



HAL
open science

Le sentiment d'héritier : Approche communicationnelle de la filiation patrimoniale à Noyant d'Allier, ancien Centre d'Accueil des Français d'Indochine.

Marie Hamid

► **To cite this version:**

Marie Hamid. Le sentiment d'héritier : Approche communicationnelle de la filiation patrimoniale à Noyant d'Allier, ancien Centre d'Accueil des Français d'Indochine.. Sciences de l'information et de la communication. Université Lumière - Lyon II, 2023. Français. NNT : 2023LYO20117 . tel-04748413

HAL Id: tel-04748413

<https://theses.hal.science/tel-04748413v1>

Submitted on 22 Oct 2024

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

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

N° d'ordre NNT : 2023LYO20117

THÈSE de DOCTORAT DE L'UNIVERSITÉ LUMIÈRE LYON 2

École Doctorale : ED 485

Éducation Psychologie Information Communication

Discipline : Sciences de l'Information et de la Communication

Soutenue publiquement le 14 décembre 2023 par :

Marie HAMID

Le sentiment d'héritier.

*Approche communicationnelle de la filiation patrimoniale à Noyant d'Allier,
ancien centre d'accueil des Français d'Indochine.*

Devant le jury composé de :

Isabelle GARCIN-MARROU, Professeure des Universités, Sciences Po Lyon, Présidente

Cécile TARDY, Professeure des Universités, Université de Lille 3, Rapporteuse

Jacques WALTER, Professeur émérite, Université de Lorraine, Rapporteur

Jean DAVALLON, Professeur émérite, Université d'Avignon, Examineur

Jason LUCKERHOFF, Professeur titulaire, Université du Québec, Examineur

Julia BONNACORSI, Professeure des Universités, Université Lumière Lyon 2, Directrice de thèse

Camille JUTANT, Maîtresse de conférences, Université Lumière Lyon 2, Co-Directrice de thèse

Contrat de diffusion

Ce document est diffusé sous le contrat *Creative Commons* « [Paternité – pas d'utilisation commerciale - pas de modification](#) » : vous êtes libre de le reproduire, de le distribuer et de le communiquer au public à condition d'en mentionner le nom de l'auteur et de ne pas le modifier, le transformer, l'adapter ni l'utiliser à des fins commerciales.

Université Lumière Lyon 2

ED 485 EPIC – Éducation, Psychologie, Information-Communication

Équipe de recherche de Lyon en sciences de l'Information et de la COmmunication –
ELICO UR

Le sentiment d'héritier

*Approche communicationnelle de la filiation patrimoniale à
Noyant d'Allier, ancien Centre d'Accueil des
Français d'Indochine*

Tome 1

Par Marie HAMID

Thèse de doctorat en Sciences de l'Information et de la Communication

Sous la direction de Julia BONACCORSI

Co-encadrement de Camille JUTANT

Présentée et soutenue publiquement le 14 décembre 2023

Devant un jury composé de :

Madame JULIA BONACCORSI, Professeure des Universités, Université Lyon 2, Directrice

Monsieur JEAN DAVALLON, Professeur émérite, Université d'Avignon, Examineur

Madame ISABELLE GARCIN-MARROU, Professeure des Universités, Institut d'Etudes
Politiques de Lyon, Examinatrice

Madame CAMILLE JUTANT, Maîtresse de Conférences, Université Lyon 2, Co-encadrante

Monsieur JASON LUCKERHOFF, Professeur titulaire, Université du Québec à Trois-Rivières,
Examineur

Madame CÉCILE TARDY, Professeure des Universités, Université Lille 3, Rapportrice

Monsieur JACQUES WALTER, Professeur émérite, Université de Lorraine, Rapporteur

REMERCIEMENTS

Mes remerciements vont en premier lieu à Julia Bonaccorsi et Camille Jutant qui ont accompagné, guidé et porté cette recherche. Je remercie particulièrement Julia Bonaccorsi d'avoir accepté de diriger ce travail, de m'avoir soutenue dans l'obtention de mon contrat doctoral ; mais avant tout, d'avoir rendu possible la poursuite de cette collaboration initiée un an auparavant dans le cadre du Master 2 Recherche. C'est toujours un honneur et un plaisir de se questionner ensemble, de confronter nos points de vue et de mélanger nos idées. Je remercie également Camille Jutant d'avoir accepté de co-encadrer ce travail d'enquête et de s'être de nouveau prêtée au jeu de la réflexion commune et du partage de connaissances. Je la remercie tout spécifiquement de m'avoir initiée au travail d'enquête scientifique en Master 1 Information et Communication et de m'avoir suggéré de m'aventurer plus loin sur la voie de la recherche. J'ai une grande reconnaissance envers chacune d'entre elles d'avoir mené ce bout de chemin ensemble qui a été enrichissant tant sur le plan intellectuel que sur le plan humain. Je les remercie chaleureusement pour leur soutien sans faille tout au long de ce parcours doctoral.

Je remercie les membres du jury, Monsieur le Professeur Jean Davallon, Madame la Professeure Isabelle Garcin-Marrou, Monsieur le Professeur Jason Luckerhoff, Madame la Professeure Cécile Tardy et Monsieur le Professeur Jacques Walter d'avoir accepté de composer mon jury de soutenance et de s'être rendus disponibles afin de lire et de commenter mon travail.

Je remercie aussi celles et ceux qui ont traversé mon Comité de Suivi de Thèse, Etienne Candel, Isabelle Garcin-Marrou, Isabelle Hare et Mathias Valex, pour l'espace de discussion offert. Je les remercie pour leur écoute et leur soutien, ainsi que pour les échanges plus ou moins formels qui ont enrichi cette expérience du doctorat. Je les remercie d'avoir pris part à cette aventure qui, comme toute aventure, requière des adjuvants pour être menée à bien.

Je tiens également à apporter mes remerciements à l'ensemble de l'équipe de recherche Elico pour l'attention particulière portée aux doctorant·e·s et les conseils proférés, toujours avec bienveillance et considération. Je remercie tout spécialement Sarah Cordonnier, Geoffroy Gawin et Nicolas Navarro pour les échanges précieux qui ont nourri cette enquête.

Un merci singulier à Madame Ida Simon-Barouh et Monsieur Pierre-Jean Simon qui m'ont fait l'honneur de leur transmission des savoirs développés sur Noyant d'Allier, territoire de la recherche.

J'ai une pensée pour tou·t·e·s les Noyantais·e·s, d'ici et de là-bas, qui ont été des alliés dans ce parcours d'enquête et qui m'ont permis d'explorer des horizons inattendus. Je tiens à remercier le maire de Noyant d'Allier, Monsieur Michel Lafay, ainsi que son adjoint, Monsieur Yves Petiot, pour avoir généreusement collaboré à cette recherche. Je remercie également l'ensemble des commerçants et membres des diverses associations de Noyant d'Allier de m'avoir mis en partage leurs connaissances sur cette commune : le Petit d'Asie, le Musée Jean le Mineur, le Palais de la miniature, la pagode Phàp-Vuong-Tù, le Sourire de Noyant, la Poum'ponette, la Tabatière, le Véloraïl du Bourbonnais. Je remercie aussi celles et ceux qui se sont pliés à l'exercice de l'entretien ainsi que celles et ceux qui m'ont gentiment donné de leur temps : la famille Loupy, la famille Szymonik, la famille du Bernet, la famille Guyenne.

Je tiens également à remercier l'association Sourire du Vietnam, et principalement, Madame Serrière-Gérard, Monsieur Hô, Monsieur Tri ainsi que les membres des orphelinats Vinh Son, 2 et 4, pour m'avoir guidée lors de ma mission de recherche au Viêt Nam. Mes pensées se tournent vers l'ensemble des Vietnamiennes et des Vietnamiens qui ont croisé ma route au cours de ce séjour et qui sont venus l'enrichir.

Je remercie les membres de l'association Alec-SIC ainsi que ceux de l'association IMU Alpha qui ont nourri cette expérience de leurs questionnements, de leurs suggestions et de leurs commentaires, mais surtout de leur bonne humeur.

Un merci infini à ces galériens du quotidien qui ont rendu la traversée plus belle, plus légère, et tellement plus drôle. Un merci pour leur joie et leurs rires, mais avant tout, de m'avoir enseigné qu'il était possible de terminer un mémoire de thèse. Un grand respect à celles et ceux que j'ai le plaisir de reconnaître aujourd'hui comme docteur·e, voire, comme MCF. Une immense gratitude d'avoir évolué à vos côtés ces dernières années et d'avoir appris de chacun·e d'entre vous. Merci Camila Lima de Braga, Camille Bernetière-Lebeaux, Nicolas Navarro, Elmira Prmanova, Mathias Valex, Hélène Piment, Clémentine Leroy, Maxime Antremont, Ugo Moret et Marianne Alex.

Un merci à mes ami·e·s de m'avoir supportée, dans tous les sens du terme, parce qu'il leur en a fallu du courage pour rester aux premières loges de ce spectacle dramaqueenien mêlant les hauts et les bas d'un parcours de recherche avec ceux d'un parcours de l'intime.

Je remercie ma famille qui a contribué au plus près à ce parcours d'enquête en se transformant en précieuse veilleuse de Noyant d'Allier et de son actualité. Je remercie celles et ceux qui m'ont mis en partage des bouts de leur histoire tandis même que les souvenirs du dépatriement

de leurs parents étaient encore vifs et douloureux soixante années après l'arrivée à Noyant d'Allier. Je remercie plus spécifiquement mes parents qui ont vécu avec moi les tumultes de la recherche. Merci d'avoir fait semblant d'écouter ce que je racontais. Merci de vous être réjouis à chaque découverte, même si vous ne compreniez pas en quoi elle était révolutionnaire (pour l'humanité évidemment !). Merci de m'avoir encouragée et soutenue au fil des années avec toujours la même intensité.

INDICATIONS POUR LA LECTURE

Afin d'accompagner le lecteur, quelques indications s'imposent.

Tout d'abord, j'ai fait le choix de respecter la règle de grammaire indiquant que « le masculin l'emporte sur le féminin ». Le lecteur n'y verra ici aucun parti pris idéologique mais une volonté d'alléger le texte et de le rendre plus lisible. L'usage du masculin se veut à ce titre inclusif et l'héritier, questionné dans le cadre de cette enquête, prend en charge les différentes identités de genre.

Ensuite, les citations d'auteurs scientifiques et la mobilisation d'extraits du corpus respectent deux mises en forme spécifiques. Lorsque la citation d'auteurs scientifiques n'excède pas trois lignes, le lecteur la retrouvera dans le texte entre guillemets : « ... ». En revanche, si elle dépasse les trois lignes, la mise en forme suivante sera utilisée :

Exemple de citation scientifique excédant trois lignes.

Les extraits de corpus seront également cités entre guillemets lorsqu'ils sont pris en charge par l'autrice du mémoire. Ils seront détachés du texte sous la forme suivante lorsqu'ils rempliront une fonction illustrative :

Exemple de citation d'un extrait du corpus

Les extraits du corpus mobilisés dans le corps du mémoire visent à permettre au lecteur de suivre le processus analytique déplié et rendent compte des différentes modalités d'énonciations et des différents genres d'énoncés rencontrés dans le corpus. Les analyses menées dans le cadre de cette enquête sont de type qualitatif. À ce titre, il n'a pas été question de forcer le corpus mais au contraire, d'embrasser l'hétérogénéité des observables et de mettre en perspective les chevauchements, les écarts, les entremêlements afin d'appréhender la densité et la complexité du phénomène.

Des encarts et des illustrations ont également été insérés dans le corps du mémoire. Les encarts visent à apporter un complément d'informations au lecteur et à enrichir sa réflexion lorsque cela semblait pouvoir remplir cette fonction. Les illustrations ont également deux fonctions. Pour une part, comme pour les citations, elles ont vocation à permettre au lecteur de suivre les analyses présentées. Pour une autre, elles remplissent une fonction illustrative donnant au lecteur à se représenter et à se faire une image plus fine de ce qui lui est présenté. Il

trouvera également d'autres illustrations placées dans les annexes afin d'alléger le mémoire. Ces renvois aux annexes seront mentionnés en note de bas de page.

Les notes de bas de page ont été utilisées pour permettre au lecteur de naviguer dans le mémoire et dans les annexes. Elles constituent également un discours d'accompagnement au discours principal, apportant des précisions et exemplifiant lorsque cela est nécessaire.

Par ailleurs, ce mémoire compte deux volumes : Tome 1 & Tome 2. Le premier constitue la défense de la thèse. Le second recense les annexes. Elles sont sollicitées tout au long du texte sous la forme : Annexe X. Titre de l'annexe, p. x.

Les annexes contiennent des données qui sont des éléments de contexte pour le lecteur, lesquelles lui permettront de mieux cerner l'objet de recherche et le terrain de l'enquête. Le corpus constitué dans le cadre de l'enquête est exposé, et figurent aussi certains documents pris comme formes observables dans le cadre de l'enquête. Les annexes sont divisées en trois parties correspondant aux trois parties du manuscrit principal, et elles sont organisées de manière à suivre l'ordre de la lecture proposé dans le mémoire.

Enfin, dans sa structure, le mémoire se compose de *parties*. Ces parties contiennent des *chapitres*. Ces chapitres sont divisés en *sous-parties*. Ces sous-parties sont constituées de *sections*.

SOMMAIRE

Introduction	23
Première partie. L'identité comme enjeu dans la société coloniale indochinoise	49
Chapitre premier. Des pays Cam & Viêt à l'Union Indochinoise : le Viêt Nam sous l'Indochine	57
1.1. La civilisation vietnamienne : un carrefour ethnique	63
1.1.1. Aux prémices de la société vietnamienne	63
1.1.2. La représentation de la famille dans la société traditionnelle vietnamienne	66
1.1.3. Les croyances dans la quotidienneté vietnamienne.....	69
1.2. Les effets de sens du colonialisme sur la société vietnamienne	69
1.2.1. Une politique civilisatrice à l'époque coloniale	74
1.2.2. Les abus du colonialisme	77
1.3. Les imaginaires indochinois : représentation de l'Indochine en France	78
1.3.1. La double face de l'Indochine	81
1.3.2. La suprématie française.....	85
Chapitre deuxième. Le rapatriement des Français d'Indochine : les enjeux politiques et économiques de la décolonisation	91
2.1. Rapatriement et politique d'intégration	94
2.1.1. Le statut de rapatrié : un produit du laboratoire indochinois	95
2.1.2. La politique d'intégration en métropole.....	99
2.1.3. La catégorie des rapatriés français d'Indochine	104
2.2. L'« intégration » en métropole	106
2.2.1. L'installation en métropole : entre choc et désillusion.....	107
2.2.2. L'environnement d'intégration	111

2.2.3.	Conflit entre Patrie et Nation	115
2.3.	La problématique des Métis dans la société coloniale	119
2.3.1.	La naissance de la catégorie de Métis	120
2.3.2.	La création d'une identité française	123
2.3.3.	Les enjeux de l'identification pour les Métis	126
Chapitre troisième. L'émergence de la figure de l'héritier : retour sur les théories du don		
.....		131
3.1.	Aux prémices du don : Sénèque & Mauss.....	135
3.1.1.	Sceller l'alliance : le système du don dans les sociétés dites archaïques	135
3.1.2.	Le concept de don selon Sénèque : bienfaisance, bienfaits et bienfaiteurs.....	138
3.1.3.	Du système juridique du don au système moral : les confusions autour du <i>hau</i>	142
3.2.	L'actualisation du don dans les sociétés contemporaines.....	146
3.2.1.	Les vestiges du don : imaginaires collectifs et pratiques	146
3.2.2.	Les motifs du don : le sens des obligations au présent.....	150
3.2.3.	Un endettement <i>ad vitam aeternam</i> par le don : la dette positive	153
3.3.	L'ambivalence du don au regard des rapports de filiation	156
3.3.1.	Le rapport de don dans la parenté	157
3.3.2.	Les reliquats du don dans l'identité : le don porteur et générateur d'identité..	160
3.3.3.	L'interdiction d'oublier ou le devoir de mémoire : la spécificité de l'héritier.	163
Deuxième partie. Noyant d'Allier, un laboratoire des discours de la filiation : une production chorale		173
Chapitre quatrième. La construction de l'enquête : documenter et analyser un lieu familial		
.....		179
4.1.	Une approche communicationnelle de l'observation	182
4.1.1.	Limites et apports d'une démarche ethnographique en SIC.....	182
4.1.2.	« Autoanalyse » : retour sur le rapport aux enquêtés	186

4.1.3.	Compréhension, conception et conceptualisation : quelques considérations sur la notion de terrain	190
4.2.	La pratique interprétative comme méthodologie d'analyse	194
4.2.1.	L'exercice interprétatif dans l'enquête : le codage au service de la pratique de l'intersémiotité.....	194
4.2.2.	L'analyse instrumentée par <i>Nvivo</i>	196
4.3.	La constitution de la collecte	199
4.3.1.	Géographie de Noyant d'Allier	200
4.3.2.	L'observation comme méthode de collecte des observables.....	203
4.3.3.	L'espace de mise en représentation noyantais	209
4.3.4.	Les formes observables de l'enquête.....	213
Chapitre cinquième. Les imaginaires de Noyant d'Allier produits par les acteurs territoriaux locaux.....		219
5.1.	La municipalité de Noyant d'Allier : entre politique du « vivre ensemble » et politique de « l'insolite »	221
5.1.1.	L'imaginaire du territoire municipal : une sociabilité entre unité et diversité .	223
5.1.2.	Le sens de l'insolite à Noyant d'Allier.....	232
5.1.3.	L'expérience de l'insolite <i>in situ</i> : un Ailleurs spatiotemporel	240
5.1.4.	La représentation de soi (Noyant d'Allier) par la municipalité : la formation de la filiation territoriale	244
5.2.	Noyant d'Allier, formé du tissu d'acteurs locaux.....	250
5.3.	L'imaginaire du territoire habitant : diversité des appartenances et des filiations ..	259
5.3.1.	Les initiatives habitantes autour du territoire	260
5.3.2.	Les ressorts de la mobilisation : mémoire, apprentissage et valorisation	263
5.3.3.	Le territoire comme objet de pouvoir et de conflit.....	266

Chapitre sixième. Les imaginaires de Noyant d'Allier produits par des acteurs « non-Noyantais » 275

6.1. Noyant d'Allier, commune rurale : stéréotypisation de la ruralité par la Communauté de Communes et l'Allier Tourisme 278

6.1.1. Histoire des petites communes rurales de France 278

6.1.2. Le Bocage Sud : un « *rural idyll* » 283

6.1.3. Noyant d'Allier traditionnel, Noyant d'Allier moderne..... 291

6.2. Les facettes de Noyant d'Allier dans et par des médias « non-Noyantais » 298

6.2.1. Noyant d'Asie : un village asiatique en bourbonnais..... 299

6.2.2. Une culture de la diversité au quotidien..... 302

6.2.3. Un esprit d'accueil et d'ouverture sur l'Autre..... 306

Troisième partie. La figure modèle de l'héritier 313

Chapitre septième. L'esprit de Noyant d'Allier au prisme de son passé : enjeu d'authenticité 317

7.1. Le passé comme mémoire : les souvenirs saisis par le témoignage 321

7.1.1. Le souvenir social : les marques du passé dans la mémoire 325

7.1.2. L'élaboration individuelle du passé : les rapports de sens passé/habitants 329

7.1.3. Le témoignage comme modalité d'énonciation du passé dans la société 332

7.2. Le passé comme pouvoir : le sens de la commémoration dans les sociétés 337

7.2.1. Les ressorts des commémorations publiques et officielles 337

7.2.2. L'acte commémoratif : tensions et dissensus 341

7.2.3. La commémoration comme rituel 343

7.3. Le passé comme matérialité : les médiations de l'histoire noyantaise dans l'espace physique 346

7.3.1. La médiatisation du passé noyantais par les panneaux touristiques de l'espace physique : la formation d'opérateurs de passéité 348

7.3.2.	Les formes passéistes de l'espace noyantais : les différents passés énoncés dans l'espace physique	355
7.3.3.	La dialectique passé/présent dans l'espace physique	359
Chapitre huitième. Se désigner comme héritier : dire vrai et donner en retour		365
8.1.	Reprise et appropriation du dispositif commémoratif : la commémoration comme modalité de préservation et de perpétuation de la filiation	373
8.1.1.	La reconnaissance envers les donateurs : la figure de la mère donatrice	374
8.1.2.	Lieu et temps de la commémoration : configuration du dispositif solennel et modalités du rituel	377
8.1.3.	L'institution comme opérateur de la mémoire : les effets de sens d'un glissement vers l'histoire	381
8.1.4.	La statue comme lieu stratégique du pouvoir : de la filiation française d'Indochine à la filiation noyantaise	386
8.2.	Le discours vrai : l'héritier un Homme de Bien	389
8.2.1.	Noyant d'Allier saisi par le dispositif festif : la reformation d'une origine	390
8.2.2.	Le dispositif festif comme modalité de production de valeur	395
8.2.3.	Les modalités de production du passé : des médiations sur-mesure	399
8.2.4.	L'authentification du passé culturel : faire vrai pour être juste	402
Chapitre neuvième. Filiation inversée et sentiment d'héritier : du dépositaire au créateur		409
9.1.	La filiation inversée en acte : la formation d'un héritage	412
9.1.1.	Faire communauté : la rhétorique d'un sentiment d'appartenance	413
9.1.2.	La publicisation de la communauté : une modalité de validation de soi	418
9.1.3.	La formation de la filiation noyantaise : un geste d'émancipation ?	425
9.2.	Le sentiment d'héritier à l'épreuve du temps et de l'espace	430
9.2.1.	Ce que marquer l'espace signifie	431
9.2.2.	Le sens des racines dans un parcours de migration	435
9.2.3.	Vivre avec deux cultures : entre identité plurielle et identité duelle	441

Conclusion.....	453
Références bibliographiques	471
Références du corpus	483
Sitographie	489
Table des illustrations	491

¿LA HISTORIA SE REPITE?
¿O SE REPITE SÓLO COMO PENITENCIA DE QUIENES SON
INCAPACES DE ESCUCHARLA?

