cela reste une légende et Matthew Restall, dans son ouvrage "Seven Myths of the Spanish Conquest," nous met en garde contre l'idée d'une soumission totale du peuple aztèque souvent relayé par les légendes comme celle-ci et les discours déformés par les européens à leur gloire. Ainsi, si l'on raconte que les aztèques considéraient les Espagnols comme des dieux ou divinités venu les punir la réalité semble bien plus complexe. Si la frayeur des aztèques fut réelle, cela semble avant tout les européens qui ont utilisé des images fortes pour valoriser leur culture et donner de la légitimité à cet épisode extrêmement cruel pour les populations natives décimées.

Cortés, cependant, n'est pas le seul acteur de la Conquista à avoir inspiré de nouvelles légendes et de nouveaux mythes. Depuis quelques années, la figure ambivalente de la Malinche revient sur le devant de la scène et de nombreux historiens redonnent de la valeur à son histoire extraordinaire. De fait, au XVI<sup>e</sup> siècle, une femme du nom de Malintzin (ou Doña Marina), se trouve au cœur de la conquête espagnole du Mexique, laissant derrière elle une empreinte indélébile. Son rôle en tant qu'interprète, conseillère et médiatrice entre le conquistador



*La Malinche*

Hernán Cortés et les peuples autochtones a engendré une controverse persistante à travers les époques. Originaire de l'empire aztèque, la Malinche, de son nom

---

<sup>1</sup> L'Empire aztèque ou Empire mexica, aussi désigné sous le nom de Triple Alliance, est l'expression couramment employée dans l'historiographie mésoaméricaniste pour désigner les territoires soumis au paiement d'un tribut régulier au souverain aztèque. Il se réfère également à une alliance de trois cités-États de Mésoamérique : Mexico-Tenochtitlan, capitale des Aztèques ; Texcoco, capitale des Acolhuas ; et Tlacopan, cité tépanèque. L'alliance se forme en 1428 et regroupe un total de 38 provinces en 1519, à la veille de la conquête espagnole. Il domine la région du golfe du Mexique à l'océan Pacifique.

autochtone nahuatl, fut capturée par un peuple rival avant d'être offerte aux Espagnols, devenant rapidement un pivot dans la communication entre ces deux peuples distincts. Initialement associée à Alonso Puertocarrero, compagnon de Cortés en avril 1519, elle évolue rapidement vers une relation plus étroite avec Cortés lui-même, devenant sa compagne en octobre et donnant naissance à leur fils. Vers 1525, son destin prend une nouvelle tournure en devenant l'épouse d'un autre conquistador, Juan Jaramillo. En plus d'avoir épousé deux conquistadores, elle aurait aidé les Espagnols à vaincre les aztèques grâce à sa maîtrise du maya et de nahuatl ainsi que son apprentissage rapide de l'espagnol. D'après les récits elle aurait joué un rôle notable dans le massacre de Cholula alors que les troupes espagnoles marchaient vers Tenochtitlan causant la mort de 5 000 à 6 000 innocents en moins de six heures. Face à tout cela, l'histoire l'a souvent stigmatisée en la qualifiant de traîtresse. Néanmoins, des mouvements contemporains la redécouvrent sous un jour nouveau, incitant à une réévaluation de son héritage. En effet, depuis quelque temps, des voix se sont élevées pour réévaluer le statut de la Malinche. Certains activistes et intellectuels la considèrent comme une victime des circonstances plutôt qu'une traîtresse délibérée, mettant en lumière sa complexité en tant que femme autochtone prise au cœur de deux mondes en conflit. De nos jours, Malinche fait l'objet d'une résurgence dans la culture populaire, symbolisant la lutte pour l'émancipation des femmes et la redécouverte des racines autochtones. En revisitant cette légende, la société moderne aspire à reconnaître la richesse culturelle des peuples autochtones et à déconstruire des récits qui ont contribué à discréditer les femmes.

Si certaines figures se sont démarquées et sont à l'origine de nombreux récits mystérieux, il semble avant tout que l'attitude générale des conquistadores a participé à la création sans précédent récits. En effet, leur soif insatiable de richesses et de pouvoir a tissé un fil narratif riche en légendes qui perdurent encore de nos jours et participent de la popularité de ce moment clé de l'histoire. Ainsi au cœur de la conquête espagnole en Amérique, la conviction des conquistadores en la cachette de vastes richesses détenues par les populations autochtones a attisé une véritable fièvre de l'or. Ces Européens étaient convaincus

que d'immenses trésors gisaient enfouis dans les mystérieuses huacas<sup>2</sup>, dissimulés au fond des lacs ou cachés dans des mines scellées, gardées secrètes par les autochtones. Bien que certains natifs aient réellement tenté de préserver leurs richesses face à la cupidité envahissante des conquérants, ces derniers étaient également animés par une imagination débordante, voyant chaque coin de ces nouvelles contrées comme une opportunité d'enrichissement. Le fabuleux trésor de Moctezuma, momentanément acquis puis perdu par les Espagnols lors de la célèbre Noche Triste en 1520 où les troupes de Cortés essuyèrent des pertes importantes, a alimenté de nombreux fantasmes autour de l'or. Persuadés que les Mexicains avaient récupéré une grande partie de ce trésor, Hernán Cortés et ses troupes ont tout mis en œuvre pour le retrouver, y compris la torture du dernier empereur aztèque, Cuauhtémoc, qui aurait fini par révéler que le trésor était au fond du lac de Tenochtitlan. Malgré leurs efforts, le trésor demeure mystérieusement introuvable. De la même façon, Cuzco, la capitale de l'Empire Incaïque<sup>3</sup>, a fasciné les conquistadores qui voulaient à tout prix mettre la main dessus. La splendeur légendaire de cet empire aurait dépassé les frontières qu'il contrôlait, et les récits de trésors abondants seraient parvenus jusqu'aux oreilles des Espagnols. On peut considérer que la découverte de Cuzco a largement contribué à l'essor du mythe de l'Eldorado, jouant un rôle crucial dans l'imaginaire de nombreux explorateurs européens de l'époque.

En plus de ces trésors introuvables, la nature foisonnante et indomptable de l'Amérique Latine, constituait le théâtre parfait des légendes les plus insensées. C'est ce que dévoile l'histoire du volcan de Masaya au Nicaragua. Les conquistadores furent attirés par ce volcan en activité d'une étonnante majesté. On racontait qu'on pouvait l'apercevoir aisément la nuit depuis l'océan, à une distance impressionnante de 20 lieues marines (environ 112 km) des côtes. De nombreux témoins assuraient qu'à seulement 2 lieues de distance, il était possible de lire une lettre à la lueur du feu émanant de ce phénomène saisissant. La source de cette lumière était un lac de lave en fusion, créant l'une de ces merveilles naturelles

---

<sup>2</sup> Dans les langues Quechua de l'Amérique du Sud, une huaca est un objet qui représente quelque chose de sacré, généralement un monument, mais le terme peut aussi désigner des sites naturels, tels que d'immenses rochers, ou encore des divinités.

<sup>3</sup> L'empire incaïque fut, du XVe au XVIe siècle, un des États de la civilisation andine et le plus vaste empire de l'Amérique précolombienne. Son territoire s'est en effet étendu, à son extension maximale, sur près de 4 500 km de long sur près des deux tiers de l'immense Cordillère des Andes et de la côte Pacifique de l'Amérique du Sud.

suscitant à la fois la crainte et la fascination de ceux qui s'en approchaient. À l'époque, la plupart des volcans étaient communément perçus comme les entrées de l'Enfer, et c'est dans ce contexte que se dessine souvent l'image de "l'Enfer de Masaya". Les traditions indigènes participaient de cette association des enfers avec ce volcan puisque des sacrifices humains avaient lieu sur son sommet où les victimes étaient précipitées dans le cratère afin d'apaiser la colère des divinités. Selon Gonzalo Fernandez de Oviedo, qui offre la description la plus détaillée dans son ouvrage *Historia General y Natural de las Indias*, les caciques<sup>4</sup> se réunissaient également à cet endroit pour tenir des conseils avec le diable qui prenait l'apparence d'une vieille femme habitant mystérieusement le volcan. La fascination pour le lac de lave était palpable parmi les Espagnols qui s'en approchaient, alimentée par la croyance répandue qu'au cœur de cette gigantesque chaudière bouillonnait un lac d'or ou d'argent. Quelques récits, dont celui de Fray Blas del Castillo<sup>5</sup>, ont largement diffusé en Europe la légende d'un volcan d'or dans cette région du Nouveau Monde.

Enfin, la légende la plus célèbre autour des richesses présentes en Nouvelle-Espagne, actuel Mexique, est certainement celle des "sept cités de Cibola". Avec la défaite de l'Empire aztèque en août 1521, une nouvelle ère débute en Nouvelle-Espagne caractérisée par une expansion territoriale sans relâche. Si les Espagnols



*Représentation des cités d'or*

avaient gagné, ils connaissaient encore fort mal les limites de l'empire qu'ils avaient détruit, obligeant la multiplication d'expéditions pour mieux le maîtriser et instaurer durablement leur pouvoir. Cortés orienta ses lieutenants vers le sud, tout en alimentant une poussée expansionniste vers le nord à partir de l'isthme de Panama. Dans ce contexte, l'origine du mythe des Sept Cités trouve ses racines parmi les

---

<sup>4</sup> Chef indien de certaines tribus d'Amérique.

<sup>5</sup> Cité par Jean Pierre Sanchez dans son ouvrage *Mythes et légendes de la conquête de l'Amérique Tome 1* c'était un frère dominicain et naturaliste espagnol. Il s'est consacré à l'étude de la nature dans les Amériques.

Indiens qui évoquaient d'opulentes cités au nord construites en or et le récit de Fray Marcos de Niza<sup>6</sup> qui suscitèrent l'enthousiasme des conquistadores. Fray Marcos de Niza, motivé par ces récits des Indiens, entreprend en effet une première expédition vers ces cités autour de 1538 et contribue à rendre le pays de Cibola de plus en plus crédible par les récits qu'il collectait auprès des populations indiennes. Dans l'une de ses lettres il affirme avoir pu observer Cibola de loin, en évitant d'être repéré par les Indiens hostile à la présence espagnole. Sa description de la ville fascine alors les Européens de Nouvelle-Espagne et amplifie la légende autour de ces sept cités. Cependant, c'est grâce à l'expédition de Francisco Vázquez de Coronado en juillet 1540 que les cités tant fantasmées furent réellement découvertes. La réalité s'avéra décevante, l'immense cité aperçue par Fray Marcos de Niza n'étant qu'un ensemble d'habitations dénuées de traces de richesses. Il s'agissait d'une modeste agglomération zuni<sup>7</sup>, où l'on pouvait toutefois observer des maisons à plusieurs étages, conformes à ce que Fray Marcos avait mentionné. Néanmoins, aucun palais merveilleux, ni façades richement ornées, ne se dévoilèrent. Finalement, cette soif d'or ainsi que les mystères autour de cités remplies de trésors ont largement traversé les époques et sont encore largement associés à la conquête de l'actuel Mexique. Le célèbre dessin animé franco-japonais des années 1980 intitulé "Les mystérieuses Cités d'Or" qui suit les aventures de trois enfants à la recherche des cités d'or en Amérique du Sud pendant l'époque de la conquête espagnole témoigne de la popularité des légendes de cette région du monde et participe de leur survivance.

Ainsi les légendes autour de la conquête de l'Amérique Latine sont foisonnantes et démontrent le bouleversement de la rencontre entre les civilisations européennes et les peuples autochtones d'Amérique latine. Les légendes de la conquête de l'Amérique latine ont d'abord glorifié les exploits des conquistadors espagnols, présentant leur quête de richesses, de pouvoir et de renommée comme des aventures héroïques. Pourtant une réévaluation contemporaine met en lumière les conséquences dévastatrices de cette entreprise sur les populations autochtones, avec des épisodes de violence ainsi que de bouleversements socio-culturels profonds et remet au centre les cultures

---

<sup>6</sup> Également cité par Jean Pierre Sanchez Frère Marc fait partie d'un groupe de Franciscains millénaristes et utopistes, qui ont essayé d'établir des sociétés idéales indiennes en Amérique.

<sup>7</sup> Les Zuñis sont l'une des tribus pueblos qui occupaient autrefois le Nouveau-Mexique et l'Arizona.

incaïques, indiennes et aztèques. De fait, si ces légendes perdurent de nos jours, c'est sans doute parce qu'elles reposent avant tout sur des cultures et des cités détruites à jamais.

Clara SOULIER

### Sources

JAGER Kay Rebecca, *Malinche, Pocahontas, and Sacagawea: Indian Women as Cultural Intermediaries and National Symbols*, Norman, University of Oklahoma Press, 2015, 368p.

RESTALL Matthew, *Seven Myths of the Spanish Conquest*, Oxford, Oxford University Press, 2003, 240p.

SANCHEZ Jean-Pierre, *Mythes et légendes de la conquête de l'Amérique Tome 1*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 1996, 953p.

TOWNSEND Camila, *Malintzin's Choices: An Indian Woman in the Conquest of Mexico*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 2006, 303p.

### Annexe :

Photo de Hernán Cortés :

[https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Retrato\\_de\\_Hern%C3%A1n\\_Cort%C3%A9s.jpg?uselang=fr](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Retrato_de_Hern%C3%A1n_Cort%C3%A9s.jpg?uselang=fr)

Photo de La Malinche :

[https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/thumb/e/ee/MOM\\_D093\\_Donna\\_Marina\\_%28La\\_Malinche%29.jpg/330pxMOM\\_D093\\_Donna\\_Marina\\_%28La\\_Malinche%29.jpg](https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/thumb/e/ee/MOM_D093_Donna_Marina_%28La_Malinche%29.jpg/330pxMOM_D093_Donna_Marina_%28La_Malinche%29.jpg)

Image de la représentation des cités d'or :

<http://i47.servimg.com/u/f47/11/27/27/42/eldora10.jpg>



**Fantômes passés, errance présente :**  
**Une adaptation de la légende d'Arang et le problème mémoriel en**  
**Corée du Sud**

« On dit que lorsque le corps fut retrouvé, il n'était pas décomposé à cause du  
profond ressentiment. »  
*Arang* (2006)<sup>1</sup>

Dès la fin des années 1990, la célèbre « vague coréenne » (*Hallyu*) commença à mettre la culture du sud de la péninsule sur le devant de la scène mondiale, et notamment la richesse de sa cinématographie. Le cinéma, sous la forme de films ou de séries, est profondément marqué par de nombreuses adaptations, ou de simples allusions parfois, à de célèbres légendes millénaires connues et partagées par une majorité de la population coréenne. Celles-ci présentent des thèmes récurrents et sombres tels que la mort, la trahison, la vengeance, les souvenirs traumatiques, l'oubli, et l'errance. De ce fait, une prédominance des mélodrames parcourt le paysage cinématographique du pays<sup>2</sup>. Cette reprise de contes populaires permet, comme c'est le cas dans le reste du monde, de lier les Coréens entre eux à une culture commune qui doit être conservée - notamment par la transmission de ces légendes - ainsi que de représenter, et même de critiquer, la société sud-coréenne à un moment précis de son existence. Un intérêt de plus en plus marqué pour l'histoire contemporaine de la Corée (puis de la Corée du Sud à partir de 1953) est visible dans le cinéma sud-coréen, étant souvent révélateur d'un passé « irrésolu »<sup>3</sup>, sur lequel la population coréenne ne parvient à aucun consensus, et dont une partie préfère même être tue à cause du traumatisme vécu. Le dernier thème évoqué un peu plus tôt permet donc aux scénaristes de créer et de jouer, consciemment ou non, sur un certain paradoxe : l'adaptation de contes populaires rattachant la Corée du Sud à son histoire longue est entremêlée à une

---

<sup>1</sup> *Arang* (2006) (film) dir. Ahn Sang-Hun, CJ Entertainment (95min).