NO HAY HISTORIA MUDA. POR MUCHO QUE LA QUEMEN, POR MUCHO QUE LA ROMPAN, POR MUCHO QUE LA MIENTAN, LA HISTORIA HUMANA SE NIEGA A CALLARSE LA BOCA. EL TIEMPO QUE FUE SIGUE LATIENDO, VIVO, DENTRO DEL TIEMPO QUE ES, AUNQUE EL TIEMPO QUE ES NO LO QUIERA O NO LO SEPA. EL DERECHO DE RECORDAR NO FIGURA ENTRE LOS DERECHOS HUMANOS CONSAGRADOS POR LAS NACIONES UNIDAS, PERO HOY ES MÁS QUE NUNCA NECESARIO REIVINDICARLO Y PONERLO EN PRÁCTICA: NO PARA REPETIR EL PASADO, SINO PARA EVITAR QUE SE REPITA; NO PARA QUE LOS VIVOS SEAMOS VENTRÍLOCOS DE LOS MUERTOS, SINO PARA QUE SEAMOS CAPACES DE HABLAR CON VOCES NO CONDENADAS AL ECO PERPETUO DE LA ESTUPIDEZ Y LA DESGRACIA. CUANDO ESTÁ DE VERAS VIVA, LA MEMORIA NO CONTEMPLA LA HISTORIA, SINO QUE INVITA A HACERLA. MÁS QUE EN LOS MUSEOS, DONDE LA POBRE SE ABURRE, LA MEMORIA ESTÁ EN EL AIRE QUE RESPIRAMOS; Y ELLA, DESDE EL AIRE, NOS RESPIRA.*

— EDUARDO GALEANO —

* « L'histoire se répète ? Ou se répète-t-elle seulement en guise de pénitence pour ceux qui sont incapables de l'écouter ? Il n'y a pas d'histoire muette. Pour beaucoup qui la brûlent, pour beaucoup qui la brisent, pour beaucoup qui mentent en la racontant, l'histoire humaine refuse de garder la bouche fermée. Le temps passé continue, latent, vivant, à l'intérieur du temps qui est, même si le temps ne le veut pas ou ne le sait pas. Le droit de se souvenir ne figure pas parmi les droits de l'homme consacrés par les Nations unies, mais aujourd'hui, il est plus que jamais nécessaire de le revendiquer et de le mettre en pratique : non pour répéter le passé, mais pour éviter qu'il ne se répète ; non pas pour que les vivants deviennent les ventriloques des morts, mais pour que nous soyons capables de parler avec des voix qui ne soient pas condamnées à l'écho perpétuel de la stupidité et du malheur. Lorsqu'elle est vraiment vivante, la mémoire ne contemple pas l'histoire, mais l'invite à la faire. Bien plus que dans les musées, où elle s'ennuie, la mémoire est dans l'air : nous la respirons, elle nous respire. » Eduardo Galeano

INTRODUCTION

Rothschild, Guise, Bourbon, de Castellane, d'Orléans, autant de familles dont les noms résonnent dans la société française, et se suffisent à eux-mêmes pour évoquer tout un patrimoine et fonder une renommée. Ces grands noms de famille, toujours aussi évocateurs au fil du temps, amènent à se demander ce qu'est l'héritage et questionnent sur le sens de l'hérité et de l'être héritier en France aujourd'hui. Ils interrogent la valeur de la filiation et de l'appartenance : Confèrent-ils des privilèges ? Dotent-ils d'attributs ? Constituent-ils réellement une opportunité ? Sont-ils davantage un fantasme collectif circulant dans la société ? De manière générale, nous pouvons nous interroger sur les effets de sens de telles représentations dans et sur la société. Comment l'image de l'héritier informe-t-elle et rayonne-t-elle sur celle-ci ? A ce sujet, les mouvements de luttes communautaires et de préservations culturelles, qui sont en partie menés à partir de cette posture revendiquée d'héritier, offrent des pistes à creuser. Ces terrains de contestation ont un motif en commun : la transmission. Cette dernière a pour effet d'ancrer les sociétés dans un rapport au temps qui est un paramètre de leur constitution.

Dans le cadre, je souhaite explorer la formation de la société dans ce rapport au temps induit par cet enjeu filial. Sur ce point, la société de Noyant d'Allier, petite commune de France en bourbonnais, semble un terrain riche. Noyant d'Allier se présente comme un territoire complexe où s'enlacent les histoires – Indochinoise et Noyantaise, de la France et du Viêt Nam –, où s'enchevêtrent les communautés – Français d'Indochine, mineurs d'Europe de l'Est et Bourbonnais –, où s'embrassent les cultures – polonaise, française, noyantaise, indochinoise – où s'entrecroisent les temporalités – passé célébré dans le présent, futur projeté depuis le présent –, où s'entremêlent les postures – habitant de tel territoire, enfant de telle famille, membre de telle communauté, héritier de telle filiation – où s'administre un territoire de manière à maintenir sa cohérence intérieure et son unité, tout en cherchant à se différencier pour rayonner et attirer. Ses dynamiques culturelles et politiques le rendent particulièrement intéressant pour tout chercheur curieux de la formation des sociétés dans cette dialectique passé/présent portée par les filiations et leurs héritiers. Le cas de Noyant d'Allier interroge plus spécifiquement les enjeux de continuité/rupture engagés dans les pratiques de préservation mémorielle, patrimoniale et identitaire, puisque ses habitants comme sa municipalité s'adonnent à ces pratiques. Nous allons dès à présent nous pencher sur la manière dont s'est construite la société noyantaise dans ce rapport de sens aux filiations qui la composent.

Noyant d'Allier : un cas d'intérêt pour l'étude de la formation des sociétés

Les histoires de la France et du Viêt Nam se croisent près d'un siècle avant les accords de Genève (1954), lesquels conduisent la France à renoncer à son grand œuvre : l'Union Indochinoise (Indochine), et à rapatrier ses hommes et ses femmes au pays. Cette dissolution de l'Indochine au-delà de rendre sa liberté aux actuels Viêt Nam, Laos et Cambodge, autonomise chacun des pays vis-à-vis des autres. Chaque histoire reprend dès lors son cours faisant sienne cette période et l'intégrant à son propre récit national. Les rapatriements en métropole, outre s'inscrire dans l'histoire de France, prennent sens dans celles des localités témoins de ces arrivées. C'est le cas des villes comme Paris ou Marseille qui ont été les premiers lieux d'accueil mais également de communes comme Bias en Lot-et-Garonne, Le Vigeant à Vienne, Saint-Laurent-D'Ars en Gironde, ou encore de Sainte-Livrade-sur-Lot et Noyant d'Allier. Pour ces deux dernières, l'accueil des Français d'Indochine sur leur territoire s'est assimilé à l'accueil de cette partie de l'histoire de France dans leur propre récit local. Un état qui se devait épisodique s'est inscrit dans le temps et a marqué leur territoire. De cette manière, l'histoire nationale s'est fondue dans des localités leur laissant à charge une histoire qui les dépasse largement.

A Noyant d'Allier, le Centre d'Accueil des Français d'Indochine (Cafi) était le dispositif d'accueil mis en place par le gouvernement français sur les différents sites administrés à l'échelle locale, sa fermeture en 1966 n'a pas mis fin à la présence des Français d'Indochine sur le territoire noyantais. Des commodités de paiement avaient été mises en place permettant aux individus¹ de racheter leurs logements. Après avoir quitté l'Indochine et ne connaissant pas pour beaucoup la métropole puisqu'ils n'y étaient jamais allés², Noyant d'Allier est devenu le camp de base, dans lequel ils ont repris leurs marques à la suite du rapatriement. Par conséquent, le territoire est devenu pivot dans leur propre trajectoire de vie, et une relation étroite s'est nouée entre eux et Noyant d'Allier. En 1955, Noyant d'Allier en tant que commune rurale

¹ Je fais le choix d'employer la notion d'individu plutôt que le concept de personne dans la mesure où celui-ci renvoie déjà « à un monde historique spécifique de la construction identitaire » (Verón, 2013, p. 235 – traduction MH).

² La classe des Français en Indochine est hétérogène constituée de Français dépêchés expressément en Indochine, souvent des jeunes hommes sans attaches à la métropole, de Français nés en Indochine ayant acquis la nationalité par naturalisation, de Français issus des comptoirs. La nationalité Française était majoritairement, au départ, portée par les hommes, les femmes l'acquérant par mariage. Dans cette perspective, parmi ces Français d'Indochine rapatriés, peu étaient nés ou avaient vécu en métropole.

souffrait notamment des effets de la seconde guerre mondiale. L'arrivée des rapatriés d'Indochine a permis d'apporter un nouveau souffle à cette localité.

Noyant d'Allier a été une terre transitoire pour les uns tandis que les autres s'y sont établis. Quoi qu'il en soit, pour la majorité, l'attachement est resté fort. Beaucoup d'enfants y ont grandi quelques années, obligeant l'école à ouvrir de nouvelles classes dans des locaux extérieurs, tandis même que jusque lors, elle était en perdition car la densité de population était faible. Certains enfants sont même devenus adultes à Noyant d'Allier, vivant leur adolescence entre Noyant d'Allier et les lycées alentour. Pour eux, Noyant d'Allier est leur « terre d'origine », plus que l'Indochine, ou tout autre espace. Ils y sont devenus les adultes qu'ils sont aujourd'hui. D'autres ont eu des trajectoires différentes, les pères ayant trouvé des emplois dans d'autres grandes villes de France, ils ont quitté le territoire bourbonnais. Toutefois, pour beaucoup, un lien a perduré. Les parents y avaient un pied à terre, ou les enfants eux-mêmes ont fait le choix d'acheter une résidence secondaire et/ou de venir s'y installer à la retraite. Ainsi, si le rapatriement s'apparentait davantage à une histoire d'adultes, et donc de parents, le rapport au territoire d'accueil semble également concerner les enfants car c'est à travers eux que le lien s'est pérennisé au fil du temps.

La relation qui s'est nouée entre Noyant d'Allier et les Français d'Indochine, mais également le simple fait de leur arrivée, a eu des résonances sur Noyant d'Allier et son histoire. La première est l'installation même du Cafî sur l'ancienne cité minière locale qui était profondément associée à la communauté mineure issue de l'Europe de l'Est – constituée majoritairement de familles polonaises³. Les mineurs ont, pour la quasi-totalité, quitté le territoire à la fermeture de la mine de Saint-Hilaire en 1949 qui les avait mobilisés à la fermeture de celle de Noyant d'Allier en 1943. Les corons vacants ont été réquisitionnés pour l'hébergement des Français d'Indochine, de la même manière que la chambre chaude de la mine l'a été pour l'école. Or, ce qui était jusque-là associé aux mineurs a été redistribué, d'une certaine façon, aux Français d'Indochine qui se le sont appropriés. Ces processus de resémiotisation des lieux se sont ancrés dans le temps, jusqu'à s'inscrire dans l'histoire locale contemporaine prenant dès lors en charge tant la communauté mineure que la communauté des Français d'Indochine, sans oublier la communauté « bourbonnaise », considérée comme celle

³ De 1921 à 1949, des mineurs Polonais venus en métropole avec leurs familles, travaillèrent à la mine de Noyant d'Allier puis de Saint-Hilaire située à côté de Noyant d'Allier. Ils habitèrent, par conséquent, les corons de Noyant d'Allier et permirent de faire vivre la commune. Leur passage a laissé, dans les esprits noyantais, la représentation d'une population vive et dynamique maintenant l'économie à flot. Dans cette mesure, la période durant laquelle ils vécurent à Noyant d'Allier prend le sens de « belle époque » dans la biographie de la commune en opposition à celle de l'arrivée des Français d'Indochine, comme nous le verrons par la suite.

de souche (noyantaise originelle), toujours présente sur le territoire. Le temps long est à l'origine de l'assainissement des rapports entre Français d'Indochine avec l'ensemble des autres Noyantais (formé par les individus des autres communautés locales). De multiples raisons peuvent expliquer les hostilités de l'époque de l'arrivée des Français d'Indochine à Noyant d'Allier : la période post-guerre de grande pauvreté en France, et notamment en milieu rural ; ou encore l'ouverture limitée sur le monde dans les campagnes. Dans tous les cas, la peur était le motif principal de cet écart à l'époque du Cafï. Ainsi, un travail de confiance reposant sur l'apprentissage de l'autre a été à l'œuvre jusqu'à arriver à un état où la différence s'est retrouvée invisibilisée. Communautés Française d'Indochine, Mineure et Bourbonnaise se sont reconnues en une seule et même communauté : *noyantaise*.

Les individus se sont dès lors mis à œuvrer ensemble dans la même direction, afin de faire connaître l'histoire de la localité et d'en valoriser son patrimoine. Ils ont conjugué leurs efforts sous la forme d'associations ou de collectifs, énonçant une responsabilité vis-à-vis de cette richesse territoriale formée des héritages des différentes communautés locales. Néanmoins, même s'ils se sont unis, le lien à la filiation primaire (de parenté) perdure et la redevabilité à son égard demeure. Dans chacune de ces communautés, les membres expriment un sentiment d'avoir reçu de leurs parents et d'en être à ce titre héritiers. Ils évoquent des devoirs de préservation et de mise en partage de cet héritage perçu comme quelque chose de donné. De cette perception est né par exemple le musée Jean le Mineur, fondé par des membres de ladite communauté mineure. Une commémoration en l'honneur des Français d'Indochine a par ailleurs été organisée en 2005, à l'occasion du cinquantième anniversaire de l'arrivée des premiers rapatriés à Noyant d'Allier, par lesdits héritiers de cette filiation. Différentes actions ont, dans cette dynamique, été réalisées par les Noyantais s'identifiant comme héritiers, mêlant des gestes d'hommage, de conservation et de mise en partage ; et mettant sur le devant de la scène chacune des filiations locales.

Le cas de Noyant d'Allier met plusieurs éléments en relief : pour une part, il met en perspective l'existence de deux modalités de formation de la filiation ; pour une autre part, il rend compte de pratiques qui semblent induites par le sentiment d'être héritier et d'avoir hérité. Au sujet de la filiation, nous voyons que deux types de filiation cohabitent sur le territoire. Nous avons d'un côté, la filiation noyantaise, et de l'autre, les filiations de parenté (bourbonnaise, mineure et française d'Indochine). Elles se distinguent par leur modalité d'émergence qui est intimement liée aux formes de l'identification collective telles que les présente Bruno Ollivier dans son ouvrage *Identité et identification* (2007). Dans un cas, le sentiment d'appartenance découle de

l'identification collective à un objet, en l'occurrence Noyant d'Allier, qui devient vecteur de lien social, puisqu'un processus de socialisation partagé autour de celui-ci opère. En socialisant autour de cet objet, les individus s'identifient entre eux, c'est-à-dire qu'ils se reconnaissent mutuellement comme ayant quelque chose en commun et s'établissent par conséquent en communauté. C'est autour de ce bien commun, qui agit comme identifiant, que se construit l'identité du groupe et donc sa filiation. La communauté se singularise ainsi vis-à-vis des autres, à partir de ce commun pris comme héritage sociosymbolique. L'héritier est non seulement celui qui s'identifie à la communauté et qui développe un sentiment d'appartenance à l'égard de celle-ci, mais aussi celui qui identifie le commun comme propre héritage. Dans les théories sur le patrimoine – j'y reviendrai par la suite –, l'objet peut incarner le lien social même, c'est-à-dire qu'il signifie une communauté qui préexiste à l'individu. L'identification à l'objet n'induit plus celle aux pairs mais aux pères. Ce processus est celui opérant dans les filiations de parenté. Les deux formes d'identification (horizontale entre pairs et verticale aux pères) traduisent en définitive, les deux modes de construction d'une filiation⁴. Au sujet du sentiment d'être héritier, Pierre Nora (1984) et Jean Davallon (2006a) expliquent qu'il est moteur dans les pratiques de sauvegarde mémorielle telle que la reconstitution de la mémoire du groupe et son passage à l'histoire ; ou encore, la mise en œuvre de processus de patrimonialisation. Ainsi, certains gestes de préservation et de transmission réalisés dans la société sont induits par le sentiment éprouvé par celles et ceux qui se « sentent les descendants et les héritiers » (Nora, 1984, p. 997) ou les « dépositaires » (Davallon, 2006a), modalité d'action qui semble être à l'œuvre à Noyant d'Allier.

Cette étude se focalise sur le Noyant d'Allier des années 2001 à 2020, au cours desquelles le même maire est resté en fonction, et a développé une politique visant à la fois une démocratie participative et une économie touristique. Au début des années 2000, un bouillonnement médiatique a eu lieu, produisant une multiplicité de discours sur Noyant d'Allier. La commune y est présentée comme une opportunité de saisir le sens de l'héritier et de la filiation. La période allant de la fermeture du Cafï (1966) jusqu'à cette émulation discursive reste néanmoins silencieuse⁵. Au cours des années 1990, des tentatives autour de la mise en récit de l'histoire

⁴ J'emploierai dans le mémoire l'expression de filiation primaire ou de parenté pour une part, et de filiation noyantaise pour une autre. La filiation primaire ou de parenté est prise comme allant de soi pour les individus puisqu'elle constitue le cadre de naissance et le premier environnement d'évolution de l'enfant. ; tandis que la filiation noyantaise constitue un second espace de socialisation qui arrive par la suite dans la trajectoire de l'enfant. La filiation primaire ou de parenté se construit dans un mode d'identification verticale et la filiation noyantaise dans un mode d'identification horizontale.