<sup>2</sup> Sung-Ae Lee, "MEMORY, TRAUMA AND HISTORY: Fairy-tale film in Korea". In Andrew Teverson, *The Fairy Tale World*, London, Routledge, 2019, pp. 356-367.

<sup>3</sup> We Jung Yi, "Resisting the Spell of Oblivion: A Conversation with Taeho Yoon", *Verge: Studies in Global Asias*, Minneapolis, University of Minnesota Press, n°5, Fall 2019, 181 p., pp. 55-75

place importante accordée à l'amnésie et/ou à l'errance qui rappellent les difficultés mémorielles de la nation. Les valeurs anciennes de la société apparaissent également de façon marquée dans ces légendes reprises dans le cinéma sud-coréen et permettent de s'interroger sur divers sujets qui font débat dans la nation. Dans cet article, il s'agira principalement d'explorer les problèmes mémoriels déjà abordés précédemment, à travers le film *Arang* (2006) qui, malgré sa parution au début des années 2000, offre de nombreux éléments pour une réflexion sur la mémoire du passé récent de la Corée du Sud.

L'oubli, partiel ou complet, tient une place essentielle dans de nombreux contes populaires de Corée. C'est notamment, mais pas uniquement, le cas des légendes impliquant des fantômes, majoritairement des femmes, qui, de façon récurrente dans le cinéma sud-coréen, ne parviennent à se souvenir des circonstances de leur mort ou de tous les détails entourant celle-ci, voire n'ont pas encore pris conscience de leur disparition. Respectivement nommés « amnésie spectrale » et « inconscience spectrale » par Lee<sup>4</sup>, ces oublis – terme employé afin de regrouper ces deux phénomènes – sont souvent le résultat d'un traumatisme étouffé lié à la vie ou à la mort de ces fantômes et tendant à les emprisonner dans leur condition d'errance. Cette dernière, pouvant également être étudiée dans le cadre d'une analyse des problèmes mémoriels du pays, est souvent comblée par les fantômes de ces contes populaires par une quête de vengeance et de justice, pour eux ou les autres, malgré une absence totale ou une fragmentation de leurs souvenirs – les fantômes touchés par l'« inconscience spectrale » ne partageant pas le même esprit de vengeance. Ainsi, alors que leur passé leur est inconnu ou incomplet, que leur présent est vécu de manière confuse, et que leur futur dans le monde des vivants n'est plus, le sentiment de vengeance permet à ces fantômes de s'accrocher à un objectif concret dont l'atteinte pourrait leur fournir plus de réponses sur leur passé, et/ou mettre un terme à leur errance.

L'un des fantômes vengeurs les plus célèbres en Corée est Arang dont la légende mêle un amour non réciproque, un meurtre, une trahison, des réputations

---

<sup>4</sup> Sung-Ae Lee, 'Lost in Liminal Space: Amnesiac and Incognizant Ghosts in Korean Drama', *Mosaic: An Interdisciplinary Critical Journal*, Vol. 48, No. 3, 2015, pp. 125-140.

perdues et retrouvées, la peur, et la vengeance.<sup>5</sup> Sous le règne du roi Myeongjong (1545-67), Baek-ga, un jeune officier, était éperdument amoureux d'une jeune fille de seize ans, Arang, fille de Yun, le magistrat veuf de Miryang. Bien décidé à épouser Arang, l'officier paya sa nourrice afin qu'elle l'aide à monter de toute pièce sa rencontre avec l'adolescente. Lorsque celle-ci se produisit et que Baek-ga partagea ce qu'il ressentait à Arang, elle le rejeta et, pris de colère, l'homme la menaça avec un couteau avant de lui arracher ses vêtements dans le but de la violer. L'adolescente se débattit et Baek-ga finit par l'étrangler avant de cacher son corps. Alors que Yun cherchait sa fille, des rumeurs commencèrent à circuler : Arang serait tombée amoureuse d'un homme de rang inférieur et se serait enfuie avec lui. Honteux, le magistrat démissionna et l'homme qui le remplaça fut retrouvé mort dans sa chambre peu de temps après. Le même destin funeste attendit tous ceux qui tinrent ce poste après le départ de Yun. La crainte de subir le même sort poussa tous les hommes à refuser cette magistrature à l'exception de Lee Sang-sa. Lors de sa première nuit en tant que magistrat, le fantôme d'Arang apparut devant l'homme. Elle lui raconta alors son histoire : les précédents magistrats étaient tous morts de la peur qu'ils avaient ressentie en la voyant alors qu'elle avait cherché à leur demander de l'aide afin de se venger du jeune officier qui lui avait ôté la vie. Le magistrat lui demanda le nom de son tueur mais elle fut incapable de lui donner. À la place, elle lui montra un vêtement taché de sang qu'elle tenait dans la main et affirma qu'il se transformerait en papillon blanc le lendemain matin, lors de la réunion de tous les officiers, et que l'insecte se poserait sur la tête du coupable. Le lendemain matin, le plan fonctionna comme prévu et le papillon se déposa sur la tête de Baek-ga. Ce dernier fut arrêté et interrogé. Il avoua ses crimes et fut exécuté aux côtés de la nourrice qui avait abandonné Arang lors de l'attaque. Le corps d'Arang fut trouvé et enterré convenablement, et son fantôme ne réapparut jamais.

Parmi les adaptations de cette légende dans le cinéma sud-coréen, le film *Arang* de 2006 est l'une des plus célèbres. Comme dans le conte original, c'est l'errance d'Arang après sa mort qui, dans le film, permet notamment d'interroger un rapport particulier au passé dans la société coréenne. En effet, bien qu'il soit

---

<sup>5</sup> Robert Neff, "Joseon butterflies and legends: the ghost of Arang", *The Korea Times*, Fall 2023, [mis en ligne le 05/11/23] (29/12/23) [[https://www.koreatimes.co.kr/www/opinion/2023/12/715\\_362465.html](https://www.koreatimes.co.kr/www/opinion/2023/12/715_362465.html)]

incapable de donner le nom de son meurtrier au nouveau magistrat, le fantôme d'Arang se souvient des circonstances de sa disparition mais son errance, causée par son corps n'ayant pas été enterré convenablement et par la persistance d'un puissant ressentiment, l'enferme entre son passé inachevé – à cause d'une injustice qui doit être résolue – et un présent dans lequel Arang n'appartient plus. Le film suit l'enquête que mènent une détective, So-young, et son nouveau coéquipier, Hyun-ki, sur les morts mystérieuses et successives des membres d'un groupe d'amis, tous liés à la mort d'une jeune femme une décennie auparavant. Ainsi, l'intrigue est celle d'un thriller et d'un film d'horreur, car tout au long du film un fantôme, celui d'une femme à la peau pâle et aux longs cheveux noirs, qui semble être responsable de la disparition des hommes de ce groupe d'amis, apparaît à l'écran. Alors que les nœuds de l'histoire se démêlent, le spectateur découvre l'histoire de Min-jung, une adolescente violée par le groupe d'amis évoqué plus tôt avant d'être tuée afin d'effacer toutes les preuves.

Un intérêt particulier doit être porté aux circonstances de sa mort, car c'est notamment celles-ci qui peuvent entraîner une réflexion plus générale sur la façon dont est vécu le passé contemporain de la Corée du Sud. Min-jung fut enfermée dans une maison à sel avant d'y être ensevelie et d'y mourir. Lorsque le corps de la jeune femme est découvert dans les dernières minutes du film, celui-ci n'est pas complètement décomposé grâce aux propriétés bactériostatiques du sel. De ce fait, à la vue du corps de Min-jung, il semblerait que le temps se soit figé, rendant encore plus concret l'enchaînement du fantôme de la jeune femme à son passé, résultat non seulement de son esprit vengeur en quête de justice mais également de l'état de son corps. Après avoir examiné le cadavre de Min-jung, le médecin légiste fait une remarque à So-young : la jeune femme, enceinte, mit au monde le bébé, et la douleur de l'accouchement fut sûrement ressentie par le corps de Min-jung malgré sa mort. Ce constat mérite d'être analysé dans le cadre bien plus large et complexe du « problème de mémoire »<sup>6</sup> en Corée du Sud. Ce dernier concerne principalement quatre événements traumatiques du passé récent du pays<sup>7</sup> : la

---

<sup>6</sup> Mikyoung Kim & Barry Schwartz, *Northeast Asia's Difficult Past: Essays in Collective Memory*, Cham, Palgrave Macmillan, 2010, 276p.

<sup>7</sup> Don Baker, 'Exacerbated Politics: The Legacy of Political Trauma in South Korea', *Northeast Asia's Difficult Past: Essays in Collective Memory*, Cham, Palgrave Macmillan, 2010, pp. 193-212.

colonisation par le Japon (1910-1945), la guerre de Corée (1950-1953), la dictature de Park Chung-hee (1972-1979), et l'incident de mai 1980 à Kwangju. Baker (2010), étudie les interprétations conflictuelles de ces tournants de l'histoire contemporaine de la Corée du Sud et les qualifie de traumatiques par leur influence sur la manière dont les Coréens se définissent eux-mêmes. D'une certaine manière, ces conflits d'interprétation, liés non pas tant aux événements eux-mêmes qu'au rôle des Coréens dans ceux-ci, tendent à maintenir la population coréenne divisée<sup>8</sup> par l'absence d'un réel dialogue qui lui permettrait de mieux appréhender son histoire.

Ainsi, tout comme Arang et Min-jung, dans le cadre particulier de son rapport au passé, la société coréenne erre confusément et souffre d'anciens traumatismes réprimés. L'un des plus célèbres de ceux-ci étant le cas des esclaves sexuelles (généralement désignées sous le terme de « femmes de réconfort ») lors de la colonisation japonaise, et dont l'histoire est exclue de l'espace public, sauf s'agissant des relations actuelles avec le Japon par des demandes de réparations et d'excuses sincères, tendant alors à dissimuler les histoires individuelles et les souvenirs de ces femmes. Les personnages principaux féminins du film, So-young et Min-jung, toutes les deux victimes de viol<sup>9</sup>, subissent d'une façon différente la honte attribuée aux victimes d'agression sexuelle, principalement des femmes, en Corée du Sud. Le cas de Min-jung est évidemment le plus évident et le plus violent : elle est tuée plus tard, non pas par ses agresseurs, mais par un policier qui, par son lien avec l'un des criminels, enferma la jeune femme dans la maison à sel. Son agression n'est pas seulement tue, mais complètement effacée. So-young, elle, est rongée par le viol qu'elle subit mais ne met aucun mot dessus durant le film. Une scène en particulier met en lumière le silence du personnage et, plus généralement, des victimes d'agressions sexuelles : après avoir visionné la vidéo du viol de Min-jung, So-young s'enferme dans les toilettes afin de pleurer, le plus discrètement possible, à cause du resurgissement de ses propres souvenirs.

---

<sup>8</sup> Don Baker simplifie celle-ci en deux partis : un dit « de droite » et l'autre « de gauche ». Cette division, qui tend à exclure de l'analyse une majorité de la population coréenne, est dans les faits plus complexe.

<sup>9</sup> Au cours du film, le spectateur est mis dans la confidence que So-young fut victime d'un viol, la poussant à travailler dans la police dans le but de retrouver et de se venger de son agresseur.

Ayant suivi sa coéquipière, Hyun-ki entend ses sanglots et comprend, mais ne dit rien. Et rien ne sera jamais dit oralement du viol de So-young. Cette dernière est mise en avant comme un personnage fort avec une intelligence saillante, surtout lorsqu'elle est mise face à un autre personnage du film ; représentation à lier, dans une analyse mémorielle, à la volonté de montrer l'image d'une nation victorieuse qui fut martyre sans jamais pour autant être honteuse.

Enfin, *Arang* interroge de façon notoire le manichéisme, notion majeure dans la compréhension des conflits mémoriels en Corée du Sud. À la fin de l'œuvre cinématographique, le responsable des meurtres des membres du groupe d'amis est révélé : il ne s'agit pas du fantôme de Min-jung, malgré les nombreuses scènes dans lesquelles celui-ci apparaît, mais de Hyun-ki, le détective travaillant avec So-young.<sup>10</sup> L'homme, amoureux de Min-jung, s'était donné pour objectif de la venger. Toutefois, au même moment, le spectateur observe que Hyun-ki est celui ayant filmé le viol subi par Min-jung. En effet, s'il ne savait pas initialement ce que lui demandait de filmer l'un des agresseurs, lorsqu'il réalisa ce qui se produisait sous ses yeux et sous l'objectif de sa caméra, la peur laissa place à un certain plaisir pris par l'adolescent face à cette scène. Ce changement d'attitude et sa participation dans le crime sont expliqués dans le film par la colère ressentie par Hyun-ki à la vue de Min-jung embrassant son petit-ami, quelques scènes plus tôt. De façon intéressante, l'amour non-réciproque de la légende originale est vécu, non par les agresseurs de Min-jung, ni par son meurtrier, mais par celui qui filma son viol, insistant ainsi sur sa responsabilité dans le crime. De ce fait, ce personnage possède deux rôles contraires notoires : celui d'un coupable et d'un justicier. La complexité de Hyun-ki offre une réflexion plus large sur le manichéisme qui enserme les débats sur le passé récent du pays. Dans la division

---

<sup>10</sup> Malgré ce dénouement, l'existence du fantôme de Min-jung ne semble pas être remise en cause par les scénaristes grâce à la scène finale. Dans cette dernière, le fantôme de Min-jung retrouve l'agresseur de So-young et le tue.

mémorielle autour de l'interprétation des événements traumatiques évoquée plus tôt, une acceptation du dualisme entre victimes et coupables, bien et mal, est un point commun entre les différents partis. En effet, les éléments de mésentente concernent, non pas l'existence de ces rôles – victimes et coupables – mais les individus concernés par ceux-ci. Ainsi, une partie de l'historiographie, et de la société sud-coréenne, voit dans le passé récent de la Corée du Sud, un engagement sans faille de la nation dans son intégralité ; l'autre moitié, considère que seules les masses opprimées du pays sont les réelles victimes du passé.<sup>11</sup> D'une façon similaire, il est difficile d'interroger les traumatismes abordés précédemment d'une façon nuancée : étudier la colonisation japonaise en prenant en compte les Coréens ayant bénéficié de celle-ci et les institutions coloniales conservées après 1945 ; analyser la place du communisme dans le sud de la péninsule coréenne avant 1950 ; penser l'autoritarisme de Park Chung-hee et les évolutions du pays sous son régime ; dépasser la mémoire imposée par le régime de Chun Doo-hwan sur le soulèvement de Kwangju. Et ce ne sont que quelques exemples. Pour finir, il est intéressant de constater que, dans le film, la justice que pense rendre Hyun-ki ne met pas fin à sa culpabilité et, n'ayant plus d'objectif, le personnage doit affronter son passé et son rôle dans l'agression de Min-jung mais, n'y parvenant pas, il met fin à ses jours. D'une certaine manière, il pourrait être attendu de la société coréenne qu'elle accomplisse cette rencontre plus nuancée avec sa propre histoire contemporaine.

De façon consciente ou non, Ahn Sang-hun, réalisateur et scénariste du film, permet une réflexion sur les conflits mémoriels et une analyse des valeurs morales qui jalonnent la société sud-coréenne actuelle. De nombreuses adaptations cinématographiques de contes populaires coréens permettent d'interroger le lien qu'entretient la population sud-coréenne avec son passé récent, ainsi que de porter un regard critique sur certains éléments qui se sont installés durablement au sein

---

<sup>11</sup> Don Baker, *op. cit.*, p. 206.

de la société tels que la marginalité, la corruption, ou encore les inégalités persistantes subies par les femmes coréennes. Les changements dans le script (rôle principal ou secondaire d'un fantôme ; modification du genre attribué à une créature légendaire ; révisions dans l'intrigue du conte original ; etc..) permettent également de mettre en lumière les évolutions de la société ou, au contraire, de permettre aux spectateurs de porter un regard critique sur l'inertie de celle-ci concernant certaines de ses valeurs.