⁵ Ida Simon-Barouh et Pierre-Jean Simon, doctorants en 1965, ont cependant réalisé leurs travaux de thèse sur Noyant d'Allier sous la période du Cafï produisant ainsi deux mémoires de thèse, lesquels documentent la localité d'un point de vue scientifique. J'y reviendrai ultérieurement.

locale ont été réalisées sans aboutissement. Nous pouvons supposer que, durant cette période, la deuxième génération⁶ était davantage focalisée sur la construction du présent que sur un retour sur le passé. La cinquantaine atteinte pour certains et la retraite effective pour d'autres, ainsi que l'approche du cinquantième anniversaire de l'arrivée des premiers Français d'Indochine à Noyant d'Allier « Cinquantenaire de l'arrivée des rapatriés d'Indochine à Noyant » (2005-2006) ont certainement éveillé les mémoires et renouvelé les priorités. Quant aux parents, ils étaient encore vraisemblablement en train de vivre cette histoire qui n'en était dès lors pas une pour eux, puisqu'ils ne pouvaient pas prendre de recul.

Le cas de Noyant d'Allier ouvre plusieurs champs d'interrogation. Pour une part, il interroge les effets de sens de la disparition même du territoire politique de l'Indochine pour la communauté indochinoise, dans sa trajectoire de vie et sa construction identitaire. En d'autres termes, il travaille le rapport de sens entre territoire et identité dans la formation de la filiation. Il permet de regarder la manière dont s'est transmise cette histoire commune entre France et Indochine, des parents vers leurs enfants tandis même que les récits nationaux portés par les différents gouvernements autour de cet événement historique divergent. L'appropriation par la deuxième génération qui se présente comme héritière devient à ce titre un processus intéressant à analyser puisqu'il permet d'appréhender le jeu de positionnement entre filiation de parenté dite primaire – communauté construite autour des pères – et filiation territoriale locale – communauté construite autour des pairs.

Pour une autre part, le cas de Noyant d'Allier engage la question de l'identification et du sentiment d'appartenance pluriel. Il donne à comprendre les manières dont les membres des communautés font avec ce sentiment à l'égard de différentes filiations et celles dont se jouent les problématiques de loyauté filiale. Dans cette dynamique, ce cas interroge aussi la cohabitation de différentes communautés sur un territoire et sur les rapports intercommunautaires.

Enfin, le mode d'administration du territoire conduit aussi à un questionnement fertile dans la mesure où il s'agit d'une commune rurale qui, pour une part, a dû, et doit encore faire avec les

⁶ L'étude prend en charge trois catégories de populations. La première est celle de la première génération de Noyantais comprenant les Bourbonnais de souche et les primo-arrivants (rapatriés français d'Indochine ou migrants de Pologne) arrivés à l'âge adulte à Noyant d'Allier. La deuxième se compose de la deuxième génération de Noyantais qui correspond à celles et ceux nés de la première génération qu'ils aient migré à l'âge de l'enfance avec leurs parents ou qu'ils soient nés en métropole. Enfin, l'ultime catégorie est celle de la troisième génération de Noyantais née de la deuxième. J'emploie ainsi le terme de génération pour désigner les rapports de parenté. Par conséquent, pour chacune des communautés j'emploie les termes de parents (1^{ère} génération : Noyantais migrants adultes et Bourbonnais de souche), d'enfants (2^{ème} génération : Noyantais actuels, c'est-à-dire celles et ceux qui se considèrent d'une manière ou d'une autre comme Noyantais vivant ou non à Noyant d'Allier) et des petits-enfants (3^{ème} génération : enfants des Noyantais).

problématiques inhérentes à ce type de territoire. Elles portent globalement sur des enjeux économiques de survie de la société, ce qui suppose par conséquent d’user de stratégies pour être attractive. Pour une autre part, Noyant d’Allier doit fédérer autour et sur son territoire celles et ceux qui l’habitent. Or des problématiques d’« intégration » et de cohabitation culturelle se sont posées dès 1921 avec l’arrivée en masse de mineurs venus de Pologne et se sont répétées avec celle des Français d’Indochine en 1955. Dans cette perspective, le cas de Noyant d’Allier donne à appréhender dans le même temps : les enjeux autour de l’unité locale et de l’éveil du sentiment d’appartenance au territoire, soit son identification ; ainsi que ceux de la production d’une identité territoriale forte qui agit comme moteur d’attractivité touristique.

A partir de ces différents axes, je souhaite questionner les inconscients collectifs qui induisent le fait que nous répliquions des ordres sans en interroger la raison et en banalisant par conséquent la pratique. Mon intention est de soulever ces ordres allant de soi. L’enjeu est donc de saisir cette production sociale et de se demander ce que sa réalisation nourrit. Il ne s’agit pas de sombrer dans un utilitarisme mais de comprendre les différentes pratiques, notamment celles des héritiers, comme inscrites dans un système social et comme composantes de celui-ci. Nous nous sommes tous sentis héritiers à un moment de notre vie, ou à l’inverse, nous avons tous été en mesure de reconnaître que nous ne l’étions pas. À cet égard, je m’interroge sur le pourquoi. Un individu se sentant héritier pourrait répondre « ce sont mes ancêtres » ; la question suivante serait dès lors : en quoi et dans quelle mesure ? Ce type de réponse essentialise la filiation et le fait d’être héritier. Or, la législation le souligne, être héritier est un droit, non une essence ni un devoir, puisque la question de l’acceptation de la succession ou non est posée. Par conséquent, qu’est-ce qui fait que nous avons essentialisé cette appartenance filiale et intériorisé cette fonction d’héritier ? Jean Davallon a apporté des réponses à ces questionnements en mettant en lien le processus de patrimonialisation avec celui du don, et c’est ce que nous allons voir dès à présent.

L’émergence d’un « sentiment d’héritier » : problématisation de la société au prisme du don

Jean Davallon explique à propos du patrimoine, dans son ouvrage *Le don du patrimoine* (2006a) que, si les individus se sentent dépositaires, c’est parce qu’ils considèrent avoir reçu un don de la part de leurs dits ancêtres ; tandis même que ce sont eux qui les ont choisis et ont sélectionné ce qu’ils estiment comme patrimoine. Dans cette logique, Jean Davallon traite de « don inversé » s’appuyant sur la notion de « filiation inversée » proposée par Jean Pouillon (1975).

Jean Pouillon explique qu'un processus de rétroprojection est à l'œuvre, faisant que « nous choisissons ce par quoi nous nous déclarons déterminés, nous nous présentons comme les continuateurs de ceux dont nous avons fait nos prédécesseurs » (1975, p. 160). Ce processus met en lumière le fait que ni la filiation, ni le patrimoine ne préexistent aux individus ; et que ce sont eux qui créent leur héritage, se reconnaissent des ancêtres, et donc s'identifient comme héritiers. Sous cet angle, l'héritier auquel s'identifient les Noyantais se présente comme un construit qui n'a d'autre réalité que leur énonciation en réponse à un sentiment d'avoir été l'objet de dons.

Jean Davallon explique au sujet du don que « pour le sujet social ordinaire, reste le sentiment diffus mais tenace d'avoir effectivement "reçu quelque chose" de ceux qui ont créé ces objets de patrimoine » (Davallon, 2006a, p. 156). Il indique que « reconnaître que nous sommes les héritiers de celui qui a donné une valeur à l'objet fait que nous nous déclarons ses débiteurs et que nous avons le sentiment qu'il nous a donné, à travers l'objet, quelque chose qui justifie le fait que nous devons garder ce dernier et le transmettre à notre tour » (idem, 2006a, p. 161). Il explique ainsi qu'« à l'origine de l'obligation de garder, se trouverait une dette des détenteurs successifs de l'objet [...] vis-à-vis d'un donateur originaire ; une dette qui les pousserait à donner à d'autres ce qu'ils ont reçu » (idem, 2006a, p. 160). En d'autres termes, le fait même d'accepter le don a le sens de contraction de dette.

Ainsi, le sentiment de redevabilité qu'expriment certains Noyantais témoigne de la reconnaissance de la valeur donnée par les donateurs originels perçus. Cette valeur reste néanmoins définie par ces dits donateurs qui en sont les propriétaires, « sous cet angle, le détenteur est dépositaire de [cette valeur] ; il peut d'ailleurs en faire usage, mais il ne viendrait à l'idée de personne de considérer qu'[elle] lui [appartient] » (idem, 2006, p. 163). La dette, dans cette perspective, ne se solde pas lorsque les individus transmettent à leur tour dans la mesure où ils ont bénéficié et bénéficient toujours de cette valeur qu'ils ne « cèdent » pas. Par conséquent, le contre-don ne supprime pas le don initial mais à l'inverse, il « oblige ». Le devoir qu'évoquent les Noyantais est donc l'expression de cette forme d'obligation induite par le fait même (ou plus exactement le sentiment) d'avoir reçu.

Toutefois, en obligeant à donner à d'autres, comme l'explique Jean Davallon, il a la capacité de produire du lien social, dans la mesure où d'autres vont s'identifier, se reconnaître comme héritiers et donc s'inscrire dans la filiation. La valeur conférée par les donateurs est à ce titre, à la fois bienfaitrice pour les dépositaires, et pour les générations qui vont recevoir. Elle est une « marque de la présence du donateur dans la chose lui conférant ainsi son caractère sublime »

(idem, 2006, p. 162). Elle distingue dès lors ceux qui en sont dépositaires de celles et ceux qui n'ont pas eu l'honneur de recevoir. Elle attribue par conséquent, un statut privilégié aux donataires. Le don agit dès lors à un niveau politique en ce qu'il attribue un pouvoir aux héritiers et confère de la valeur à la filiation.

Il existe deux grandes classes de don, dont les enjeux varient. Le don du patrimoine que nous venons d'aborder fonctionne selon la même logique que le don circulant dans la parenté⁷ :

Le grand don demeure la naissance, le fait de donner un enfant, des enfants, de faire en sorte qu'une autre génération apparaisse et que le système se perpétue. Elle est d'une autre nature que les autres dons, ou plutôt elle donne sens aux autres dons. Elle est la donation, proposent certains auteurs (Caillé, 1994 : 269). Si l'on adopte cette distinction, les dons, et presque tout ce qui circule dans les réseaux de parenté, sont au service de la donation. C'est pourquoi la grande majorité des dons peuvent être interprétés comme contribuant à ce projet. En ce sens, si on cherche un système d'équivalence à long terme dans ces réseaux, on fait fausse route. Car c'est le don vertical qui est le pivot de la circulation des choses dans les réseaux de parenté. Le principe dominant est celui de la transmission et non celui de la réciprocité. Le « devoir » principal du receveur dans ce système est de... recevoir, de bien recevoir, d'être à la hauteur, et de faire fructifier ce qu'il a reçu, non de rendre. Il est plus important de transmettre que de rendre à celui qui nous a donné. Ou plutôt — autre façon de le dire —, la première façon de rendre, c'est de bien recevoir puis de donner à son tour à la génération suivante, et d'abord « d'engendrer », de donner une génération suivante, de faire en sorte que le système se maintienne, se perpétue, se régénère. (Godbout *et al.*, 1996, p. 118)

Le don dans la parenté prend ainsi la forme d'une éducation pourvoyeuse d'une culture familiale et donc fondatrice d'une identité. La transmission de génération en génération repose sur celle d'un nom qui cristallise le sens même de la filiation avant même que des objets ne le prennent en charge. L'héritage est dans cette perspective, d'abord symbolique avant d'être économique. Ce type de don vertical peut être caractérisé de contemporain.

Le second type de don se retrouve dans les sociétés archaïques décrites par Marcel Mauss dans *l'Essai sur le don* (1925). Dans ce système, la perpétuation de la filiation était également en jeu mais passait par une extériorité au groupe. Il ne s'agissait pas de faire don au sein du clan mais entre clans. Donner était une proposition d'alliance et recevoir était la marque d'acceptation de cette alliance. En d'autres termes, entrer dans le don signifiait contractualiser. Sceller l'alliance engageait la mobilité des biens et des individus ce qui assurait le fonctionnement de la société à la fois d'un point de vue biologique, dans une logique exogamique, mais également économique, créant un marché et permettant le commerce. Dans ces sociétés, le don peut être

⁷ Les théories du don seront étudiées et discutées dans le troisième chapitre du mémoire.

considéré comme horizontal, la visée première est la reproduction du système sociétal en place afin d'assurer l'existence du clan.

La mécanique de ce type de don est l'honneur. En d'autres termes, donner et recevoir sont des engagements qui impliquent la réputation totale des clans. Alain Testart préfère, sur ce point, la formule « donner, recevoir et rendre » : « panache qu'il y a à donner, honneur à recevoir, prestige à rendre ». Cette formule met l'accent sur le fait que « les considérations d'honorabilité suffisent à expliquer que l'on donne, reçoive et rende dans cette société » (2007, p. 109). Dans ces termes, et sans valider le fait que le principe d'honorabilité suffise à réguler le don, nous pouvons toutefois relever que son point de vue rejoint celui de Sénèque qui traite d'Homme des bienfaits. Comme l'a montré Marcel Mauss après lui, il rendait déjà compte du fait que les différents gestes qui composent le don étaient déterminés dans la mesure où il ne s'agissait ni de donner et rendre n'importe quoi de n'importe quelle manière, ni de recevoir de manière ingrate. Autrement dit, le don est codifié, et entrer dans son cycle suppose de faire preuve d'honorabilité.

Le don horizontal éclaire sur le fait que le don n'est pas un simple geste visant à donner et à recevoir en retour. Il met en relief la dimension systémique du don, quelle qu'en soit sa forme, qui tend à être occultée dans le don vertical se présentant comme simple transmission. Le don comme système attribue des places et des rôles sociaux. Il institue un ordre sociétal qui détermine des normes, des règles et des devoirs. Il engage les individus d'un point de vue collectif mettant en jeu l'honneur de la filiation et sa pérennité. Enfin, il se présente comme la modalité même par laquelle la société se reproduit. Sous cet angle, il met en relief les enjeux que recouvrent la perpétuation d'une identité à travers le temps. Ce n'est pas un simple nom qui a vocation à transiter, mais l'ensemble des savoirs, des coutumes, des croyances, des rituels, des normes, des droits, des devoirs etc. qui déterminent la modalité d'être au monde de la filiation et permettent le maintien du système filial dans le temps long. Ce transit est lui-même régulé et normé par le don qui l'opère grâce à l'établissement des figures de donateur et de donataire. L'héritier se retrouve à faire tourner les figures se conformant tantôt à l'une tantôt à l'autre, selon qu'il se positionne lui-même comme récepteur/descendant/dépositaire ou comme donateur/transmetteur de l'héritage. Nous voyons ainsi que le don inversé répond aux logiques du don linéaire par la perception que se fait l'héritier d'avoir reçu. La valeur perçue et les devoirs que l'héritier se donne, découlent de la représentation même du système du don dans lequel il s'inscrit, et pour lequel honneur et statut social sont engagés. L'héritier se retrouve ainsi aux prises de ce système du don qui est saisi comme le leitmotiv même de son action.

En définitive, ce consensus sur le patrimoine, et l'héritage en général, met en lumière une représentation collective à l'égard du sens de l'être héritier et de l'avoir hérité. Il met en perspective l'existence d'une énonciation du don dans la société qui produit une figure de l'héritier liant perception d'un don et fonction de l'héritier qui sont, dans une approche minimale : sauvegarder, valoriser et transmettre. Ce processus de don inversé (qui opère par la figure de l'héritier) est dans les sociétés contemporaines, ce qui semble permettre (selon la logique du don) la reproduction de la filiation et de son héritage (grâce à la transition des formes du passé jusqu'au présent), soit d'un ordre sociétal (par la transmission aux générations futures).

La figure de l'héritier se présente elle-même comme une médiation entre passé et présent permettant la réplique. La question qui se pose dès lors est : dans quelle mesure fait-elle médiation entre passé et présent, voire futur ? Le sentiment d'être héritier et d'avoir hérité, duquel naît l'héritier, est le processus que j'ai choisi de nommer *sentiment d'héritier*. En convoquant des normes, des devoirs, des modalités de l'être, du faire et de l'avoir, des institutions, des pratiques, des discours, des gestes, etc., il agit sur l'état de la société actuelle, et non exclusivement sur la filiation. À ce titre, le sentiment d'héritier semble tenir un rôle central dans la production des sociétés dans leur ensemble par le rapport de sens au monde qu'il induit. Je m'interroge dès lors, de manière globale, sur ses effets de sens à l'échelle de la société ; et de manière spécifique, sur ses effets de sens à l'échelle de la société noyantaise. Autrement dit, je propose de réfléchir à la production de la réalité au prisme du sentiment d'héritier : dans quelle mesure le sentiment d'héritier informe-t-il la production d'une société ? En quoi, la figure de l'héritier est-elle une opératrice de l'actualisation de la société ?

Hypothèses

A Noyant d'Allier, comme dans tout territoire, des rapports de force s'expriment et se jouent à travers différentes médiations territoriales. Les productions des acteurs⁸ locaux, telles que nous les avons déjà appréhendées, à l'image d'un musée, d'une commémoration mais aussi des productions médiatiques comme des actes de témoignages d'habitants, sont autant de prises de positions dans la société qui déterminent et déclarent des rapports de sens au territoire. Les productions réalisées au prisme des filiations, si elles les portent et les représentent, ne sont pas sans effet de sens sur le territoire noyantais à partir duquel elles sont produites. En prétendant valoriser l'héritage filial, il me semble qu'elles valorisent Noyant d'Allier qui en est leur

⁸ J'emploie le terme d'« acteur » dans le cadre du mémoire, pour rendre compte du fait que les individus agissent dans et sur la société.

représentant dans la mesure où il contient les filiations. Ainsi, un jeu d'enrichissement entre Noyant d'Allier et ses filiations me paraît à l'œuvre au prisme de ce sentiment d'héritier. Autrement dit, en prétendant remplir ladite fonction d'héritier de sa filiation primaire, l'héritier contribuerait au développement de Noyant d'Allier. Sous cet angle, il semblerait, que la fonction de l'héritier, soit moins une fonction de conservateur d'un héritage, comme cela lui est prêté, qu'une fonction de créateur de valeur. Il me semble que, si un processus d'appropriation des choses du passé est bien à l'œuvre par les gestes opérés par lesdits héritiers, le regard qu'ils portent sur le passé constitue en soi une médiation qui, dans son énonciation, produit davantage qu'elle ne préserve. La fondation du musée Jean le Mineur de Noyant d'Allier, comme tout musée par ailleurs, rend compte de ce processus de documentation qui soutient tout processus de mise en mémoire. La démarche même visant à sauvegarder l'histoire ou à créer du patrimoine repose sur cette logique de formation discursive (Foucault, 2008) à l'égard de ce qui est à conserver. Ainsi un ensemble de savoirs naissent de la pratique de l'héritier. Dans le même temps, ces protocoles qui encadrent la fabrique du patrimoine et l'écriture de l'histoire, ne visent pas exclusivement leur préservation mais également leur enrichissement pour les générations futures. Sous cet angle, une production de valeur est à l'œuvre. Les processus de resémiotisation qui font passer les objets de déchets à sémiophores (Pomian, 1987), par exemple, produisent à la fois de la valeur symbolique et de la richesse économique. Dans cette dynamique, la revalorisation des formes territoriales enrichit le territoire sur tous les plans – symbolique, économique et social. Ainsi, au regard de l'ensemble des dynamiques qui configurent la figure de l'héritier, il me semble que l'héritier s'inscrit davantage dans une logique créatrice que conservatrice. Il serait davantage un créateur qu'un conservateur.