Anissa BEN ABDESSADEK

### Sources

*Arang* (2006) (film) dir. Ahn Sang-Hun, CJ Entertainment (95min).

BAKER Don, 'Exacerbated Politics: The Legacy of Political Trauma in South Korea', *Northeast Asia's Difficult Past: Essays in Collective Memory*, Cham, Palgrave Macmillan, 2010, pp. 193-212.

KYUNG Moon Hwang, *A History of Korea*, London, Bloomsbury Academic, 3rd edition, 2022, 308p.

LEE Sung-Ae, 'Lost in Liminal Space: Amnesiac and Incognizant Ghosts in Korean Drama', *Mosaic: An Interdisciplinary Critical Journal*, Vol. 48, No. 3, 2015, pp. 125-140.

LEE Sung-Ae, "MEMORY, TRAUMA AND HISTORY: Fairy-tale film in Korea". In Andrew Teverson, *The Fairy Tale World*, London, Routledge, 2019, pp. 356-367.

NEFF Robert, "Joseon butterflies and legends: the ghost of Arang", *The Korea Times*, Fall 2023, [mis en ligne le 05/11/23] (29/12/23) [[https://www.koreatimes.co.kr/www/opinion/2023/12/715\\_362465.html](https://www.koreatimes.co.kr/www/opinion/2023/12/715_362465.html)]

YI We Jung, "Resisting the Spell of Oblivion: A Conversation with Taeho Yoon", *Verge: Studies in Global Asias*, Minneapolis, University of Minnesota Press, n°5, Fall 2019, 181 p., pp. 55-75.

## **Légendes du passé : la survivance du paganisme dans la Russie du XXe siècle**

Cité dans un article de la revue *Izvestija* des années 1990, le directeur du Centre russe de psychothérapie et de médecine psychologique A. Lebedev affirme qu'à Moscou, « près d'une personne sur trois qui s'adresse à un médecin pense avoir reçu un sort » et que certains disent vouloir « pourchasser les sorcières et les jeteuses de sort ». <sup>1</sup>

La Russie a une riche histoire de légendes et de paganisme : bien que la religion orthodoxe constitue un cadre social et culturel très solide, la survivance d'une fibre païenne légendaire est frappante, tant dans certaines traditions populaires que dans les mythes et les contes. Si ceux-ci sont aujourd'hui un peu tombés en désuétude, et sont souvent perçus comme des aspects folkloriques plutôt que comme de réelles croyances spirituelles, la Russie a une histoire complexe en matière de religion et de spiritualité. Les croyances païennes des peuples slaves qui habitaient la région avant l'avènement de la religion orthodoxe au Xe siècle ont perduré dans le temps, sans être complètement remplacées par la christianisation. Pour comprendre cette histoire, il faut se plonger dans l'imaginaire des espaces ruraux de la Russie du XXe siècle, lieu privilégié d'étude de ces résidus de paganisme et de folklore populaire.

Sonder la religiosité de la paysannerie russe est une tâche ardue pour plusieurs raisons. La première est l'aspect profondément immanent de cette religiosité. Le système de croyances matérialise la vision du monde et du quotidien de ces communautés, et ne leur est pas extérieur comme pourrait l'être le dogme chrétien : la religiosité étant largement immanente au monde qui les entoure, elle est d'autant plus subtile et difficile à appréhender. Le cadre spatial et temporel est également difficile à définir. L'historiographie a longtemps peiné à définir l'origine des rites et des croyances populaires, à les dater et à estimer leur évolution dans le temps. Leur portée géographique est difficile à délimiter dans un pays aussi vaste, d'autant plus qu'il s'agit de croyances parfois très locales, profondément ancrées dans la singularité d'un village ou d'une région. Enfin, la force d'adhésion des communautés rurales à leurs mythes et légendes est

---

<sup>1</sup> Article de Lidja Ivcenko dans le numéro d'*Izvestija* du 16 décembre 1993.

également sujette à discussion. Ces croyances sont-elles restées au cœur d'une compréhension de l'univers ? Le paysan russe du XXe siècle se perçoit-il à travers les légendes et voit-il dans les pratiques magiques une efficacité et une modalité d'action sur le monde qui l'entoure ? Ou au contraire, leur survivance illustre-t-elle une certaine inertie du monde paysan, relevant plus d'une forme d'héritage culturel pluriséculaire que d'une réelle fonctionnalité ?

Cet article tentera de répondre à ces questions en analysant d'abord l'importance de ces croyances, tant dans leur portée dans l'espace et dans le temps que dans leur force de conviction. Dans un second temps, quelques grands traits et exemples concrets de ces croyances seront abordés.

## **Comprendre cette survivance tardive du paganisme**

### ***Éléments de contexte géographique***

Il convient de rappeler que la Russie est longtemps demeurée majoritairement rurale : en 1926 seul 18% de la population habite les villes, et la population urbaine devient majoritaire, atteignant 56% à l'aube des années 1970. De cela découle l'idée d'un « long moyen-âge russe », pour reprendre l'expression du philosophe et théologien Nicolas Berdiaev. Dès les XVIIIe et XIXe siècle, sous l'impulsion d'une ouverture croissante du pays aux influences culturelles extérieures, l'écart se creuse entre paysannerie et élites cultivées. Plus tard, l'avènement des différentes révolutions industrielles induit un changement de paradigme dans le positionnement des élites cultivées vis-à-vis de la nature, conduisant à une forme de désenchantement et distanciation du monde naturel. Ce changement presque ontologique de rapport à la nature est crucial car il n'a pas la même ampleur dans toutes les régions de la Russie, et à plus forte raison dans les espaces ruraux qui y demeurent majoritairement hermétiques. Francis Comte synthétise cet aspect par la formule suivante : « le voile du sacré s'est déchiré beaucoup plus lentement, à plus forte raison dans les campagnes ». <sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> Francis Comte, *L'Héritage païen de la Russie : le paysan et son univers symbolique*, Paris, Albin Michel, 1997, 423p., p. 18.

Cette survivance du paganisme dans la Russie rurale est d'autant plus prégnante que contrairement, par exemple, au polythéisme classique, en pleine décadence au moment de la christianisation de l'Empire romain, le polythéisme au Xe siècle est en construction. Il n'a donc pas été heurté de plein fouet comme il aurait pu l'être s'il avait constitué le système de valeur dominant. Peut-être que cette transition en douceur a permis plus facilement le maintien d'une trace du passé. Ainsi, les divinités secondaires sont restées tenaces dans l'imaginaire paysan, sous la forme d'esprits des lieux. Adoptant un caractère très fonctionnel car transformées en forces, ces divinités secondaires demeuraient compatibles avec le christianisme.

Ainsi, ce cas de figure très singulier contribue à expliquer l'écart entre les paysans et les élites tournées vers l'extérieur, dont la spiritualité était presque entièrement contenue dans le cadre de la religion orthodoxe. En outre, cet écart explique l'abondante mythification du paysan russe, notamment au XIXe siècle sous l'impulsion de l'intelligentsia européenne de l'empire des tsars, qui conduit à une forme de mise en légende du « moujik ». Celle-ci participe d'une certaine méconnaissance de la réelle nature du paysan et de son système de valeur, car ses besoins et sentiments sont souvent étudiés par analogie avec ceux des élites de l'Empire qui les étudient.

### ***Les Russes ont-ils cru à leurs mythes ?***

Les grands mythes visent à expliquer l'univers et le monde : ils permettent de se situer par rapport aux grands épisodes de la vie, mais aussi en regard des aspects essentiels de la vie quotidienne, fertilité, misère, joie et peine. Pourtant, comme pour toute thématique d'histoire des spiritualités, il est toujours délicat et presque impossible d'analyser la part d'adhésion réelle aux croyances. S'agit-il de réelles croyances spirituelles ou plutôt d'une matrice de culture commune plutôt de l'ordre du folklore? Difficile de distinguer la croyance spirituelle de sa dimension culturelle, si bien que la séparation des deux semble n'avoir aucun sens. Jean-Pierre Vernant le dit à propos de la religion grecque, « rejeter ce fond de croyances communes ce serait, au même titre que ne plus parler grec, ne plus

vivre sur le mode grec, cesser d'être soi-même ».<sup>3</sup> D'où l'importance d'une analyse diachronique: peut-être que, dans ce cas, la subsistance des croyances révèle plus à leur sujet que la force d'adhésion qu'elles suscitent à ce moment.

## **Le concept de « double foi » : orthodoxie et paganisme**

### ***La double foi, synthèse entre orthodoxie et paganisme***

La subsistance de croyances éloignées de celles de l'Église n'a rien de spécifique à la Russie, ni même à l'Europe de l'Est, comme le montre bien l'histoire du Moyen-Age occidental marquée par l'activité répressive de l'Inquisition au sein de l'Église. L'originalité du cas russo-slave réside plutôt dans la coexistence des deux sur la longue durée, appelant à mobiliser la notion de double foi. Ce concept d'anthropologie fait référence à la coexistence de croyances religieuses officielles avec des pratiques folkloriques ou superstitieuses dans certaines communautés, en particulier dans les zones rurales. Cela est très marqué chez le paysan orthodoxe qui se tourne aussi bien vers l'Église orthodoxe que vers des rites magiques ancestraux pour résoudre ses problèmes.

Coexistence des croyances et superstition, à travers des pratiques très concrètes comme les rites domestiques très nombreux dont le cadre est l'izba. Le recours à des sorciers, souvent de villages extérieurs au consultant, et les rituels collectifs impliquant souvent les communautés de femmes se chargeaient de conjurer les mauvais sorts.

C'est aussi la construction de beaucoup de lieux de culte orthodoxes érigés sur d'anciens temples païens pratique significative à cet égard. Ainsi le monastère de Saint Nicolas construit à Volosovo, juste au sud de Saint Pétersbourg, ou encore l'église Saint Blaise à Novgorod sur l'emplacement d'une idole de Volos...

Cette différence dans le cas russe, avec une perception occidentale de la chrétienté qui voudrait voir une croyance religieuse exclusive des autres croyances, entraîne des conséquences importantes. Ce que le christianisme apporte de fondamentalement différent des croyances préchrétiennes, c'est le sens

---

<sup>3</sup> Jean-Pierre Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs. Études de psychologie historique*. La Découverte, 1996, 432p.

de l'histoire à l'aide duquel les communautés peuvent s'inscrire dans un temps cyclique et non plus linéaire ; c'est aussi un sens de la hiérarchie qui ancre des structures de pouvoir. C'est enfin une vocation internationale, portée par une langue unificatrice et codifiée, en l'occurrence le slavon d'église, équivalent du latin chez les catholiques.

### ***Comment comprendre cette compatibilité ?***

La question de l'immanence et de l'efficacité fonctionnelle permet d'expliquer cette singularité.

Les rites païens de la paysannerie russe reposent fondamentalement sur des croyances de la proximité. Le sentiment du divin réside dans l'univers du sensible, et n'est en aucun cas transcendant. Il semble se manifester dans le monde alentour, trouve son siège dans les éléments et dans la nature, dont les mouvements sont les manifestations. À l'inverse, le christianisme repose sur le Livre, et par sa dimension révélée est fondamentalement transcendant. En outre, le surnaturel n'est pas rigoureusement circonscrit et un même objet peut receler une sacralité ambivalente, alors que les monothéismes attribuent des contours très nets au domaine du sacré.

De même, les croyances rurales païennes de la Russie du XXe siècle fonctionnent selon un principe d'effectivité concrète et immédiate. Les rites, par leur proximité avec la pratique fonctionnent selon une sorte de causalité magique portée par l'oralité et l'incantation contrairement au christianisme qui s'appuie sur le dogme, l'exégèse et l'écrit. Il s'agit ici encore d'une complémentarité : le recours aux divinités à travers des négociations rapides et directes compense l'éloignement de la transcendance du Dieu chrétien. Cette facilité d'accès peut en partie expliquer le triomphe partiel de l'idée d'un Dieu unique dans les campagnes.

### ***Un système d'équivalence entre panthéon et saints***

Une autre clé d'explication de la survivance des croyances païennes pourrait être leur conversion en unités de sens du système chrétien : les grandes figures du polythéisme slave se retrouvent dans les saints chrétiens. Perun, dieu slave de la foudre et des éclairs devient le prophète Elie ; Volos/Veles, le protecteur des troupeaux devient st Blaise, la déesse Mokos, protectrice des fileuses et du travail domestique, réapparaît sous la forme de sainte Parascève. Les domaines de spécialité des divinités sont importés chez les saints, ou simplement la proximité a fait qu'on peut faire coïncider ensemble une figure de chaque partie. De plus, à l'inverse de certains panthéons, le polythéisme slave n'admet pas de hiérarchie entre ses dieux, de même que les saints de la tradition orthodoxe.

Cette dynamique rappelle le cas de l'établissement des Vikings en Normandie aux IXe et Xe siècles, souligné par Pierre Bauduin <sup>4</sup>: le panthéon viking a admis l'existence de saints car il s'agissait d'un système assez mouvant et loin d'être monolithique, qui se prêtait assez bien à l'admission de nouvelles divinités. La confrontation entre ces deux systèmes de croyances a donc eu lieu de manière non-conflictuelle, l'une pouvant continuer d'exister dans l'autre et ce de manière pérenne. Il s'agit peut-être de la même dynamique concernant les croyances païennes slaves en Russie : leur caractère peu strict donna plus lieu, lors de l'irruption du christianisme au Xe siècle, à une forme de syncrétisme qu'à une rivalité.

### **Quelques exemples de croyances**

Le détail des pratiques concrètes ne seront pas abordées ici, car elles nécessiteraient une approche minutieuse déclinée selon les différentes régions. À l'inverse, les grandes lignes de la conception des éléments eau, air et terre (le cas du feu n'est pas pris en compte dans cette analyse du fait de sa trop grande variation dans les différents espaces), et de la matérialité du monde naturel constituent un dénominateur commun assez commode. Les éléments permettent de matérialiser l'imaginaire dans la mesure où ils conduisent à autre chose qu'eux-mêmes. Les éléments du monde naturel occupent une place majeure dans la structure des symboles qui constituent la spiritualité du monde russe. Le point

---

<sup>4</sup> Pierre Bauduin, *Histoire des Vikings. Des invasions à la diaspora*, Paris, Tallandier, 2019, 665p.

d'originalité par rapport à d'autres systèmes de croyances est qu'ils se trouvent positionnés dans une forme de hiérarchie croissante de pureté. D'abord l'eau, puis l'air et enfin la terre.

### ***L'eau, élément ambivalent***

L'eau ne rime pas toujours avec pureté, et cela constitue peut-être l'un des points les plus originaux de la conception russe païenne des éléments. Si la majorité des cultes attribue à l'eau des vertus lustrales, la conception russe sépare propreté et pureté. En l'occurrence, l'eau est un élément qui suscite parfois la méfiance, elle est souvent à même de servir de refuge à une force impure. Un mythe préchrétien majeur est celui du dieu de la foudre Perun poursuivant un dragon avaleur d'eau pour le tuer et libérer la source qu'il monopolise: ce mythe illustre l'ambiguïté de l'eau, élément vénéré mais qui peut receler des créatures dangereuses. Des recherches plus récentes ont montré que, dans la mythologie slave préchrétienne, l'eau était associée aux forces vitales sexuelles fondamentales: l'eau de pluie représente le principe masculin, en tant que semence du dieu de l'orage qui féconde. À l'inverse, l'eau qui jaillit de la terre matérialise le principe féminin, et se mêle à la terre fécondée, portant ainsi la symbolique de la maternité. Toutefois, une hiérarchie entre les eaux est à souligner : l'eau terrestre est bénéfique tant qu'elle est vive, mais l'eau stagnante inspire la méfiance. L'eau qui jaillit de la terre a des chances d'être souillée par un démon, mais l'eau de pluie, elle, provient des cieux et est perçue de manière bien plus positive.