Cette première hypothèse met en relief le fait que les productions des héritiers enrichissent, densifient, réforment, redéfinissent et actualisent Noyant d'Allier. La commune se présente dès lors en constante mutation, produite des différentes énonciations qui la portent et des espaces qu'elle traverse. À ce titre, Noyant d'Allier, comme tout territoire qui se met en récit, a la propriété d'un « être culturel », c'est-à-dire que « c'est par les appropriations dont il est l'objet qu'il se charge de valeur » (Jeanneret, 2008, p. 15). Au sujet des « êtres culturels », Yves Jeanneret explique que :

Les hommes créent, pérennisent et partagent les êtres culturels, qu'ils élaborent en travaillant les formes que ces derniers peuvent prendre et en définissant la façon dont ces formes font sens : il est ainsi de nos savoirs, de nos valeurs morales, de nos catégories politiques, de nos expériences esthétiques. (2008, p. 13)

Parler d'« êtres », c'est parler d'objets tangibles ou non. La notion de « culturel » traduit ce processus de circulation auquel sont soumis ces êtres à l'intérieur de l'espace social, et qui les rend culturels. Comprendre Noyant d'Allier à partir du concept d'être culturel, c'est suivre l'idée de sa plasticité, autrement dit, qu'il soit producteur et produit de processus sociaux générateurs de représentations sociales qui opèrent comme ressource dans et pour son élaboration. Sous cet angle, Noyant d'Allier prend sens dans et par le jeu communicationnel duquel il émerge. Cette dynamique me conduit à émettre une seconde hypothèse qui est que la figure de l'héritier, noyantais dans le cas présent, est un instrument de pouvoir mobilisé pour agir sur l'actualisation des sociétés et assurer la pérennisation de son ordre et de son identité. J'approfondis dès à présent cette idée.

Noyant d'Allier est le produit du processus de communication médiatisée à l'œuvre. Yves Jeanneret présente la communication médiatisée comme « une production de représentations, incarnées dans des textes, eux-mêmes configurés dans leurs propriétés formelles par les traits de leur support médiatique » (2008, p. 166). Il explique à ce titre, que la communication en général et médiatisée dans le cadre qui l'intéresse, repose sur un jeu réflexif instauré par les dispositifs du fait même qu'ils produisent un métadiscours qui oriente l'échange en formulant une intention communicationnelle portée par des formes et des normes ; et qu'ils définissent des rôles par la mise en place de figures. Dans cette perspective, Yves Jeanneret émet l'hypothèse que ce type d'interaction s'appuie sur une « discontinuité processuelle » ce qui suppose qu'un complexe lisible soit produit et que face à celui-ci, l'individu opère « une anticipation des rôles communicationnels, une identification des formes, une reconnaissance des textes, une qualification documentaire et une interprétation des discours » (idem, 2008, p. 165). En d'autres termes, l'exercice communicationnel qui se fonde sur des pratiques d'anticipations et d'interprétations, se joue au niveau de la mimésis communicationnelle, laquelle exerce sur plusieurs niveaux de pratiques. Le premier est en lien direct avec la mémoire sociale des formes traduisant l'inscription dans un temps long de la pratique interprétative. C'est donc en référence à cette mémoire sociale et « surdéterminées par ces contraintes technosémiotiques [...] que les initiatives de la communication se déploient » (idem, 2008, p. 166). Si toutefois ces productions prennent sens dans la mémoire des formes qui les porte, un programme interactionnel peut être explicitement exprimé. Cependant, la métacommunication explicite n'est pas la seule à préfigurer le cours de la communication, deux ordres de réalités y concourent, qu'il nomme pour une part ostension de communication et pour une autre, implication de communication. Yves Jeanneret met en relief le fait que :

Toute configuration médiatique et textuelle, par sa simple existence, est de nature à manifester une proposition lisible de logique communicationnelle et, d'autre part, définit un espace de pratiques possibles qui fait ressource et contrainte pour le déploiement de l'activité communicationnelle elle-même. (2008, p. 167)

Face à ce complexe média-texte se situe l'interprétant qui a en charge sa reconnaissance. Cet acte de confirmation, il le désigne par la notion de « prédilection ». Il dit d'elle qu'elle « vise à éviter l'alternative entre le social et le sémiotique : elle consiste à penser que les différences sociales et culturelles dans l'appréhension, la qualification et la manipulation des objets s'exercent au sein de l'univers sémiotique en produisant du texte, de la forme, de la signifiante » (idem, 2008, p. 167). La manière dont Yves Jeanneret théorise l'interaction médiatisée a l'avantage de porter à la lumière le jeu de figuration sur lequel s'appuie la communication, et met en lumière les enjeux même de sa réalisation. Il souligne les dynamiques d'attribution de rôles et de projections d'attentes, ainsi que les intentionnalités qui sous-tendent les processus de médiatisation en général, et dont Noyant d'Allier est l'objet. Son étude rend dès lors saisissable la figure de l'héritier qui émerge des formes de l'énonciation et informe Noyant d'Allier. L'opérativité symbolique et sociale de la communication médiatisée invite dès lors à comprendre son processus comme celui de représentation. Nous pouvons donc retenir que la manière dont Yves Jeanneret théorise la communication médiatisée a l'avantage de mettre en relief le jeu de figuration sur lequel s'appuie la communication et ouvre ainsi la possibilité de penser les dispositifs médiatiques en termes de dispositifs de représentation.

La représentation repose sur un effet de présence qui vise à faire « comme si ». Autrement dit, un présent est substitué à un absent par une « économie mimétique » qui joue de la similarité pour produire le simulacre du même, voire parfois, du mieux. Ce jeu de substitution est permis par la dimension transitive de la représentation. Dans le même temps, la représentation identifie et intensifie cette présence par le fait de l'exhiber et de la doubler : « d'un côté, une opération mimétique qui assure le fonctionnement, la fonction, voire la fonctionnalité d'un présent au lieu d'un absent. De l'autre, une spectacularité, une auto-présentation constitutive d'une identité, une auto-identification qui assure une légitime valeur de beauté » (Marin, 1994, p. 255). En d'autres termes, à la dimension transitive – représentation – s'ajoute une dimension réflexive – présentation – lesquelles produisent des effets de sujet et d'objet.

Tout se passe comme si – c'est là le signe de l'effet – un sujet, un moi, un être, une force produisait la représentation qu'il a des choses, comme s'il n'y avait un monde, une réalité que pour et par un sujet, centre de ce monde, alors que ce sujet n'est qu'un effet de fonctionnement du dispositif représentatif puisqu'il n'est que la résultante de cette réflexion du dispositif sur lui-même et son intensification, par

redoublement. Il y a donc deux effets du dispositif représentatif, un double pouvoir de la représentation, un effet de présence et un effet de sujet ou encore un effet de légitimation, d'institution, d'autorisation, de présence. [...] La représentation a pour effet un double pouvoir, celui de rendre imaginairement présent et celui de constituer son propre sujet légitime et autorisé. (Marin, 2005, p. 73)

Cette conceptualisation de la représentation, telle que la propose Louis Marin, m'amène donc à la seconde hypothèse énoncée précédemment qui guidera cette enquête. Elle vise à ne plus comprendre ni Noyant d'Allier ni l'héritier comme des entités physiques mais dans le rapport de sens symbolique des énonciations qui les produisent. L'entrée par la représentation permet de saisir le jeu figuratif à l'œuvre dans les processus de médiatisation comme nous venons de le voir. Elle permet de saisir les rapports de force qui se jouent dans les discours, et de les donner à comprendre comme un terrain hégémonique où la définition de soi et la définition de l'objet à représenter constituent des enjeux de pouvoir. Elle met également en lumière le fait que les figures sociales, et non plus seulement communicationnelles, émergent de l'énonciation mais elle questionne de ce fait leur plasticité. Il me semble, au regard de ce qui est énoncé par Louis Marin, que les figures engagées dans la représentation, Noyant d'Allier et l'héritier, ne sont pas des figures qui préexisteraient à la situation de communication, mais qu'elles seraient construites par celles-ci selon les intentionnalités de celui qui porte la représentation. Dans cette perspective, la vision selon laquelle la figure de l'héritier serait une figure figée serait déconstruite. Mon hypothèse est donc que la figure de l'héritier se recompose au gré de ses convocations et au prisme de celui qui la convoque selon ses propres besoins et les enjeux du moment auquel il fait face. Elle serait ainsi, en considération des représentations collectives associées au sentiment d'héritier tel que nous l'avons appréhendé, un instrument de pouvoir mobilisé pour agir sur l'actualisation des sociétés et assurer la pérennisation de son ordre et de son identité.

Les enjeux de l'étude du sentiment d'héritier

L'enquête menée dans cette recherche tend à saisir la manière dont ce sentiment d'héritier agit sur la société noyantaise par l'étude de la configuration de la figure de l'héritier qui induit, informe et détermine les modalités de socialisation du lien à la filiation. L'enjeu est donc d'analyser ce cadre de production à partir duquel le rapport à la société se construit et à partir duquel elle est produite. Prendre le sentiment comme épiceutre plutôt que les représentations ou les actions a vocation à renouveler le regard sur la question. Cette opportunité est amplement saisissable par une approche communicationnelle qui s'inscrit dans la continuité des recherches

menées en Sciences de l'Information et de la Communication (SIC) qui offre des prises pour l'étude de la dimension socio-sémiotique de la production de la société.

Elle permet de penser la société dans le jeu de représentations, ce qui présente l'avantage, comme nous venons de le voir, de saisir à la fois l'institutionnalisation de l'« être » héritier et l'intentionnalité d'un « faire » héritier grâce à la rhétorique du pouvoir institué dans et par le jeu communicationnel. Le système de transitivité et réflexivité qui est fondé sur la figuration permet de prêter attention aux figures sociales présentes dans les objets, de considérer l'appel de la mémoire des formes, d'appréhender la manière dont la figuration est potentialisée et de questionner la manière dont est orchestré le jeu de positions. Il donne également accès au système de croyances sociales qui détermine et régule la figure mettant en lumière la dialectique entre imposition d'un rôle et conformation à un rôle, dans le processus génératif de la figure. Cette approche conduit à porter l'attention sur le rapport de force qui sous-tend la conception et l'expression de la figure, autrement dit, à considérer les enjeux politiques du processus de représentation, ramenant au centre de l'espace énonciatif les questions d'hégémonies. Derrière ces enjeux politiques se cachent les rapports de sens construits à la filiation par les individus prenant part aux processus de mise en représentation. Les modalités d'énonciation et d'identification de soi traduisent le sens du lien affectif, puisqu'elles sont cadrées par les contextes à partir desquels elles sont produites (spatio-temporel et psychologique). Finalement, l'étude de la représentation et du jeu communicationnel à l'œuvre permet d'appréhender les moteurs de l'identification qui sous-tendent les prises de position ; autrement dit, la palette de sentiments que recouvre celui d'héritier (désir, redevabilité, fierté, contrainte, etc.) et oriente la production de la société. L'enjeu est donc de prêter attention aux formes de médiation de Noyant d'Allier afin d'appréhender les processus de son énonciation et de son identification ; et de saisir les énonciations de et sur l'héritier et l'héritage.

Mon projet suppose de cheminer dans le temps et l'espace, et à différents niveaux dans la mesure où la filiation elle-même s'inscrit dans le temps, se définit en différents lieux et prend sens au niveau de différentes strates sociales. Cet effet est manifeste à Noyant d'Allier où plusieurs communautés cohabitent, la filiation bourbonnaise fait débiter l'histoire locale, et la filiation des Français d'Indochine s'inscrit à la fois dans le territoire noyantais et dans le territoire indochinois, tout comme celle des mineurs résonne à la fois en Pologne et à Noyant d'Allier. De ce fait, il s'agit d'appréhender cette dialectique passé/présent, soit d'étudier les marques du passé dans le présent, d'observer les processus de rupture et de continuité à l'œuvre, et de saisir la manière dont le passé fait sens dans le présent en direction de l'avenir.

L'étude repose sur la compréhension de l'investissement mémoriel des formes du social saisissables à partir des différents discours et dispositifs, tout en s'attachant à mettre en lumière les interactions entre les différents acteurs inscrits dans le processus de production de la figure, et les débats qui se forment dans la société autour du rapport de sens héritier/filiation. Mon intention est de saisir ces implicites qui régulent et déterminent les modalités d'action, forgent le rapport de sens à la filiation et informent la société. Il s'agit donc de s'emparer des interstices dans lesquels se logent les articulations et les contradictions relatives aux gestes, aux discours, aux pratiques, aux signes, aux modalités d'action ainsi qu'aux régimes d'énonciation. Enfin, l'étude se veut diachronique puisqu'il s'agit de saisir les processus de qualification, disqualification et requalification du sens de la filiation et de l'héritier au prisme de ce sentiment.

Mon approche vise en définitive à embrasser le jeu sémiotique à l'œuvre qui outrepassé l'institution et la norme, pour en saisir la portée et l'opérativité symbolique et sociale. Je cherche à saisir dans un même mouvement les implicites, les représentations collectives, les stéréotypes qui s'imposent dans la société, et la manière dont ils fuient et échappent à l'interaction pour produire d'autres figures et d'autres motifs. Cette enquête se pose donc comme investigatrice de la construction sociale et politique de ce sentiment d'héritier en levant le voile des loyautés filiales banalisées. Mon intention est dès lors de porter à la lumière l'entrelacs qui forme la densité du sentiment d'héritier et qui fait tant sa richesse que sa fertilité, afin de voir en quoi et dans quelle mesure ce sentiment informe la production de la société dans son ensemble.

Les défis théoriques et méthodologiques pour saisir le sentiment d'héritier

L'objet même de cette recherche constitue un défi en soi puisque les SIC, dans lesquelles elle prend racine, ne visent pas à étudier ce qui se passe dans les esprits ni dans les corps des individus. Par conséquent, cette recherche sur le sentiment d'héritier a supposé de développer un outillage scientifique apte à prendre en charge les différents espaces dans lesquels le sentiment s'exprime, les différents contextes desquels il émerge, les différentes modalités de sa formation ainsi que les différents modes de son actualisation. En d'autres termes, le pari a été celui de saisir le sentiment par les marques de son expression.

Un deuxième défi est celui de la réalité même de cet héritier. En cela l'analyse de la figure de l'héritier s'est présentée comme une solution à ce défi. De cette figure nous en avons une esquisse, puisqu'elle se définit au travers du don inversé théorisé par Jean Davallon et des figures de donateurs et donataires que nous retrouvons dans les théories du don. Cette première

approche donne des prises pour identifier les individus qui s'identifient supposément comme héritier. S'ils se conforment effectivement à cette figure, cela laisse à penser qu'ils se reconnaissent en tant qu'héritiers. Ainsi, s'ils adoptent les modalités de l'être et du faire-héritier énoncées par la figure, nous pouvons supposer que le sentiment d'héritier est en acte, autrement dit que leur comportement est une réponse à ce désir/devoir d'honorabilité.

Un troisième défi a été de m'intéresser à une figure de l'héritier spécifique, celui de Noyant d'Allier, qui n'a pas fait, à ma connaissance, l'objet d'autres travaux antérieurs. Nous savons toutefois que ce sentiment d'héritier naît de la perception d'avoir reçu, autrement dit, d'avoir fait l'objet d'un don. Sous cet angle, c'est un dispositif visant à appréhender le système du don comme énonciation que j'ai construit, puisque le sentiment s'exprime à travers des discours, des paroles, des gestes, des actes, des comportements, des pratiques, etc. La démarche d'enquête pour laquelle j'ai opté repose sur une logique d'aller-retour entre empirie et théorie visant à enrichir et affuter l'outillage scientifique d'analyse. À ce titre, je n'ai pas calqué un modèle préexistant au terrain de la recherche, mais ajusté et redirigé l'enquête au gré de la production de données dans une démarche ethnographique dont je vais dès à présent rendre compte.

Les ressorts d'une enquête ethnosémiotique

Cette enquête relevant du pari de considérer Noyant d'Allier comme laboratoire fertile pour l'étude du sentiment d'héritier, a consisté à se laisser prendre au jeu du terrain, c'est-à-dire se laisser porter par celui-ci. Si les jalons théoriques énoncés précédemment ont été bien présents, rien n'établissait une carte de route qui aurait orienté la pratique. C'est donc un processus itératif qui a été déroulé, reposant en grande part sur les opportunités qui se sont présentées. Le territoire de Noyant d'Allier s'inscrit dans ma biographie personnelle puisque je le fréquente de manière régulière depuis ma naissance. Ainsi, manifester mon intérêt a suffi à intéresser les habitants et à les embarquer avec moi dans la démarche d'enquête. Si j'ai moi-même repris connaissance du territoire que je n'avais pas fréquenté depuis plusieurs années – notamment par des pratiques cheminatoires en vue de me réapproprier l'espace – ce sont surtout les individus que je « connaissais » à Noyant d'Allier qui sont venus à moi, mettant en récit le territoire et ses cultures selon leur propre point de vue. De cette manière, de pratiques cheminatoires en conversations, je me suis refondé une image de Noyant d'Allier qui était bien loin de mes souvenirs d'enfance. Cette phase de collecte, dans une visée exploratoire, a engagé dans le même temps un processus de déconstruction de mes propres connaissances du territoire

pour laisser place à un point de vue moins empreint de subjectivité et davantage porté par l'intérêt scientifique qui convoquait ma présence. Dans ce contexte, les individus rencontrés se sont présentés comme de véritables alliés dans le processus de recherche.

Si cette phase peut être qualifiée de reconnexion au territoire, elle fait toutefois partie intégrante de l'enquête puisque le parti-pris de celle-ci est une démarche interprétative qui trouve ses fondements dans les dynamiques d'enquête ethnographique. À ce titre, elle suppose un jeu d'aller-retour entre empirie et théorie qui repose sur un processus d'analyse continue n'étant pas assignée à une phase spécifique de l'enquête. C'est donc par l'analyse de données générées par l'exercice interprétatif que l'enquête s'est dépliée dans une logique d'ajustement et de réorientation lorsque cela était nécessaire.

Les diverses pistes explorées ont supposé une pratique de sélection m'amenant à circonscrire l'analyse temporellement : la recherche porte principalement sur la période allant de 2001 et 2020 qui correspond à la présence du même maire à la tête de la commune, ce qui permet de supposer une unité dans la construction d'une relation à Noyant d'Allier. D'un point de vue spatial, le territoire étudié n'est pas celui administrativement délimité mais correspond à la « géographie symbolique de l'espace » telle que la conçoit Bernard Lamizet. Sa conception est fertile pour identifier Noyant d'Allier et les lieux de signification de l'héritier puisqu'il comprend « les lieux de la ville » comme des « lieux de la rencontre et de l'échange », c'est-à-dire comme « des lieux de communication qui articulent l'identité qu'ils expriment et les langages qui y sont mis en œuvre par les acteurs de la communication et de la signification » (Lamizet, 2007, p. 17).

Le premier espace défini par Bernard Lamizet dans *Le sens de la ville* (2002) est « l'espace de lisibilité des informations disséminées dans l'espace : il s'agit de l'ensemble des informations de signalisation et d'orientation qui organisent dans la ville des parcours de déplacement et de découverte ; il s'agit d'un espace d'écriture et de lisibilité » (2002, p. 55). L'appréhension de ce premier espace a donc supposé de parcourir moi-même l'espace noyantais et d'en relever les traces et les marques de son expression.

Le deuxième espace est « l'espace de l'information [qui] est l'espace des informations diffusées dans les médias et dans les stratégies de communication des actions de l'information ; il s'agit de l'ensemble des représentations élaborées dans les médias à l'occasion des événements qui surviennent dans la ville » (idem, 2002, pp. 55–56). La municipalité de Noyant d'Allier dispose d'un journal municipal intitulé la *Gazette*. Des médias extérieurs à Noyant d'Allier contribuent également à enrichir cet espace à l'image de *France 2* ou de *RFI*.

Le troisième espace pointé par Bernard Lamizet est « l'espace esthétique des représentations artistiques de la ville » (2002, p. 56) qui se construit notamment par la littérature, le théâtre et le cinéma. Noyant d'Allier n'a pas échappé à la règle puisqu'il est notamment porté par des documentaires et des romans.

Le quatrième espace désigné par Bernard Lamizet est « l'espace médiaté de la ville [qui] est l'espace de la publicité et des représentations diffusées sur l'espace à des fins de séduction, de promotion et de commerce. Il s'agit de représentations de la ville à la fois idéalisées (pour susciter le désir) et fragmentaires (l'espace urbain disparaît en tant que totalité, pour ne plus laisser la place qu'à des représentations parcellaires de la ville, en fonction des objets des stratégies de communication) » (2002, p. 56). Cet espace est vaste et je ne prétends pas à ce titre l'avoir exploré dans son intégralité. Je me suis focalisée sur l'espace touristique porté par différents acteurs ainsi que sur l'espace produit par les médias à différentes échelles pour une part ; et celui produit par les habitants des différentes filiations locales, pour une autre part.

Enfin, le dernier espace considéré par Bernard Lamizet est celui « des représentations politiques de la ville et de l'urbanité, telles qu'elles sont élaborées par les acteurs politiques et les pouvoirs de la cité ; [...] il s'agit des représentations qui mettent en mouvement une dimension active de l'habitation et de la citoyenneté » (2002, p. 56). Nous retrouvons dans cet espace les représentations produites par le journal municipal mais également le site internet de la municipalité : ils constituent tous deux les dispositifs discursifs et éditoriaux sciemment mis en place dans une visée de communication et d'établissement de liens avec les habitants. Ces différents espaces que proposent Bernard Lamizet ont l'avantage de constituer différents observatoires d'un même phénomène et donnent ainsi à en saisir sa complexité. Bernard Lamizet donne à faire tourner l'objet et offre ainsi diverses entrées du social et diverses modalités d'appréhension de celui-ci. Cette géographie symbolique de l'espace constitue ainsi une conceptualisation fertile en ce qu'elle permet de penser au prisme des médiations sociosymboliques qui ouvre à une compréhension plus large du territoire que celle de sa dimension physique.

Les observables produits de l'exploration des différents espaces, par la nature même de la pluralité de ces espaces observés, se veulent hétérogènes. L'appréhension de cette hétérogénéité ne pose cependant pas de problème dans une approche communicationnelle qui prétend à analyser la sémiologie sociale, autrement dit, la construction de la réalité sociale en tant que processus de production de sens (Verón, 2013, 1988). La production de sens prend forme dans

la matière où elle est configurée et les fragments de cette sémiotique, dont s'empare l'analyse, sont des espaces de sens.

La constitution du corpus s'est faite au fil de l'eau, au gré des rencontres mais également des questionnements posés par l'analyse qui fait partie du processus génératif même de l'enquête. Si l'élaboration du corpus a été réalisée à partir de l'identification des formes de l'énonciation du don dans les différents objets appartenant à l'espace noyantais, elle a également été menée à partir d'autres espaces induits par le processus de recherche même. À ce titre, le Viêt Nam et l'Indochine, constituent également des terrains de l'enquête. La documentation sur la société coloniale indochinoise m'a par exemple amenée à analyser les formes de médiatisation du colonialisme par les expositions coloniales, les guides touristiques ou encore des revues. Une mission de recherche menée au Viêt Nam en août 2017 est également venue densifier et approfondir ma compréhension des représentations des Français d'Indochine avec le Viêt Nam. Dans un autre registre, l'étude de la commémoration du Cinquantenaire de l'arrivée des rapatriés d'Indochine à Noyant m'a conduite à analyser l'allocution réalisée par François Hollande en 2013, à l'époque président de la République Française, sur les commémorations du Centenaire de la Première guerre mondiale. Ainsi, si certains observables peuvent être considérés comme secondaires en ce qu'ils ne sont pas l'objet principal de l'analyse, ils ne sont pour autant pas moins importants dans le processus de recherche puisqu'ils ont concouru à son avancement et à ses redirections.

De manière synthétique⁹ le corpus se compose : de productions médiatiques (sites internet, documentaires, émission sur le web, émission de radio, émission de télévision, webdocumentaire, dossier de magazine, journal), de productions touristiques (plaquettes, flyers, panneaux touristiques, articles de sites internet), de productions habitantes (actes de témoignages), de productions législatives (articles et décrets) et du fonds d'archives sur le Cinquantenaire de l'arrivée des rapatriés d'Indochine à Noyant prêté par l'association Noyant Terre d'Accueil organisatrice de l'événement contenant : des documents de travail, des comptes-rendus de réunions d'organisation, les invitations aux différentes manifestations, des affiches et flyers, des lettres de demandes de dons envoyées aux institutions, des lettres de remerciements, des bons d'adhésion à l'association, des factures, le livre d'or de l'événement, des impressions d'échanges d'emails, des impressions de pages internet de l'événement, la transcription des discours produits lors des manifestations, des articles de presse, des photographies des manifestations, un dvd produit à l'issue des manifestations. Entrent

⁹ Cf. Annexe 1. Présentation du corpus général, p. 6.

également dans ce corpus, l'espace physique noyantais et les notes d'observations prises sur celui-ci.

La méthodologie d'analyse ne vise pas à statuer une fois sur les observables mais plusieurs fois partant du principe que ce sont les contextes et les points de vue portés sur les objets qui les rendent signifiants. Le processus d'enquête en SIC amène à produire son objet de recherche qui n'est pas un donné par la société mais bien un construit du chercheur au regard de ses propres questionnements scientifiques (Bonaccorsi, 2018; Davallon, 2004). Il engage un jeu de définition, de déconstruction, de déplacement et de reconfiguration qui constituent autant de pas nécessaires pour la conceptualisation prise comme enjeu et produit de la démarche scientifique.

La démarche suivie est dans un premier temps celle de la définition de l'héritier par la littérature scientifique mais également à travers l'analyse de l'espace noyantais symbolique. Cette étape est celle brièvement appréhendée précédemment. Il s'agit de celle qui a permis d'esquisser la figure de l'héritier générique, grâce aux théories du don allant de celles fondées à partir des sociétés antiques et archaïques à celles reposant sur l'étude des réseaux tels que celui de la parenté ou du patrimoine ; et la figure de l'héritier spécifique à Noyant d'Allier établie à partir d'une analyse primaire des médiations de Noyant d'Allier afin d'appréhender les énonciations de/sur l'héritier, l'héritage et la filiation¹⁰. Cette étape est celle qui a permis de poser le rapport de sens entre don et héritier, et d'établir que : l'héritier jongle entre rôle de donataire – en ce qu'il se considère comme dépositaire – et donateur – en ce qu'il estime devoir transmettre à son tour aux générations futures ; est tenu par des devoirs de préservation et de transmission de l'identité du groupe ; a à charge la reproduction et la pérennisation de la société filiale ; et s'inscrit dans des enjeux d'honorabilités. Cette étape a également mis en relief la dimension politisée de la démarche de l'héritier, notamment au regard des enjeux qui circulent autour de l'identité et de sa prise en charge.

Le deuxième temps de la démarche est celui de la reconsidération de cet ensemble au regard du questionnement initial, à savoir les effets de sens de ce sentiment d'héritier sur l'actualisation de la société dans ce rapport de sens allant du présent vers le passé puis du passé vers le futur. Elle a permis ce cheminement que j'ai précédemment déplié, allant pour une part, du statut de

¹⁰ Je propose au lecteur, à l'issue de la lecture de l'introduction, de se rendre en annexe afin de découvrir la présentation sociohistorique de Noyant d'Allier. Ces apports sur la société noyantaise passée ont vocation à éclairer pour la suite du mémoire, les rapports de sens que les héritiers noyantais ont construits à Noyant d'Allier dans le cadre de leurs filiations de parenté. Ces données ont été produites par Ida Simon-Barouh et Pierre-Jean Simon. Elles brossent un portrait de la société noyantaise d'autrefois. Elles constituent l'entrée à partir de laquelle j'ai délimité ma propre enquête ; la suite de mon enquête est fondée sur les données que j'ai moi-même produites. (cf. Annexe 2. Présentation sociohistorique de Noyant d'Allier, p. 17).

descendant/ascendant, à celui de dépositaire/donateur, en passant par celui de donataire/donateur pour aboutir à celui de héritier/ancêtre – en d’autres termes, elle a donné à fonder une réalité scientifique de l’héritier détachant l’héritier du sens commun et le formant comme notion. Pour une autre part, cette reconsidération a permis le cheminement, que nous avons également vu précédemment, menant du sentiment d’héritier, au don comme énonciation, à une enquête sur la figure de l’héritier questionnant dès lors la mesure dans laquelle la figure de l’héritier est une médiation entre passé et futur et en quoi elle est une opératrice du renouvellement sociétal. Cette problématisation a pu être réalisée grâce à la reconsidération du questionnement au prisme de la dimension symbolique des sociétés, soit en les prenant comme produits des rapports de force qui s’expriment au niveau énonciatif et se jouent sur un plan discursif.

L’ultime temps a été l’entrée dans l’espace symbolique noyantais afin de ne plus penser en termes de don, de filiation ou d’héritier effectif mais en termes de figures construites dans les mises en représentation de Noyant d’Allier. Il s’agit donc d’analyser Noyant d’Allier à différentes échelles – régionales et locales – et produit par différents acteurs – Noyantais et non-Noyantais.

Organisation du mémoire

Le mémoire se compose de trois parties. La première partie vise à poser le décor pour une analyse du sentiment d’héritier propre à la société noyantaise. Il s’agit, dans un premier temps, de faire retour sur la période du colonialisme (chapitre 1) et sur celle du rapatriement (chapitre 2). Même si une dimension historique est présente dans chacun de ces chapitres, mon intention n’est pas de mettre en récit l’histoire mais d’amener le lecteur à comprendre : pour une part, les dynamiques de la relation France/Indochine – c’est-à-dire les ressorts de l’impérialisme français et ses effets de sens sur la société française d’Indochine et de métropole – ; et pour une autre part, le sens de l’identité « rapatriée » – qui est elle-même la résultante d’une politique coloniale – sur laquelle se sont notamment construits les Français d’Indochine de la deuxième génération. À partir de ces deux premiers chapitres, il est dès lors question de soulever les problématiques relatives à une construction identitaire dans un mouvement migratoire, et de considérer le rapport de sens entre localité et identification de soi. Dans un second temps, le dernier chapitre de cette partie propose une exploration en profondeur des théories du don allant de la période de l’antiquité, en passant par celles des sociétés dites archaïques, jusqu’à la société contemporaine. L’enjeu à l’issue de ce chapitre est de proposer une formalisation du « don »

qui fonde un cadre d'analyse pour la suite de l'enquête, et d'esquisser une figure de l'héritier à partir des différents travaux menés sur le don.

La deuxième partie du mémoire compte trois chapitres. Le premier (chapitre 4) invite le lecteur à me suivre dans le parcours intellectuel mené tout au long de l'enquête afin de saisir en quoi la pratique d'enquête se fonde sur un mouvement interprétatif et de quelle manière celui-ci s'établit et se déploie. À l'image de l'enquête elle-même, le parti pris n'est pas purement théorique, mais veut également rendre compte de la réalité de l'expérience du chercheur lui-même saisi par le bouillonnement de la recherche. C'est donc l'enquête du point de vue de l'investissement cognitif et intellectuel qu'elle engendre que je me propose d'exposer dans ce chapitre. Les deux chapitres suivants sont intimement liés puisqu'ils abordent tous deux les imaginaires noyantais. Cependant, dans le cinquième chapitre, j'explorerai les représentations d'acteurs produites en situation d'intériorité vis-à-vis du territoire tandis que dans le sixième chapitre, j'appréhenderai ceux produits en situation d'extériorité vis-à-vis de celui-ci. Scinder les deux points de vue permet de saisir les différents espaces de production de la parole et d'en faire émerger les jeux de reprises et de renvois qui informent et forgent la société noyantaise. Mon intention est d'observer la distribution des places et des rôles afin de comprendre la configuration de la société noyantaise et de pouvoir, ainsi, identifier les espaces depuis lesquels émergent le sentiment d'héritier et se construit la figure de l'héritier. À l'issue de ces deux premières parties, le lecteur disposera dès lors de toutes les clefs pour considérer la formation et l'expression de la figure de l'héritier noyantais.

La troisième partie a vocation à examiner la production, le déploiement, l'investissement et la régulation de la figure de l'héritier noyantais dans la société noyantaise. Le septième chapitre du mémoire aborde, au prisme de Noyant d'Allier, le rapport de sens construit au passé et la place qui lui est conféré à partir de l'étude de l'esprit du lieu qui se déploie tant dans les configurations matérielles de l'espace physique que dans les discours qui le définissent. L'enjeu est de saisir en quoi et pourquoi la sauvegarde et la préservation s'énoncent en devoir. Le huitième chapitre plonge dans la commémoration du Cinquantenaire de l'arrivée des rapatriés d'Indochine à Noyant et étudie les effets de sens du don dans le système de filiation de parenté. La focale est portée dans ce chapitre, comme dans le suivant, sur le sens de la fonction héritier dans la société et ses modalités d'accomplissement. L'ultime chapitre enfin, vise à observer la manière dont une filiation se crée et évolue au fil du temps. Il s'agit pour une part d'appréhender le processus de filiation inversée en acte et d'étudier le rapport au temps et à l'espace dans l'évolution du sentiment d'héritier, dans la valeur de la filiation et dans le sens de l'identité.

PREMIÈRE PARTIE.

*L'IDENTITÉ COMME ENJEU DANS LA SOCIÉTÉ
COLONIALE INDOCHINOISE*

« ON EST TOUJOURS L'ÉTRANGER DE QUELQU'UN. »

— TAHAR BEN JELLOUN —

L'identité des Français d'Indochine est quelque peu floue. C'est une identité peu connue dans la société française, car elle n'existe plus aujourd'hui qu'au travers des récits de celles et ceux qui estiment la porter encore, ou qui pensent l'énoncer. Cette identité était attachée à un territoire aujourd'hui disparu, l'Indochine. Lors de sa dissolution avec les accords de Genève en 1954, le territoire a embarqué avec lui l'ensemble des référents qui permettaient aux individus de s'identifier et qui justifiaient de l'existence même de cette identité. Cette identité me questionne particulièrement, dans la mesure où c'est elle – tout du moins c'est ainsi qu'elle est nommée – que cherche faire valoir la deuxième génération de Français d'Indochine soit les enfants de celles et ceux rapatriés à l'âge adulte. Ces enfants eux-mêmes, adultes dorénavant, par des cérémonies telles que le Cinquantenaire de l'arrivée des Français rapatriés à Noyant ou des actes de témoignages réalisés à la suite de manifestations, prétendent à faire vivre cette identité, dont la réalité de l'existence questionne.

L'identité dans la société actuelle tend à être prise dans le sens commun comme une essence, quelque chose acquis de naissance, qui préexisterait aux individus. Pourtant l'identité, telle que je la comprends tout du moins, relève d'un processus d'identification qui a un double effet : effet de reconnaissance (nous sommes les mêmes, identiques) et effet de distinction (nous sommes différents d'eux) (Ollivier, 2007). À ce titre, elle est à la fois une fonction intégrative sociale et à la fois une fonction organisatrice du social. Nous l'avons vu, l'identité se pose comme un enjeu sociétal à la fois pour les institutions officielles et pour les individus, qui chacun, à leur manière, cherchent à la préserver. Mon intention est donc de comprendre en quoi et pourquoi, exactement, elle constitue un enjeu pour ces acteurs sociaux. Par conséquent, je vais dans cette première partie chercher à saisir la manière dont elle est socialement construite et celle dont elle est opérationnalisée et à quelle fin. Par ailleurs, nous l'avons vu, il existe un lien entre identité et héritage, puisque le premier officie comme second. À ce titre, c'est plus spécifiquement sur l'identité en tant qu'héritage que je vais me focaliser. Il va dès lors s'agir de comprendre en quoi l'identité comme héritage se pose comme un enjeu sociétal. Afin de mener à bien ce projet, je propose de l'explorer dans différents espaces de la société, et plus particulièrement ceux qui m'intéressent, à savoir l'Indochine pour une part, et Noyant d'Allier pour une autre. L'enjeu est de saisir le sens de cette identité française d'Indochine que la deuxième génération porte à Noyant d'Allier. Comme nous allons le voir, la francité en Indochine et la francité en métropole n'avaient pas le même sens. Pour éclairer cela, je vais donc revenir sur l'histoire du Viêt Nam, qui constitue le territoire d'où provient la majorité des Français d'Indochine à Noyant d'Allier, et plus spécifiquement sur la période du colonialisme.

Mon intention est ici, à la fois de saisir les référents dont disposent aujourd'hui les enfants, et qui constituent d'une certaine manière leur héritage, et de comprendre le rapport de sens entre Indochine et métropole.

Toute grande histoire résonne dans les mémoires et il en existe autant de versions que d'individus qui l'ont vécue ou entendue. Les enfants des rapatriés français d'Indochine ont certainement eu écho de récits de vie de leurs parents ou, si la pudeur était de mise à cette époque et qu'il s'agissait de choses dont on ne parlait pas, leur culture s'est certainement construite entre ouï-dire et fictions. Pour les plus âgés à leur arrivée en métropole, ils disposaient peut-être encore de souvenirs de cette autre vie. Quoiqu'il en soit, qu'ils soient véridiques ou pas, des imaginaires se sont construits autour de l'ère coloniale et de la vie sous l'Indochine. De la même manière, d'autres se sont créés autour de la vie au Cafi de Noyant d'Allier. Les représentations autour du passé ne peuvent échapper aux vivants. Ce passé est ce sur quoi se fonde leur propre histoire et il construit leur propre biographie. Toutefois en tant que souvenirs, ils ne sont que des jeux de la mémoire actualisée à chaque convocation¹¹. Ils ne sont pas plus vrais que le point de vue produit à l'instant T par un individu à partir de son ressenti. Pourtant c'est pour cette même raison, parce qu'ils relèvent du sentiment et non de la pure raison scientifique, qu'ils m'intéressent dans le cadre de cette enquête. Néanmoins afin de comprendre ce qui se joue lorsque ces souvenirs sont activés et de comprendre les référents auxquels ils renvoient, nous avons besoin de remonter l'histoire – bien consciente toutefois qu'il s'agit une fois encore, de versions scientifiquement construites qui n'ont pas de valeur absolue.

Cette histoire dense nous informe qu'une perte de repère s'est produite pour les rapatriés français d'Indochine, lorsqu'ils ont débarqué en métropole dans le contexte de la décolonisation et dans le cadre du rapatriement, laquelle a soulevé le sens de leur identité. Une tension entre identité nationale et identité territoriale a émergé au moment de la confrontation au nouveau territoire. Or à cette époque, la représentation de l'identité française et les attentes du gouvernement vis-à-vis de ces rapatriés français d'Indochine en matière d'intégration n'étaient pas sans poser de questions. Il était demandé aux individus de trouver un emploi et un logement – gages de leur bonne intégration. Dans le même temps, des discours étaient proférés les déclarant comme n'étant pas de véritables Français, et cela depuis l'Indochine. Un jeu de rhétorique s'était implicitement mis en place déterminant ce qu'était un bon Français et quelles

¹¹ La question du souvenir et de son élaboration sera approfondie dans le septième chapitre du mémoire.