L'eau de pluie est particulièrement noble : elle est fondamentalement liée aux forces qui animent la vie. Au printemps, les premières précipitations sont accueillies dans une atmosphère de liesse générale au sein des villages : les paysannes ont même coutume de la recueillir dans des bidons, pour la garder de côté et l'utiliser pour l'année à venir comme de l'eau bénite. Cette fois, l'eau a une vertu lustrale, qui a la réputation de donner force et santé aux gens qui s'y exposeront. L'attitude des communautés villageoises en période de sécheresse est intéressante, exemple concret du principe de « double foi » évoquée plus tôt. On trouve d'une part l'ingrédient païen : les femmes peuvent multiplier les rituels pour faire revenir la pluie, dans des rites magiques dont elles détiennent le secret.

De même, les potiers qui doivent, pour mener à bien leur ouvrage, assécher la terre qu'ils sculptent, sont accusés d'empêcher la pluie de tomber et priés de cesser leur ouvrage. Des offrandes peuvent être faites aux rivières et aux puits jusqu'au début des années 1930. Les paysans vénéraient certains oiseaux migrateurs, qui emportaient avec eux les clés des pluies pendant l'hiver et pouvaient daigner les rapporter au printemps et libérer les eaux célestes.

Pourtant, le recours à la religion chrétienne est également de mise lorsque les sources célestes restaient sèches: des offices propitiatoires sont dits, on plante des croix près des puits, les champs sont aspergés d'eau bénite, et on intercède auprès de Dieu et de la Vierge pour qu'ils accordent de la pluie aux paysans. Le recours à ces deux registres de croyances montre qu'elles sont bien plus complémentaires qu'antagonistes.

### ***L'air***

L'air est un élément ambivalent au même titre que l'eau, car il est l'espace de lien entre ciel et terre : l'air est saturé de forces surnaturelles, qui peuvent être bénéfiques comme néfastes.

L'air en mouvement, le vent, a une valeur magique : il est de mise de se balancer le plus haut possible ou de grimper sur les hauteurs à Pâques, tradition qui se transformera plus tard en escalade du clocher de l'église, autre cas intéressant de transition d'un rite païen vers un univers chrétien.

Le vent appelé « *gospodin* » dans les campagnes, ce qui signifie « seigneur, maître » peut être manipulé pour jeter un mauvais sort à un individu qu'on souhaite maudire : il suffit de prononcer son nom à voix haute, idéalement dans un murmure, et l'air pourra porter la malédiction pendant sept ans. Le vent, lorsqu'il est violent, peut porter l'esprit des individus morts prématurément, qui n'ont pas reçu les rituels funéraires appropriés, comme les pêcheurs, les noyés et les suicidés et en particulier les enfants morts avant d'avoir reçu un nom. Ainsi, les morts insatisfaits peuvent déchaîner des tempêtes très violentes pour nuire aux vivants en utilisant leurs dernières capacités et se manifestent ainsi pour rééquilibrer l'ordre du monde. Enfin, le vent peut également être envoyé par Dieu, croyances païennes compatibles avec le christianisme. Cependant, les traditions

envers le vent sont probablement celles qui diffèrent le plus selon les régions, et se sont majoritairement maintenues chez les Slaves du Sud (Macédoine, Slovénie), qui nourrissent le vent de pain, de farine, de viande ou des restes d'un repas jusqu'au début du XXe siècle.

### ***La terre***

Si dans la vision chrétienne de la création du monde héritée de la *Genèse*, terre et ciel sont séparés pour devenir les deux principes créateurs du monde, ils sont intimement liés dans la mythologie du paganisme classique. Comme évoqué précédemment à propos de la pluie, terre et ciel constituent le couple primordial fondamental : le principe féminin est représenté par la terre, le ventre maternel, et le ciel recèle la semence originelle, qui prend forme dans la pluie. Le mythe païen originel mentionne explicitement la terre comme matrice universelle, donnant naissance aux choses du monde par son union avec le ciel. Le paysan l'appelle « mère humide » (*mat' syra zemlja*), et la terre est profondément associée aux femmes par sa dimension féconde. C'est un trait original de cette conception que la terre soit considérée comme un élément relativement proche de l'humain : d'abord, ses différentes parties ont des correspondances avec le corps humain, elle s'apparente à de la chair mouvante et sensible, et les feuilles qu'elle produit sont vus comme des cheveux. Elle est en fin de compte un être à part entière, qui vit, souffre et se réjouit presque au même titre que les êtres humains, et peut par conséquent compatir avec eux. Dans de nombreux textes de la période tsariste, un lien conceptuel est d'ailleurs souvent établi entre terre et pouvoir, car la terre est capable de souffrance et se meurt lorsque le pays supporte un tsar tyrannique.<sup>5</sup>

Pour ces différentes raisons, la terre arrive indéniablement au sommet de la hiérarchie des éléments, au point où un paysan souhaitant se purifier tendra à se laver les mains avec de la terre et non avec de l'eau. La terre est l'élément pur par excellence, la source de vie universelle, l'image de la fécondité épanouie et de la maternité heureuse. Elle est également tout aussi fortement associée à la Mère de Dieu, et l'insulter ou la malmener revient à causer du tort à la Vierge elle-même.

---

<sup>5</sup> Tamara Kondratieva, « La fonction nourricière du pouvoir autocratique », *Gouverner et nourrir* (partie 1)

Cela est à mettre en lien avec la forte association entre le culte marial et la terre en tant que territoire : on cherche souvent à protéger un espace en le plaçant sous la protection d'icônes de la vierge. La terre est donc peut-être l'élément qui synthétise le mieux cette « double foi », pas uniquement par le culte qu'elle suscite : elle est à la fois principe fondamental de création dans la mythologie préchrétienne, et incarnation matérielle de la figure la plus vénérée de la liturgie orthodoxe.

## **Conclusion**

Les croyances du paysan russe du XXe siècle sont donc à la croisée de plusieurs influences spirituelles, qui se complètent bien plus qu'elles ne s'opposent. Les légendes et croyances demeurèrent ainsi longtemps le cadre conceptuel de perception par les populations rurales du monde qui les entoure. Quant aux pratiques concrètes, tout porte à croire que le paysan a foi en leur efficacité : elles pallient efficacement le manque de présence effective de la religion orthodoxe, et constituent un remède efficace aux maux du quotidien. Dans une plus large mesure, la survivance de ces croyances a peut-être plus à nous apprendre que leur contenu : malgré les siècles de christianisation et les changements politiques, ces croyances se sont maintenues, tout en assimilant les apports du christianisme, dans une synergie harmonieuse.

Pourtant, plus qu'un ésotérisme archaïque, cette survivance est peut-être plutôt le signe d'une forme de résilience culturelle et d'une capacité du monde paysan à adapter son système spirituel, en incorporant les différents plans en un syncrétisme harmonieux. En fin de compte, la persistance des croyances païennes parmi les paysans russes au XXe siècle rappelle la résilience profonde de la diversité culturelle et spirituelle, révélant que, même dans les moments de transition et de changement, les racines du passé continuent de nourrir le tissu vivant de la société russe.

Elsa GRENIER-AGOGUET

### Sources

CONTE Francis, *Les Slaves : Aux origines des civilisations d'Europe centrale et orientale*, Albin Michel, 1986, 208p. (rééd. 1996)

CONTE Francis, *L'Héritage païen de la Russie : le paysan et son univers symbolique*, Paris, Albin Michel, 1997, 423p.

STOMMA Ludwik & GASIOROWSKI Jacek & SAGANT Philippe, *Campagnes insolites : paysannerie polonaise et mythes européens*, Verdier, 1986, 196p.

VERNANT Jean-Pierre, *Mythe et pensée chez les Grecs. Études de psychologie historique*. La Découverte, 1996, 432p.

WERTH Nicolas, *La Vie quotidienne des paysans russes de la Révolution à la collectivisation (1917-1939)*, Hachette, 1984, 424p.