étaient les véritables attentes à leur égard. La définition du « vrai » Français a toutefois été explicitée par la FOEFI, l'organisme en charge des Métis¹² Indochinois. Une éducation « à la française » leur était apportée dans les règles de l'art afin de produire de « parfaits petits français métropolitains ».

Le rapport entre gouvernement français et rapatriés français d'Indochine a toujours été ambigu. Le traitement dont ils ont fait l'objet, au-delà du rejet explicite de leur qualité de Français, questionne sur leur reconnaissance même en tant qu'individus à part entière. Sous le colonialisme les individus non-Français étaient considérés comme Indigènes : une classe à « éduquer » et à « civiliser ». En d'autres termes, ils n'avaient aucune valeur pour le gouvernement français qui les considérait comme « amoraux » et « sans intérêt ». La demande « d'intégration » proférée par le gouvernement questionne quant à ses intentions. S'agissait-il de mener une politique de fédération, enjeu même de la construction des nations ; ou s'agissait-il d'une politique de dénigrement de ces individus ? C'est ce dont nous discuterons dans les pages à venir, afin d'essayer de saisir les enjeux de l'époque et de mieux appréhender leurs effets de sens sur le présent des enfants de rapatriés de Noyant d'Allier.

De plus, si le fait de remonter cette période de l'histoire est important d'un point de vue géopolitique, il l'est également afin de comprendre le rapport que ces derniers entretiennent au Viêt Nam et à la culture vietnamienne. Le présupposé d'une culture originelle est tenace présentement, et les enfants de rapatriés français d'Indochine ne font pas exception à cette croyance. Il existe dans leur imaginaire, comme dans l'imaginaire collectif, une culture vietnamienne authentique qui contiendrait la clef et le sens de la tradition. Si je ne l'ai pas retrouvée en tant que telle, j'ai trouvé des marques des faits de culture auxquels les enfants de rapatriés font allusion dans les traditions spirituelles et religieuses du Viêt Nam. Par ailleurs, s'intéresser à la société vietnamienne sous l'Indochine est important pour comprendre la manière dont les enfants étaient éduqués à l'époque. Ces données permettent notamment de situer les jalons de leur identité puisque dans les premiers âges de la vie, c'est à travers la culture de la mère que les individus évoluent. La réalité indochinoise était très contrastée, et le régime colonial ajoutait un niveau de complexité et de disparité entre les individus. Les rapatriés d'Indochine en tant que Français se situaient tous au sein de la société coloniale, mais le traitement n'était pas le même pour tous. Décrire cette période et son mode de fonctionnement permettra de se faire une idée de la société coloniale selon la hiérarchisation de classes et d'en

¹² Un Métis est individu né d'un parent inconnu présumé français.

mesurer l'écart par rapport à la société métropolitaine. De plus, il est important de noter que l'Indochine intéressait peu la métropole à cette époque. Seuls les plus fortunés avaient l'opportunité de la découvrir grâce à la littérature, aux guides de voyage de Claudius Madrolle ou encore aux expositions mettant en scène les colonies. Les représentations qu'ils se faisaient des Indochinois avaient davantage un caractère de divertissement que de reconnaissance de leur humanité. Pour le reste de la société métropolitaine, et notamment pour les communes rurales comme celle de Noyant d'Allier, les contrées asiatiques étaient inconnues et les traits des individus qui les peuplaient également. Le résultat de cette période fut pour les rapatriés français d'Indochine, un sentiment de non-reconnaissance de leur qualité de citoyen français, de non-consideration de leur être en tant qu'individu et d'oubli de leur existence. Ce sentiment a été soutenu par la comparaison avec les rapatriés français d'Algérie dans la prise en charge de leur situation ; et dans un autre registre, par l'absence de mémoire et d'histoire autour de la guerre d'Indochine elle-même. Tous ces éléments sont autant de motifs qui ont poussé les héritiers à se saisir de l'histoire.

Appréhender le rapport de sens entre Indochine et métropole est important puisque, l'Indochine en tant que produit du colonialisme, s'est construite dans ce rapport de sens à la métropole et l'identité indochinoise dans le rapport de sens à la société coloniale. Cette étude suppose donc à la fois de saisir la représentation de l'Indochine du point de vue de celles et ceux qui l'ont vécue, et du point de vue de celles et ceux qui en ont été témoins, les métropolitains. C'est donc un travail sur les imaginaires indochinois que je me propose de faire dans un premier temps et qui permettra de mieux saisir les enjeux du rapatriement en métropole des Français d'Indochine. Je me focaliserai ensuite plus spécifiquement sur le sens même de « rapatrié », en questionnant ce que cela recouvre. Nous verrons qu'à l'époque du rapatriement indochinois, cette réalité restait floue, ce qui a eu des incidences directes pour celles et ceux qui étaient reconnus comme tels. Les deux premiers chapitres du mémoire ont vocation à comprendre les modalités d'existence de la population indochinoise qui s'établit entre deux territoires, tous deux étiquetés de français mais dont le nom ne recouvre pas la même réalité. Il s'agit ainsi de saisir la manière dont ce groupe s'est formé en collectif et quelles ont été leurs modalités d'existence quand bien même le cadre à partir duquel il s'est établi était imprécis et instable.

Le projet du troisième chapitre est davantage théorique puisque mon intention est de poser le rapport de sens entre héritier et identité. Je reviendrai à cet effet, sur les différentes théories du don, ce qui permettra d'esquisser un portrait de l'héritier, puisque comme nous l'avons vu, c'est à partir de la perception d'un don que celui-ci se reconnaît comme héritier. Nous savons déjà

grâce à Jean Pouillon que la filiation est dite inversée puisqu'un processus de rétroprojection est à l'œuvre. Nous savons également grâce à Gérard Lenclud que l'héritage est un identifiant pour les héritiers et qu'il agit pour eux comme une carte d'identité. Pierre Nora a mis en lumière ce fameux sentiment d'avoir hérité et Jean Davallon, à partir de cet ensemble de données, a formalisé le processus de patrimonialisation spécifiant qu'il est motivé par la perception d'un don – principe qu'il appelle « don inversé ». Mon exploration s'inscrit dans la lignée de ces travaux, et se propose d'aller plus loin, puisqu'il s'agit de confronter les différentes formes de dons à travers le temps – société antique, société archaïque, société contemporaine – et dans différents espaces – réseau de parenté, réseau de charité, réseau médical. Mon intention est d'observer l'évolution du don et du donateur/donataire jusqu'à l'époque dans laquelle nous vivons, afin d'en comprendre les ressorts et la place qu'il tient dans la société française aujourd'hui. Je cherche à saisir dans quelle mesure l'héritier est informé par les figures de donateur et donataire ; et dans quelle mesure la figure de l'héritier est fondée sur celles de donateur/donataire. Ces informations éclaireront le rapport que les rapatriés entretiennent à leurs parents – donateurs – leur histoire ainsi que leur culture – don – et leur positionnement – donataire.

CHAPITRE PREMIER.

DES PAYS CAM & VIÊT À L'UNION INDOCHINOISE :
LE VIÊT NAM SOUS L'INDOCHINE

L'Indochine est loin d'être une exception dans le parcours du Viêt Nam, territoire conquis à de multiples reprises retrouvant toujours son indépendance. Il trouve sa première indépendance vis-à-vis de la Chine en 938 après de nombreuses luttes. La dynastie des Ngô se met en place un an après mais ne durera que jusqu'en 965. Durant cette période, les relations avec la Chine sont de nature diplomatique lorsque cela est nécessaire. À la fin de cette dynastie, le pays Viêt se retrouve morcelé par des petits princes avant que Đinh Bộ Lĩnh s'impose, rétablisse un pouvoir central et se proclame empereur. Le Đại Cồ Việt naît ainsi en 968 sous la dynastie des Đinh¹³ et prend la forme de Đại Việt en 1054 (expression du pouvoir politique des Viêts) avant que le nom de Viêt Nam soit adopté en 1804. Durant cette période, les invasions de l'armée chinoise sont réitérées jusqu'à l'imposition par les Ming en 1406 de la domination chinoise. Toutefois, c'est sous la dynastie des Lê (1428-1776) qui entame une guerre de résistance et libère le pays que s'ancrent les principes gouvernementaux chinois dans le Đại Việt. À partir de 1620, l'autorité des Lê s'essouffle et le pays Viêt se retrouve scindé entre la dynastie des Trịnh au Nord et celle des Nguyễn au Sud. En 1775, profitant des révoltes agraires déclenchées dans le Sud par les frères Tây-Son quelques années plus tôt, les Trịnh dépouillent les Nguyễn avant d'être à leur tour éliminés par les Tây-Son qui seront eux-mêmes combattus par Nguyễn-Ánh, dernier survivant de la lignée des Nguyễn. En 1802, il réunit le pays, se proclame empereur et prend le titre de Gia Long. Il nomme son empire Viêt Nam et fait de Phú Xuân (actuelle ville de Huế) sa capitale.

Dès le XVII^e siècle, le pays est ouvert aux missionnaires et commerçants d'Europe. Les Français se trouvent dans une position confortable, en partie grâce à la relation initiée entre Nguyễn-Ánh et l'évêque Pigneau de Béhaine, lequel l'a aidé dans sa reconquête. Toutefois cette entente ne sera que de courte durée, puisque les successeurs de l'empereur Gia Long estiment cette présence étrangère intrusive et adoptent par conséquent des mesures restrictives envers les missionnaires. Les Français en profitent toutefois pour s'emparer de Saïgon en 1859 et divisent le pays en trois parties entre 1883-1884 – la Cochinchine (colonie), l'empire d'Annam (protectorat) et le Tonkin (protectorat à administration directe) – qu'ils adjoignent au Laos et au Cambodge donnant naissance à l'Union Indochinoise : une fédération économique et politique.

La création de l'Indochine s'inscrit dans la période des grandes conquêtes où le monde se présentait comme un grand échiquier sur lequel il s'agissait de placer ses pions pour asseoir sa

¹³ « *Dai* étant un mot d'origine chinoise signifiant "grand" et *cồ* un mot viêt signifiant également "grand". Cette expression hybride pour "grand", *Đại cồ*, est spécifique à la période de la première indépendance et reflète un développement créatif des idiomes locaux à des fins politiques » (Schweyer, 2005, p. 22).

suprématie. Ces nouveaux territoires conquis avaient des statuts divergents (comptoirs, protectorats, colonies, etc.) construisant des rapports de sens à l'espace différents. Ainsi être Français de Pondichéry n'avait pas le même sens qu'être Français en Algérie, par exemple. Sous cette même étiquette – Français – que conférait la nationalité, des identités singulières se sont créées en lien direct avec la localisation dans laquelle elles se sont forgées. Cette formation identitaire, dans le rapport de sens entretenu au territoire, est ce que je propose d'explorer dans ce premier chapitre. Elle nous permettra d'appréhender, dans le suivant, les effets de sens de la migration sur l'identification de soi des Français d'Indochine.

Je souhaite dans un premier temps me consacrer à l'histoire du Viêt Nam qui constitue le territoire principal de l'Union Indochinoise. Cette histoire est intéressante en ce qu'elle s'inscrit dans le processus de construction identitaire des Français d'Indochine rapatriés en métropole, dans la mesure où ces derniers ont baigné dans cet environnement et ont été bercés par cette culture qui, comme nous allons le voir, est riche de multiples influences. La comprendre permet dès lors de saisir le cadre socioculturel et symbolique d'identification des Français d'Indochine. Des historiens comme Anne-Valérie Schweyer ou Thé Anh Nguyễn, tous deux spécialistes de l'histoire du Viêt Nam, rendent compte de cette richesse culturelle. Dans un autre registre, les apports de Joseph Nguyen Huy Lai, théologien, sont également pertinents dans cette histoire du Viêt Nam puisqu'il s'agit d'un territoire où spiritualité et religions s'inscrivent dans les mœurs de la quotidienneté.

Dans un second temps, je me focaliserai plus spécifiquement sur la vie coloniale en Indochine, ce qui permettra de comprendre d'une part, qui sont ces Français d'Indochine et la manière dont ils vivaient ; et d'autre part, le sens et la place de l'Indochine au regard de la métropole. Pour cela je m'appuierai sur des travaux d'historiens tels que Daniel Hemery, Patrice Morlat, Benoît de Troglodé spécialistes des colonies et plus spécialement de l'Indochine ; ou encore sur ceux ayant eux-mêmes vécu cette période comme Pierre Brocheux historien né à Cholon, André Viollis journaliste ayant enquêté en Indochine, ou encore Albert Sarraut ancien gouverneur de l'Indochine. Je reviendrai par ailleurs sur les imaginaires de l'Indochine que j'analyserai à partir des médias de l'époque notamment les expositions coloniales, les guides de voyage et les revues¹⁴. Ces analyses permettront d'appréhender spécifiquement l'image produite de l'Indochine en direction des métropolitains. Des bibliothèques comme la Bibliothèque Municipale de Lyon (BML) conserve dans son fonds d'archives des documents tels que le guide officiel de l'Exposition Coloniale Internationale de Paris qui s'est tenue en 1931. Il est riche

¹⁴ Les analyses présentées dans ce chapitre ont été menées en 2020.

pour une enquête comme celle-ci puisqu'il permet d'observer la manière dont étaient représentées les colonies en France informant, par conséquent, sur les rapports de sens de l'époque. À l'occasion de cette exposition qui a mis du temps à voir le jour – j'y reviendrai –, le magazine *Vu* (1928-1940) créé par Lucien Vogel, avait consacré un article à l'exposition coloniale dans le numéro de juillet de la même année. L'intégralité des numéros ont été numérisés par le Musée Nicéphore Niépce qui les a rendus disponibles sur son site internet, et présente le magazine comme suit :

Le premier numéro de *VU* est publié le 21 mars 1928 et son éditorial annonce en quoi ce magazine sera différent des autres : « *VU* mettra à la portée de l'œil la vie universelle ». *VU* s'impose dès sa création par Lucien Vogel comme le premier véritable magazine d'actualité illustré par la photographie. Il servira de modèle à ses successeurs célèbres, *Life* puis *Paris Match*. Lucien Vogel va s'entourer d'une équipe de jeunes auteurs avant-gardistes. Carlo Rim sera le rédacteur en chef, Alexander Liberman le maquettiste, André Kertész, Germaine Krull, Élie Lotar, Man Ray les photographes indépendants qui, en plus des images d'agence, fourniront en photographies le magazine. *VU* s'appuie sur la technique d'impression la plus moderne, la rotogravure, qui permet de nouveaux types de mises en page. Elle autorise à mêler photographies et textes de manière plus fluide et dynamique, au bon vouloir du directeur artistique. La complémentarité texte image prend tout son sens et la photographie n'est plus là seulement pour illustrer. C'est dans *VU* que s'invente le photoreportage : les photographes se voient confier la couverture de certains sujets afin de répondre aux besoins éditoriaux. Le texte viendra compléter ou infléchir le point de vue développé par les photographes. Les facilités nouvelles de mise en page assureront un confort de lecture plus moderne. Le musée Nicéphore Niépce a acquis en 2006 l'intégralité du magazine *VU*. Michel Frizot et Cédric de Veigy ont coordonné l'exposition *Regarder VU* présentée à la Maison Européenne de la photographie en 2006 puis au musée Nicéphore Niépce en 2007. Le programme ANR Photocréation piloté par Michel Frizot entre 2008 et 2012 a encouragé la documentation et la numérisation intégrale du magazine *VU* par les équipes du musée Nicéphore Niépce. (www.museeniepce.com)

Enfin, sur le site internet de la Bnf sont disponibles, en version numérique, les guides Madrolle sur l'Indochine publiés à la même époque, proposant également des représentations de l'Indochine à destination des métropolitains. L'étude de ces différents dispositifs qui sera présentée dans la dernière section de cette sous-partie, va permettre de saisir en quoi la disparition de l'Indochine se pose comme problématique dans l'identification de soi pour les Français d'Indochine rapatriés qui sont l'objet de cette étude. Elle sera enrichie par des travaux ayant déjà été réalisés sur les expositions coloniales et les guides Madrolle.

Les données historiques mobilisées dans le mémoire concernant Noyant d'Allier – et certaines concernant l'Indochine – sont issues des travaux réalisés par Ida Simon-Barouh (anthropologue) et Pierre-Jean Simon (sociologue) qui ont tous deux réalisé leur mémoire de

thèse sur cette commune à partir d'une enquête de terrain menée conjointement en 1965¹⁵. Ils y ont séjourné durant une année avec leur enfant scolarisé durant cette période à Noyant d'Allier et ont vécu dans un logement situé dans l'espace des corons. Pierre-Jean Simon s'est focalisé sur l'étude des hommes tandis qu'Ida Simon-Barouh s'est concentrée sur celle des enfants et des femmes. Voici un bref aperçu de leurs objets de recherche respectifs :

Pierre-Jean Simon

L'enquête sur le terrain a été menée, au cours de l'année 1965, selon la méthode ethnographique dite d'observation participante – adaptée, comme il est toujours nécessaire, aux conditions particulières du terrain –, méthode la plus apte à permettre de saisir une réalité complexe. Cependant, nous situant dans une problématique principalement sociologique, nous n'avons pas visé à faire une monographie ethnographique de village. Nos intérêts nous ont surtout porté à l'examen des caractères et des problèmes du groupement indochinois de Noyant, aux processus de l'adaptation de ces Français d'Asie en France et aux relations qui se sont établies entre eux et les autochtones. (Simon, 1981, p. 13)

Ida Simon-Barouh

C'est aussi en cette année 1965 que nous avons séjourné à Noyant pour effectuer l'étude de cette communauté. Une partie des résultats en a déjà été donnée. Les pages qui suivent développent des aspects complémentaires à l'ouvrage de Pierre-Jean Simon, *Rapatriés d'Indochine. Un village franco-indochinois en Bourbonnais*. Dans cette étude qui porte essentiellement sur la population adulte de Noyant, les enfants apparaissent peu. Non qu'ils n'y aient été perçus comme partie intégrante du village ou que leurs problèmes ne soient pas liés à ceux des adultes. Mais transplantés avec leurs parents, ou nés dans l'émigration, leur vie mérite bien un regard particulier. Nous avons ici essayé d'éclairer sous deux angles différents un même phénomène : la vie des enfants rapatriés d'Indochine à Noyant : 1 – un angle d'aspect plutôt monographique, où nous nous sommes contentée de décrire les enfants dans leur milieu ; 2- celui des relations avec ce milieu et le reste du monde qui les entoure, à l'aide d'outils de travail – limités et bien imparfaits, certes – que sont les questionnaires, les rédactions et les dessins effectués en classe. (Simon-Barouh, 1981, p. 5)

Leurs travaux rendent compte du fait que l'histoire de Noyant d'Allier se conçoit dans l'imaginaire collectif local en termes de périodes. Il y aurait tout d'abord l'ère bourbonnaise, puis l'ère minière et enfin l'ère du Cafè. Ce découpage temporel se retrouve notamment dans les discours de la municipalité qui met en récit l'histoire locale au prisme de ces trois époques. Ainsi, sans prétendre que ces ères sont des espaces-temps clos sur eux-mêmes, et que rien ne traverse, je m'y référerai tout au long de ce mémoire afin de m'ajuster au plus près à la réalité

¹⁵ SIMON, Pierre-Jean, 1981. *Rapatriés d'Indochine : un village franco-indochinois en Bourbonnais*. Paris : Éditions L'Harmattan ; SIMON-BAROUH, Ida, 1981. *Les rapatriés d'Indochine : Deuxième génération - Les enfants d'origine indochinoise à Noyant-d'Allier*. Paris : Editions L'Harmattan.

de la société noyantaise qui se pense dans ces cadres. Mais avant de revenir sur l'histoire noyantaise à proprement dite, intéressons-nous à celle du Viêt Nam.

1.1. La civilisation vietnamienne : un carrefour ethnique

Le pays du Viêt Nam actuel mesure 331 041 Km² et s'étend sur 1600 Km de Cao Bằng au Nord à Cau Mâu au Sud. Il se divise en trois régions résultant du découpage administratif réalisé par la dynastie Nguyễn au XIXe siècle. Cette répartition s'appuie sur la morphographie locale. Nous retrouvons la région du Nord (Bắc Kỳ), Tonkin, qui est organisée autour de Hà Nội la capitale historique du Viêt Nam, la capitale administrative de l'Indochine ainsi que celle de la République socialiste du Viêt Nam ; la région du Centre (Trung Kỳ), Annam, qui comprend Huế, la capitale de l'empire des Nguyễn de 1802 à 1945 ; et enfin, la région du Sud (Nam Kỳ), Cochinchine, où se situe Hồ Chí Minh-ville, anciennement Sài Gòn, le siège du gouvernement de l'ancienne colonie et la capitale de la République du Sud Viêt Nam jusqu'en 1975. Outre ce découpage administratif, le pays se trouve également distribué par son environnement naturel. La coprésence de montagnes, de vallées et de plaines en fait un territoire à hauts reliefs. Des chaînes montagneuses comme la Cordillère annamitique (Dãy Trường Sơn) marquent la frontière aux autres pays. La région des Hauts plateaux (Tây Nguyên) comprenant les provinces de Đắk Lắk, Kon Tum, Gia Lai, Đắk Nông, Lâm Đồng, fait la transition jusqu'au delta du Mékong lequel s'inscrit dans les régions dites basses. Cette plaine est drainée par les cinq bras du fleuve en faisant un espace propice à la culture du riz. Cette région produit la moitié du riz du pays avec un réseau totalisant 4 000 Km. Dans la région du Nord, se concentrent les activités minières (fer, charbon, pierres précieuses, or, cuivre, plomb, wolfram, manganèse, bauxite, ...) dont celles relatives à l'industrie lourde (zinc, étain, apatite, ...). Dans la province de Quang-Ninh au Nord-Est, se trouve un important gisement d'anthracite tandis que le Sud est une région riche en gisements de pétrole (plateau de Vũng Tàu ou encore champ de Bạch hỏ). Nous voyons ainsi que « dans une certaine mesure, la géographie physique détermine les caractères de la géographie économique » (Nguyễn, 2009, p. 8).

1.1.1. Aux prémices de la société vietnamienne

Le Viêt Nam est un pays fondé sur une diversité ethnique avec laquelle il doit composer afin de prétendre à une unité territoriale. Entre le Xe et XVe siècle, s'opposaient les Cams au Sud, d'origine austronésienne et d'influence indienne, aux Viêts au Nord d'origine austro-asiatique et sous influence chinoise durant plus de dix siècles, qui se sont imposés propageant leur culture

sur l'ensemble du territoire. Le pays de Cam, indianisé, adopte les modèles politiques et religieux venus de l'Inde, tout comme ses voisins Khmers avec lesquels il entretient une relation d'ami/ennemi. Cette population occupant une large partie du corridor côtier est dispersée dans des petites plaines entre mer et montagnes, ce qui ne l'empêche pas d'être ouverte et de développer une activité commerciale plutôt qu'agricole en direction d'autres civilisations par voies maritimes notamment. Les passes montagneuses permettent également des influences culturelles entre Cams, Khmers et Môngs. Le pays de Cam est divisé en territoires, chacun sous l'égide d'un roi. Selon les périodes, il se retrouve sous la protection du « "roi des rois" [...] garant auprès des dieux et des hommes de sa stabilité et de sa prospérité » (Schweyer, 2005, p. 56). Le pays Viêt quant à lui, est à la fois en quête de reconnaissance et d'indépendance vis-à-vis de son voisin la Chine qui a laissé son empreinte dans le système législatif, administratif, éducatif et littéraire des Viêts. Le pays de Cam est totalement absorbé par les Viêts à la fin du XVIIe siècle.

D'autres ethnies ont marqué ce Viêt Nam ancestral ne laissant des traces écrites¹⁶ que dans les récits Cams et Viêts les décrivant comme des Indigènes. De ces ethnies sont issues les tribus montagnardes qui occupent actuellement les marges du Viêt Nam. L'histoire du pays est une histoire de conquêtes territoriales aux fondements de la société à la diversité culturelle que nous lui connaissons aujourd'hui : « elle s'est enrichie du brahmanisme, des systèmes de parenté matrilineaire, des cultes dédiés à des divinités féminines, des vocabulaires cam, sanskrit, khmer, des influences dans les domaines des arts décoratifs, de l'architecture et de la musique » (idem, 2005, p. 38). Elle est également une histoire de flux migratoire marquée par ces multiples voisins tels que les Mongoles, les Tibétains ou encore les Mélanésiens. Plus de cinquante-trois minorités ethniques sont officiellement recensées. Les minorités se concentrent majoritairement dans les montagnes et la région des Hauts plateaux, tandis que les Viêt habitent les plaines. Entre 1954 et 1974, 700 000 colons auraient été installés dans les Haute et Moyenne régions du Nord. Les Vietnamiens ont également développé un intérêt massif pour ces régions ainsi que celle des Hauts plateaux du Centre où, après 1954, sont venus s'installer des réfugiés du Nord et des colons issus des plaines du Centre. La spécialisation des provinces Lâm Đông, Gia-Lai-Kontum et Đắk Lắk en zone d'agriculture ainsi qu'en producteur de thé et café a accéléré les migrations vers la région.

¹⁶ Bien qu'il s'agisse de sociétés orales, leur présence n'était pas sans déstabiliser les Cams et les Viêts, lesquels s'affrontaient entre le fleuve Rouge et le delta du Mékong, territoire de basses terres composé de plaines et des zones rizicoles.

Classification des ethnies par groupes linguistiques

1. Les populations de langue austroasiatique ou môn-khmère. Ce sont les montagnards des hauts plateaux du Centre, les Bahnar, les Sedang, les Mnong, les Brao, mais également les Khmers Krom évalués à 800 000 dans le delta du Mékong. Au Nord, 900 000 Mường, proches parents des Viêt par la langue et par l'organisation sociale, vivent dans les basses montagnes qui bordent la région de Hoà-Bình et le delta du Thanh- Hốa.
2. Les populations de langue austronésienne. Composées de Rhadé, de Jarai, de Churu, et d'autres peuplades, elles habitent les hauts plateaux du Centre. Avec les Cam (regroupés dans la région de Phan-Rang/Phan-Ri et dans celle de Châu-Đốc), elles font partie de la grande famille malayo-polynésienne.
3. Les communautés de langue tày. Descendues de la Chine en vagues successives dès le premier millénaire, elles se sont installées dans les hautes vallées du Nord. Ce sont de loin les groupes les plus nombreux, avec au Nord-Est les Nùng et les Thổ, au Nord-Ouest les Tày-Thái en vietnamien-blancs (Lai-Châu) et noirs (Nghĩa-Lộ et Sơn La).
4. Les populations de langues Miao-Yao. Arrivés vers les XVIIe-XVIIIe siècles, les Hmong (appelés Miao par les Chinois et Mèo par les Vietnamiens) occupent les hauteurs bordant la frontière chinoise et laotienne. D'installation plus récente, les Yao (ou Min) se retrouvent dans tout le Nord du pays.
5. Les Tibéto-Birmans. Ce groupe linguistique comprend les communautés Lolo, Hani, Lahu, Sila, Phula, et Công, qui vivent en altitude dans les provinces de Cao-Bằng, Hà-Tuyên, Hoàng-Liên-Sơn, Lai-Châu.

Source : NGUYỄN, Thê Anh, 2009. *Việt-Nam : un voyage dans son histoire*. Paris : La Frémillierie, p. 10.

La religion tient une place importante dans la civilisation vietnamienne puisqu'elle régule la vie politique du pays. Tant les Cams que les Viêts s'appuient sur le divin pour établir leur légitimité et diriger leur territoire. Cette intégration leur permet de fonder une figure impériale consacrée et d'asseoir leur pouvoir sur la religion. Les croyances populaires animistes sont ainsi respectées et le culte impérial justifié. En se positionnant en « esprits protecteurs du royaume [...] la vertu impériale apporte une harmonie entre les pouvoirs temporels et surnaturels du pays. Elle reflète un nouveau pays qui s'éveille à sa propre identité » (idem, 2005, p. 99). L'identité vietnamienne est fondée sur un ensemble de mythes et de croyances provenant de diverses civilisations. Le vishnouisme et le sivaïsme issus du bhramanisme, qui semble la religion dominante dans le pays de Cam, ont marqué les sites de Mỹ Sơn et Nha Trang où ont été retrouvés les vestiges de sanctuaires dédiés au culte de Bhadrésvara et Po Nagar. Au même moment, se développe au pays Cam le bouddhisme¹⁷ Mahāyāna (Grand véhicule) et Vajrayāna (Véhicule du diamant) témoignant d'un culte polythéiste de la part des rois Cam. Le bouddhisme du Mahāyāna se retrouve en pays Viêt au côté du culte des esprits qui en

¹⁷ Je ne souhaite pas entrer dans le débat sur les qualités religieuses ou perceptuelles du bouddhisme, et je respecte la classification proposée par les historiens Anne-Valérie Schweyer et Thê Anh Nguyễn.

constituent les principales croyances. Les empereurs sont investis dans le culte puisqu'ils soutiennent les communautés monastiques. Certains disposent d'un précepteur spirituel ou encore concourent à la diffusion de cette pensée en créant des pagodes¹⁸ et des écoles. Le culte des esprits est une tradition ancestrale également soutenue par l'autorité impériale qui honore les esprits qui la protègent dans le temple impérial. La croyance d'esprits est forte chez les Viêts qui les vénèrent, dans les maisons communales (*đinh*) ou les temples (*đền*), grâce à la pratique d'offrandes afin de bénéficier de leur protection¹⁹. Les génies sont d'origine divine ou humaine – l'acquisition de ce titre leur vient de la réalisation d'actes considérés comme héroïques ou de bienséance durant leur vivant. Ils sont présents dans chaque village sur lequel ils veillent et font partie de la vie locale et nationale puisqu'ils concourent à la préservation de l'ordre social et politique. De la même manière que la gouvernance nationale est échelonnée, les génies sont hiérarchisés reproduisant de la sorte, l'ordre administratif du pays.

1.1.2. La représentation de la famille dans la société traditionnelle vietnamienne

Le culte des esprits entre en résonance avec celui des ancêtres pratiqué à l'échelle du foyer. L'unité familiale en pays Viêt est celle du clan (*ho*), c'est-à-dire que les individus s'identifient à une lignée se reconnaissant ainsi des ancêtres communs. La notion de famille contient à la fois une vision restreinte à l'échelle du foyer et une vision plus large à l'échelle de la lignée. Après l'âge d'un ou deux ans, un nom personnel – l'équivalent du prénom – est donné aux individus selon les vertus dont ils disposent. Toutefois dans les interactions avec autrui, les individus ne s'identifient pas par leur nom personnel mais par leur statut (âge, position dans la famille, rang social). Ils s'adressent donc à l'autre sous les termes de : oncle/tante, frère/sœur aîné.e, frère/sœur n°x, etc. À la naissance, un nom familial sert de substitut au nom personnel. Il a vocation à protéger l'enfant des choses néfastes, telles que la maladie ou les mauvais génies²⁰. Dans le clan, deux types de chefs de famille se distinguent : d'un côté, les chefs de famille des cadets qui sont des chefs de famille au sens de chef du foyer et remplissent leur

¹⁸ « Les pagodes ne sont pas simplement des centres religieux, mais aussi des centres culturels. Les moines bouddhiques représentent de fait les premiers intellectuels dont le rôle est de guider et de régler les activités de la population dans ses moindres aspects (funérailles, mariages, médicaments, choix de l'emplacement et de l'orientation des maisons à construire...) » (Schweyer, 2005, p. 194).

¹⁹ « L'un des traits essentiels de la société traditionnelle est le culte de l'esprit tutélaire local, qui est l'intercesseur de la communauté locale auprès des puissances surnaturelles et dont l'autel est placé dans la maison communale » (Schweyer, 2005, p. 202).

²⁰ « Ces noms se doivent donc d'être repoussants, vulgaires, c'est-à-dire d'avoir comme fonction de ne pas attirer les mauvaises intentions, les envies et les jalousies. On trouve ainsi des sobriquets, tels "verge", "vagin", "pou", "noir(e)", "grenouille", "prostituée", "boue", etc. » (Schweyer, 2005, p. 281).

devoir de culte des ancêtres au domicile de leur frère aîné ; de l'autre, les chefs de famille des aînés dont le fils aîné sera à son tour chef de clan familial ayant à charge les aspects religieux, juridiques et moraux de la vie. L'un des premiers devoirs du chef de famille est de perpétuer la lignée mâle, c'est-à-dire que, s'il n'a pas de fils avec sa femme, celle-ci peut être répudiée ou il peut pratiquer la polygamie ou encore adopter. La mortalité infantile était particulièrement élevée encourageant ainsi un ensemble de cultes afin de protéger le nouveau-né. Un sacrifice était réalisé à sa naissance pour obtenir une délivrance heureuse. Ce don de riz et d'arc réalisé par la sage-femme aux Douze Sages-Femmes génies protectrices de la mère, était répété pour la levée de l'interdit de la maison et pour celui de l'accouchée, trois jours après les couches et après trois mois et dix jours. Des rites sont également réalisés afin que la mère soit en mesure de donner son lait et, que l'appétit de l'enfant soit augmenté puisqu'ils permettront, selon la croyance, de rendre le fils intelligent et la fille débrouillarde. Outre le sobriquet qui est donné à l'enfant pour repousser les mauvais esprits, un dispositif est mis en place dans le jardin et la maison. Malgré un lignage patrilinéaire, la fille a le droit, à part égale du reste de la fratrie, à l'héritage. Il ne sera pas redistribué une fois celle-ci mariée quand bien même son époux dispose d'un certain nombre de droits dont elle ne peut pas jouir, tels que la punir en cas d'adultère, la répudier – sept cas de divorces sont légalement reconnus – profiter de la polygamie... Toutefois dans les cas d'uxorilocalité – lorsque le couple vit à proximité, ou chez la famille de la conjointe – « la femme a la prépondérance ; elle bénéficie alors de la même liberté qu'avant son mariage, puisqu'elle n'est pas placée sous le contrôle d'une belle-mère, tandis que l'époux est économiquement dépendant de son beau-père, ou de sa femme » (Nguyễn, 2009, p. 95). En réalité les couples mariés sont égaux en ménage, seule la loi marque cette distinction puisque dans le langage courant, l'expression « mari et femme », place la femme en premier « *vợ chồng* », signifiant son importance. En se mariant la femme ne perd pas toute attache à sa famille d'origine et n'est intégrée à celle de son conjoint que lorsqu'ils ont un enfant²¹.

L'un des enjeux du mariage est la perpétuation de la lignée²² et la pratique du culte des ancêtres. Ce culte, encore pratiqué de nos jours, tient une place importante dans la tradition vietnamienne. Il est dit que :

²¹ Toutefois, il convient de préciser que la femme est « légalement mineure pendant toute sa vie, [elle] est soumise aux trois obéissances (*tam tàng*) : fille, à son père ; épouse, à son mari ; veuve, à son fils aîné. Mais en même temps, à l'intérieur de la famille, la femme joue, en fait, un rôle considérable. Si, belle-fille (*con dâu*) elle a dû subir sans broncher la férule souvent lourde de la mère de son mari, elle sera chez elle une maîtresse crainte et respectée » (Simon, 1981, p. 79). Nous entrapercéons ici toute la complexité du statut de la femme dans la société vietnamienne. Rappelons par ailleurs, que le pays Cham avait une structure fondée sur le matriarcat.

²² Le mariage est une pratique collective où les individualités ne sont pas prises en charge puisque l'objectif ultime est que la femme donne des enfants, principalement des fils, à la lignée de son conjoint.

La charge d'assurer le culte des ancêtres devra être dévolue au fils aîné issu de la droite lignée. Si le fils aîné de droite lignée est mort, on prendra le petit-fils aîné. Dans le cas où il n'y aurait pas de petit-fils de droite lignée, on se servira d'un fils cadet. Si l'épouse principale n'a pas d'enfant, on choisira alors un fils bien doué d'une femme de second rang. (Schweyer, 2005, p. 161)

Cet encadrement de la continuité du culte trouvant une solution à tous problèmes témoigne de la sacralité de la pratique. Le rapport à la mort est à la fois décomplexé et très sérieux. Le choix de l'emplacement des tombes répond dans cette logique, de la même manière que celui de l'habitat et des temples, aux règles de la géomancie²³ puisque l'objectif est de combler les besoins des morts. Les satisfaire est à la fois une manière de manifester les sentiments positifs qu'ils éprouvent à leur égard et de remplir leur devoir de piété filiale, mais également d'éloigner la menace qu'ils constituent. Les morts restent aux côtés des vivants sous la forme de bonnes âmes dotées de pouvoirs régulant leur vie. Ces âmes les rappellent à l'ordre en cas de manquement aux devoirs tel que celui de piété filiale. Elles déclenchent des maux et des maladies de toutes sortes allant jusqu'à engendrer la mort pour se venger. Elles accompagnent également chaque moment de vie tel que les naissances, les anniversaires, les mariages, les funérailles, mais aussi les fêtes locales et nationales comme le *Têt* (nouvel an)²⁴ ou le sacrement d'un empereur. Les défunts sont vénérés par des pratiques d'offrandes et de nourritures déposées sur l'autel aux côtés de la tablette qui contient leur essence. Le fils aîné dispose de biens « pour l'encens et le luminaire » (*Huong Hoa*), biens culturels, qui sont une partie du patrimoine dédié aux frais du culte et des tombes pour rendre dignement aux ancêtres. Le culte des ancêtres est une pratique unifiante qui situe au cœur des liens sociaux la filiation. Ainsi, les ancêtres sont le liant du clan et leur célébration maintient le souvenir de la lignée. La tombe, en tant que sanctuaire familial, est un lieu très important dans les familles vietnamiennes ce qui justifie en partie l'attachement au village et à la région dont les clans sont issus.

²³ « La géomancie est une pseudo-science, mêlant astrologie et alchimie, caractéristique du monde sino-viêt. Pour l'homme, tout site peut être bénéfique ou maléfique suivant sa disposition par rapport au Dragon bleu (souffle bienfaisant) et au Tigre blanc (souffle malfaisant), et aussi par rapport à certaines planètes bienfaisantes. La géomancie est la science qui s'occupe des questions qui concernent la vie privée comme la vie publique. Par les travaux de terrassements appropriés, on peut dominer un pays en se rendant maître de ses forces vitales cachées. On peut concevoir la stratégie que comme une dépendance de l'astrologie et de la géomancie. La situation des lieux répond donc aux exigences de la géomancie, l'art de la recherche d'un site favorable pour l'établissement d'une ville, d'une tombe ou d'une demeure, en accord avec les lois de la nature. La conception architecturale et le paysage naturel doivent se combiner en fonction de critères esthétiques, astrologiques et ésotériques pré-établis » (Schweyer, 2005, p. 73).