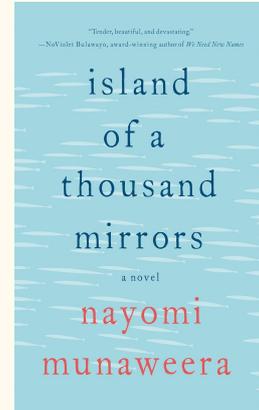
# COMPTES-RENDUS & RÉFLEXIONS

---

## ***Island of a Thousand Mirrors* de Nayomi Munaweera<sup>1</sup> : Récits intimes de la guerre civile sri lankaise**

L'œuvre littéraire de Nayomi Munaweera, *Island of a Thousand Mirrors* (2012), explore avec une acuité captivante les méandres des traumatismes et des angoisses transmis de génération en génération.

Plongé au cœur de la guerre civile sri lankaise, qui s'est déroulée de 1983 à 2009, le roman dévoile les affrontements entre le groupe séparatiste tamoul LTTE (Tigres de libération de l'Eelam tamoul) et le gouvernement sri lankais, principalement constitué de Cingalais bouddhistes. Ces tensions, nées de revendications territoriales et de droits, ont engendré des fissures profondes dans le tissu ethnique, alimentant un conflit déchirant. En tant qu'émigrée, Munaweera offre une perspective unique, fusionnant la subjectivité de l'expérience diasporique avec une sensibilité aiguë envers les traumatismes historiques.



Écrivaine engagée, Munaweera prête sa plume à l'expression des silences et illumine les zones d'ombre souvent négligées de l'histoire. Sa démarche multidimensionnelle se distingue par un engagement résolu à éviter les écueils d'une vision unilatérale, incorporant avec finesse les perspectives des familles tamoules et cingalaises<sup>2</sup>. Cette initiative novatrice vise à colmater les lacunes fréquentes des récits historiques, qui, bien trop souvent, se contentaient d'offrir une vision partielle et biaisée d'un groupe ethnique. De manière distinctive, Munaweera sonde les expériences des Tamouls face aux LTTE, une perspective alors sous-représentée dans les écrits de l'époque. La plupart des récits et analyses

---

<sup>1</sup> Nayomi MUNAWEERA, *Island of a Thousand Mirrors*, 2<sup>e</sup> éd., New York, St. Martin's Press, 2014.

<sup>2</sup> Les Cingalais (74 %) forment la majorité de la population sri lankaise et résident principalement dans la partie sud-ouest de l'île, tandis que les Tamouls (15 %), une importante minorité, occupent le nord-est. Les Tamouls se subdivisent en deux groupes : les « Tamouls autochtones », issus d'une migration ancienne depuis le sud de l'Inde, et les « Tamouls indiens », descendants plus récents de travailleurs venus travailler dans les plantations britanniques.

se concentraient sur les aspects politiques et militaires du conflit, négligeant les expériences individuelles des Tamouls, notamment celles liées aux LTTE. Toutefois, la question de la représentation exhaustive des diverses communautés impliquées dans le conflit, notamment en ce qui concerne les Musulmans expulsés du Nord par les LTTE en 1990, demeure un sujet de débat potentiel.

En embrassant une perspective féministe, Munaweera fait un choix délibéré en élevant la voix des femmes, les hissant au rang de protagonistes incontournables plutôt que de simples figures secondaires dans le récit de la guerre. Elle transcende la représentation traditionnelle des femmes en tant que victimes, les mettant en lumière, non seulement négligées et marginalisées, mais aussi actives dans l'effort de guerre, particulièrement du côté des LTTE.

Par ailleurs, l'approche artistique de Munaweera s'ancre dans une perspective socio-historique, cherchant à fournir une compréhension empathique et nuancée des expériences humaines au cœur des conflits. L'exploration des conséquences psychologiques de la violence s'exprime à travers les trajectoires de ses personnages en plongeant dans les traumatismes, les deuils, et les luttes intérieures des individus.

La réception de l'ouvrage s'est inscrite dans une tonalité positive, bien que ponctuée de critiques et d'attaques personnelles. Les débats animés autour de l'engagement de Munaweera envers la perspective tamoule ont été particulièrement marquants, exacerbés par sa propre identité cingalaise. Les critiques, principalement émanant du côté cingalais, l'ont accusée de trahison, prétendant qu'elle avait révélé les secrets de l'armée au monde et dressé une image défavorable de celle-ci. Ces réactions hostiles soulignent avec finesse les tensions persistantes entourant la mémoire et la représentation du conflit au sein des diverses communautés.

Vithusha VIGNESWARAN-SUNTHARALINGAM

## **Réflexions autour de l'ouvrage *Canada : entre utopies et histoire***

Conceptualiser l'espace nord-américain revient grossièrement à englober le Canada et les États-Unis comme un ensemble interdépendant, où l'hégémonie américaine prend le pas grâce à sa prédominance économique, financière et géopolitique. Seulement, il est important de noter les singularités qui ont forgé l'essence de leurs identités respectives, ainsi que l'environnement concurrentiel dans lequel celles-ci se sont construites. Le Canada, dans la mémoire collective, représente une terre vaste, colonisée par deux cultures, régie par des traités commerciaux établis avec les autochtones, offrant une opportunité d'enrichissement matérielle considérable. Une fois ces faits réunis, comment attirer les immigrants sur une terre canadienne alors que l'ensemble du nouveau continent se veut abondant ? Comment tirer profit, à l'échelle nationale, de l'ouverture du bilinguisme et du multiculturalisme, sans tomber sous la trappe des gaullistes, ou sans dénaturiser l'identité canadienne ?

Lors d'un colloque tenu en 2009, des spécialistes français et canadiens, dans le cadre du programme de recherche intitulé « Le Canada en devenir : utopie, prophétie, prospectives », ont discuté de leurs résultats après quatre ans d'enquête. À la suite de cela, sous la direction de Sylvie Guillaume, les Presses Universitaires de Bordeaux ont publié, en 2010, un ouvrage intitulé *Canada : entre utopies et histoire*. L'originalité de l'argument tient à l'instrumentalisation d'un territoire par les autorités publiques afin de créer ou recréer l'histoire canadienne. En partant de la définition d'une utopie, les chercheurs permettent de mettre en lumière la relation qu'entretiennent l'imaginaire et la réalité historique dans les mémoires. Les politiciens mettent en avant une vitrine du pays, via la propagande, qui dessine peu à peu les contours de celui-ci, et parfois la frontière entre la volonté utopique et les faits historiques se brouille.

Au travers de trois grands thèmes, des chercheurs vont expliciter plusieurs domaines susceptibles d'avoir été stratégiquement construits, que sont la terre d'abondance, l'idéalisation du modèle démocratique et l'accomplissement du mode de vie canadien. De manière positive, cet ouvrage se veut multiculturel,

multidisciplinaire et transversal. Ce livre traite de l'histoire économique et sociale canadienne en analysant la dimension utopique de l'ALENA comme zone d'échange commerciale, mais non supranationale, en contrepoids au mouvement de construction européenne. Il explore également l'histoire des représentations lors du soulèvement des nationalistes québécois et leur utopie indépendantiste tiraillée entre une américanité trop proche et une francité paternaliste, en passant par l'histoire urbaine de Montréal comme outil géopolitique gouvernementale.

L'articulation des arguments suit un fil conducteur assez clair, en présentant une contextualisation précise et des exemples d'archives concrets, tels que la démonstration des stratégies de campagne de recrutement des immigrants où l'on favorise les couleurs chaudes et les terres à perte de vue, mais où l'on néglige de mentionner le climat difficile. Cependant, les thèmes élaborés restreignent les champs disponibles à la compréhension du lecteur. En effet, la partie sur l'utopie face au modèle démocratique traite exclusivement de la thématique du bilinguisme et du Québec, alors que l'analyse de la terre d'abondance s'établit à une échelle provinciale, nationale et continentale, ce qui permet d'offrir un panel de réponses cohérent. De plus, chaque spécialiste établit sa propre méthodologie de référencement à chaque chapitre, ce qui rend la lecture moins fluide par moments.

En somme, cette œuvre répond à des questionnements sur l'histoire du Canada qui font appel à l'esprit critique des spécialistes du territoire, mais qui reste compréhensible pour un public large, permettant une démonstration réussie.

Mathilde EL OGB



Fin du numéro  
*Anima Mundi La Revue*  
1|2024 Légendes

© 2024 *Anima Mundi — La Revue*