²⁴ « Les Fêtes traditionnelles du Viêt Nam sont désignées sous le nom de "Têt". Cependant la Fête du Jour de l'An lunaire revêt une telle importance que, dans le langage courant, on l'appelle "Têt" tout court » (Nguyen Huy Lai, 1981, p. 94).

*1.1.3. Les croyances dans la quotidienneté vietnamienne*²⁵

Mondes dicible/indicible, visible/invisible, ici-bas/au-delà, flirtent ensemble dans la quotidienneté des Vietnamiens. La spiritualité et les croyances religieuses font partie intégrante de leur vie qu'elles guident. Le confucianisme, le taoïsme, le bouddhisme et le catholicisme – pour ne citer que les principales – fondent le système sociosymbolique vietnamien. Les individus s'approprient les cultes et pratiques des uns et des autres en fonction de leur propre système de valeur et de croyance : « Chaque Viêtnamien, à quelque classe sociale qu'il appartienne, choisit les doctrines et les pratiques religieuses qu'il estime conformes à ses convictions intimes et à sa situation familiale et sociale » (Nguyen Huy Lai, 1981, p. 48). La piété filiale et le culte des ancêtres sont le dénominateur commun à tous les Vietnamiens. Les catholiques pratiquent également le culte des morts en accord avec les principes de leur religion. Certains sont confucéens tandis que d'autres préfèrent se détourner des croyances populaires et se tourner vers le bouddhisme. Les intellectuels, par exemple, émettent des réticences vis-à-vis de la religion et adoptent à ce titre les préceptes bouddhiques, confucéens et taoïques. Le développement de la religion catholique a également valu des conversions au catholicisme. Grâce à ce pluralisme religieux « un père de famille peut à la fois rendre le culte aux ancêtres, participer aux cérémonies bouddhiques dans une pagode et vénérer le génie protecteur de sa profession. Une femme peut aussi prendre part au culte des ancêtres, pratiquer le jeûne bouddhique, invoquer la Déesse de la miséricorde "Quan Am", offrir des carpes au Dieu du foyer (ông Tao), faire des vœux aux "Douze Sages-femmes" patronnes des accouchements (Muoi hai Mu Ba) » (idem, 1981, p. 48). Au-delà de nous signifier la variété de doctrines existantes, nous voyons par cet exemple que le subtil est essentialisé dans les réalités vietnamiennes.

1.2. Les effets de sens du colonialisme sur la société vietnamienne

La formation de l'Indochine résulte de la conquête par les Français de différents territoires d'Asie du Sud-Est sur près d'un demi-siècle : tout d'abord le Sud, puis le Nord et enfin des régions de la Péninsule²⁶. Cette territorialisation est majoritairement le produit d'initiatives individuelles comme celles du Commandant Francis Garnier ou Auguste Pavie convaincus de

²⁵ J'emploie dans cette partie la terminologie de Joseph Nguyen Huy Lai qui ne fait pas de distinction entre religion, croyance, spiritualité et doctrine.

²⁶ Cf. Carte 1. L'expansion coloniale française en Indochine (1859-1907), p. 73.

la destinée impériale de la France. Les relations entre la France et le Viêt Nam ont été largement soutenues par les missionnaires Français qui, dès le XVI^e siècle, ont œuvré dans ce pays. Ils ont notamment initié l'une des plus grandes communautés catholiques vietnamiennes en Asie orientale et sont à l'origine de la romanisation de la langue écrite, le *quôc nguc* « mis[e] au point à des fins d'évangélisation par le père jésuite Alexandre de Rhodes (XVII^e siècle) et qui a fini par s'imposer, remplaçant les caractères chinois » (Simon, 2001, p. 14). La présence catholique et les persécutions dont elle fut l'objet ont été le prétexte mobilisé sous Napoléon III, à la fin des années 1850, pour l'intervention des Français au Viêt Nam. L'objectif des Français était d'empêcher les Anglais de s'installer en se créant un « balcon sur le Pacifique » – expression employée à cette époque – afin d'assurer le rayonnement de la France sur la région et d'accéder par le Sud à l'immense marché que représentait la Chine. D'abord installés à Saïgon en 1859, les Français vont ensuite conquérir les provinces du delta du Mékong et « étendre leur domination à l'ensemble des pays indochinois, par une série de coups de mains, d'escarmouches, de batailles et de traités avec les autorités en place, en profitant de leur faiblesse et de leurs dissensions » (idem, 2001, p. 15). En 1863 le Cambodge est placé sous le protectorat français. En 1867, c'est l'ensemble des provinces du Sud Viêt Nam qui vont former la Cochinchine qui sont occupées. En 1884 naissent enfin le Tonkin et l'Annam. L'Union Indochinoise est donc officiellement créée en 1887, le Laos s'y voit rattaché en 1893 mais ce n'est qu'au « tournant du siècle que naît vraiment l'Indochine française, avec un système centralisé qui ne respecte que formellement les apparences des protectorats, des corps de fonctionnaires recrutés par concours, un développement économique avec des grands travaux publics [...], avec la création aussi d'établissements scolaires, universitaires et scientifiques » (idem, 2001, p. 16).

La montée de l'idée coloniale

Après 1871, en effet, la colonisation passe peu à peu au centre de la vision collective du devenir national. Le « colonialisme » — le terme entre, semble-t-il, dans le vocabulaire politique en 1895 sous la plume d'un farouche adversaire de l'expansion outre-mer, l'économiste libéral Gustave de Molinari — fait son apparition sous la forme d'un vaste mouvement de pensée qui articule étroitement le fonctionnement global de la société française, l'avenir de la nation et le développement colonial. Les textes essentiels sont l'ouvrage de l'économiste Paul Leroy-Beaulieu, *De la colonisation chez les peuples modernes* (1874, cinq rééditions jusqu'en 1908), et celui de Gabriel Charmes, *Politique extérieure et coloniale*, publié en 1885. Leroy-Beaulieu fonde théoriquement le ralliement à l'idée coloniale de la pensée économique libérale jusqu'alors très réticente et, dans la décennie 1880, la majorité des économistes libéraux, tels Charles Gide ou Frédéric Passy, finissent par accepter la colonisation. Coloniser n'est plus une activité marginale, c'est répondre à l'irréparable affaiblissement de la France en Europe, à la crise européenne du nationalisme français, à l'ébranlement profond du consensus national en 1871. Réponse par ailleurs légitime : la culture républicaine s'est chargée tout au long du XIX^e siècle de la vision messianique d'une colonisation libératrice, propageant jusqu'aux limites de la planète la trilogie fondatrice de la république, science, progrès, démocratie. C'est le « devoir de civilisation » des peuples-enfants de Jules Ferry : « Proclamer partout la loi du travail, enseigner une morale plus pure, étendre et transmettre notre civilisation... » (1882). « Apporter les bienfaits de la civilisation européenne », disait déjà en 1861 l'amiral Charner. Entre 1871 et 1885, l'idée républicaine, l'imaginaire national en pleine reconstitution se projettent désormais durablement dans la colonisation. Le rêve colonial rencontre, plus prosaïquement, la préoccupation républicaine de la nécessaire mise en place d'une régulation sociale au sein des nations industrielles. Pour les républicains « avancés », à commencer par Gambetta, le véritable inspirateur de la reprise de l'expansion outre-mer, l'impérialisme colonial sera la béquille de l'égalité, l'indispensable stabilisateur d'une nation déchirée par les cinq révolutions de la courte période 1830-1870, l'amortisseur du déclassement des élites traditionnelles et de la petite bourgeoisie comme de la prolétarisation de la paysannerie. « Une nation qui ne colonise pas est irrévocablement liée au socialisme, à la guerre du riche et du pauvre », prophétise Ernest Renan en 1871 ; « la paix sociale, dans l'âge industriel de l'humanité, est une question de débouchés », dira Jules Ferry. Le personnel colonial, de Paul Bert à De Lanessan, Gallieni, Pavie, Doumer et bien d'autres, se recrutera d'ailleurs dans la nouvelle bourgeoisie républicaine des notables du commerce, de l'industrie et du mérite, mais aussi dans les milieux de la petite production et de la petite propriété rurale, dans ces « nouvelles couches sociales » dont Gambetta avait annoncé l'avènement dans un mémorable discours en 1876.

Nouvelle donne historique, chance d'une revanche sur les désastres de l'histoire récente, le projet colonial, même s'il va diviser profondément l'opinion, acquiert une capacité de mobilisation collective sans précédent, largement portée par le mouvement scientifique, par nombre d'institutions savantes telles que le Muséum d'histoire naturelle ou l'influente Société nationale d'acclimatation fondée en 1854, et plus particulièrement par le mouvement géographique. En dix ans, après 1871, une dizaine de sociétés de géographie se constituent sur le modèle de la Société de géographie de Paris, qui s'est ralliée dans les années 1860 à l'expansion coloniale sous l'impulsion de son puissant secrétaire général Charles Maunoir, et qui compte 2 473 membres en 1885. L'une des plus actives est la Société de géographie de Lyon, créée en 1873. Les représentants des milieux d'affaires y adhèrent et leur participation conduit ces sociétés à se doubler de sociétés de géographie commerciale destinées à stimuler la

prospection de nouveaux débouchés, telle la Société commerciale de géographie de Paris, qui choisit en 1878 comme vice-président le docteur Jules Harmand, ancien compagnon de Francis Garnier au Tonkin. En gestation avant 1870, lobbies et cercles intellectuels expansionnistes se constituent en un réseau enchevêtré, en connexion serrée avec les milieux de la politique et des affaires.

Source : BROUCHEUX, Pierre et HÉMERY, Daniel, 2001. *Indochine : la colonisation ambiguë (1858-1954)*. Paris : La Découverte, pp. 38-39.

Bien que l'Indochine ainsi dessinée soit une construction française, à son origine « de nombreux espaces échappent à la domination coloniale malgré l'administration mise en place » (Tréglodé, 2018, p. 30). L'administration Indochinoise opère à deux niveaux puisque les institutions vietnamiennes sont toujours en place sous le joug du Gouverneur Général de l'Indochine²⁷. Le Cambodge, la Cochinchine, l'Annam, le Tonkin et le Laos trouvent ainsi une cohérence dans leur supervision commune. C'est sous le mandat de Paul Doumer que naît un véritable système administratif indochinois ainsi qu'une organisation de la fiscalité coloniale permettant l'autonomisation de l'Indochine vis-à-vis de la métropole. La doctrine coloniale tend vers la création d'un « Etat colonial indochinois » (Morlat, 2006, p. 28) c'est-à-dire doté de ses propres appareils étatiques, tout en se faisant le relais du pouvoir de la métropole. Dans cette dynamique, le Gouverneur Général Albert Sarraut instaura un régime de collaboration entre colons et colonisés afin d'impliquer les Indochinois dans la vie politique de la colonie.

Nous voulons parler de l'œuvre de "décentralisation" qui doit accorder aux Gouvernements de nos grandes possessions coloniales une plus large autonomie administrative et financière, un pouvoir d'initiative et d'action plus étendu, ayant pour contreponds, à côté du contrôle ministériel et parlementaire fortement assuré, l'existence d'organismes locaux de représentation où de mandataires français et indigènes pourront à leur tour, dans des assemblées mixtes ou distinctes, mieux exercer leur attribution de collaboration et de contrôle. (Sarraul, 1923, p. 105)

Cette idée fut acceptée et reprise par ses successeurs tels que le Gouverneur Alexandre Varenne et Maurice Long, qui allaient jusqu'à déclarer que l'Indochine n'était plus une colonie mais un Etat.

²⁷ Ce mode administratif rappelle les logiques de la civilisation ancienne où « la loi impériale cède[ait] le pas à la coutume villageoise » (Schweyer, 2005, p. 84). À l'époque, chaque village faisait société, c'est-à-dire qu'il s'organisait autour de la maison communale (*đình*) : « sanctuaire des divinités tutélaires, lieu de discussion des affaires locales, mais aussi salle dédiée aux fêtes et spectacles, le đình est l'édifice le plus sacré du village » (Schweyer, 2005, p. 84).

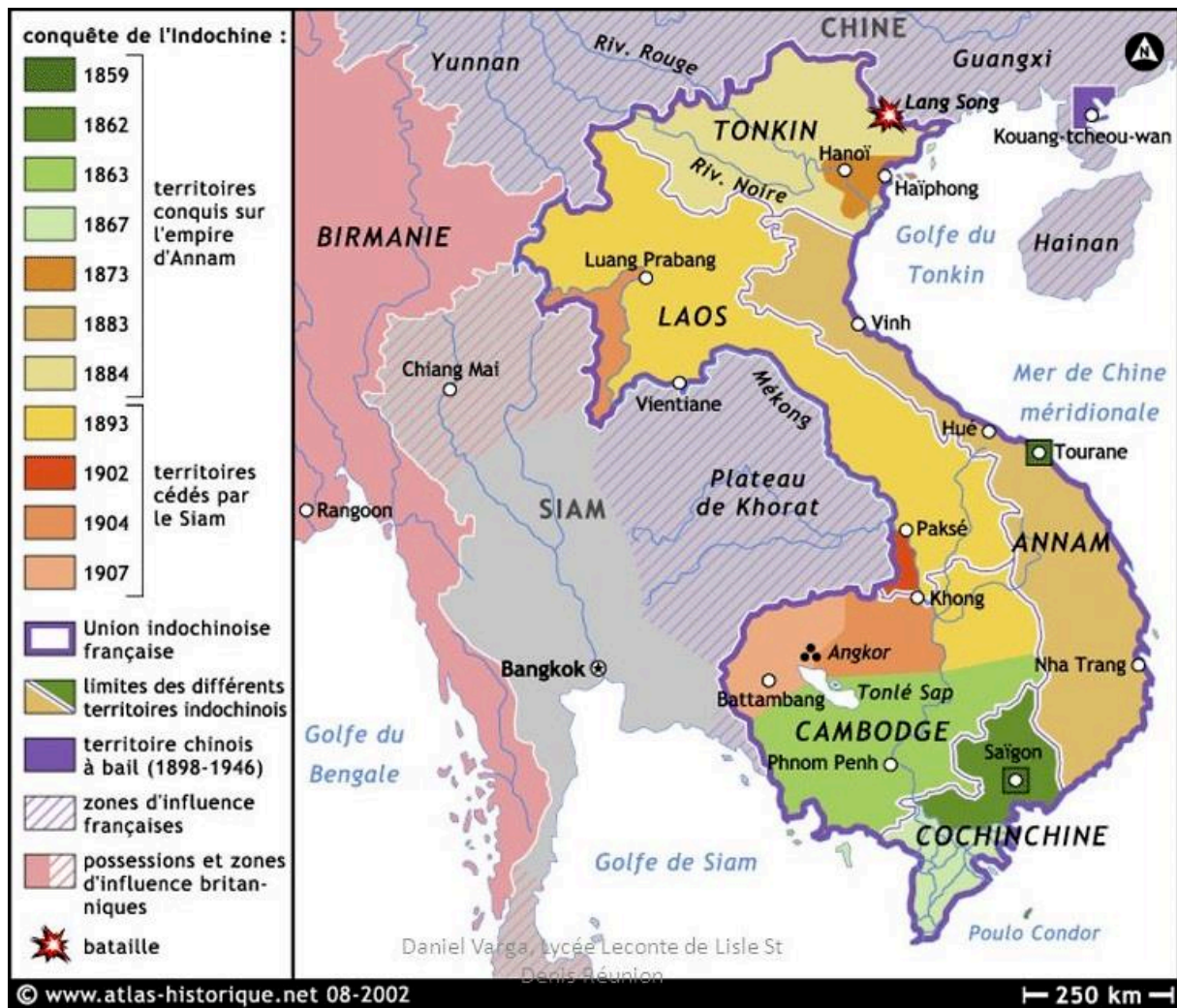


Illustration 1. L'expansion coloniale française en Indochine (1859-1907)

Source : www.atlas-historique.net [Consulté 22/08/2022]

L'implantation des Français sur le territoire va de pair avec l'administration en ce que la population (23 000 en 1913 et 34 000 en 1940) se concentre dans les grandes villes, les plantations ou les postes militaires. Cet effet de foyers français est renforcé par la création de « Petites France » comme à Sa Pa ou Đà Lạt, pour assurer une bonne situation sanitaire aux militaires et aux colons ainsi qu'à leur famille ; mais également pour matérialiser cette société coloniale. Des lieux tels que Le Grand Hôtel de Đà Lạt ou Le Continental à Saï Gòn, deviennent des symboles de cette communauté d'élites à la fois vietnamienne et coloniale dont « l'appartenance sociale l'emporte sur les distinctions ethniques » (Tréglodé, 2018, p. 35). En deçà de cette population coloniale se trouve un autre type d'individus qui sont les migrants étrangers. Nous retrouvons par exemple des natifs indiens, réunionnais ou antillais issus des comptoirs français occupant des postes dans la police, les douanes ou encore les tribunaux. L'empreinte chinoise est très forte dans l'économie indochinoise. Ils sont en 1928, 170 000 à vivre à Saï Gòn-Chợ Lớn et exercent une domination sur la production et le commerce du riz.

Le statut de prêteur d'argent, *Chettiars*, des Tamouls dans l'ensemble de l'Asie du Sud-Est n'échappe pas à l'Indochine puisqu'ils s'imposent comme les financeurs des plantations de riz et d'hévéa. La dernière catégorie à cohabiter au côté de l'élite indochinoise, des migrants et des Vietnamiens sont les Métis, une catégorie dite hybride en ce qu'elle est le produit de rapports illégitimes entre Européens et Indigènes. Ces désignés « Métis » recouvrent une problématique dans la société indochinoise en ce qu'ils remettent en question l'ordre établi et donc les rapports de pouvoir entre colons et colonisés. De sang français, le gouvernement s'efforce d'« éduquer » ces individus en créant des institutions telles que la Société d'assistance des enfants métis abandonnés afin de les allier à sa cause. Ils accèdent ainsi à des postes de l'administration française ou sont envoyés en France où ils peuvent servir de main d'œuvre dans l'armement²⁸. Les Vietnamiens dits « évolués » constituent également des ressources pour le gouvernement dans la mesure où ils sont lettrés, c'est-à-dire issus de formations scolaires longues²⁹ et en maîtrise des codes occidentaux. Toutefois, ils sont bien loin de représenter la majorité indochinoise. Ce sont les paysans et les ouvriers qui constituent la population.

1.2.1. Une politique civilisatrice à l'époque coloniale

Une politique hygiéniste a été mise en place par la société française afin de « civiliser » les indigènes. Le Gouverneur général Albert Sarraut avait déclaré : « instruire les indigènes est assurément notre devoir : c'est une obligation morale impérieuse que nous créent les responsabilités de la souveraineté vis-à-vis des populations indigènes dont nous avons assumé la tutelle » (Sarraut, 1923, p. 95)³⁰. Ainsi l'Indochine aurait été choisie pour tester le nouveau système éducatif avant son institution en métropole. Cette réforme officialisée par le Règlement général de l'instruction publique le 21 décembre 1917, avait vocation à élever le niveau d'instruction des Indochinois de manière globale mais également, à distinguer des élites collaboratrices qui répondraient aux besoins que les Français ne pouvaient plus satisfaire par manque de moyens humains et financiers³¹. Dans cette dynamique, des écoles ont été créées

²⁸ Le cas des Métis sera approfondi dans le chapitre suivant.

²⁹ « Nombre de ces "évolués" sont passés par l'école mixte ou par les écoles catholiques. L'éducation est en effet un enjeu en Indochine, même si le taux de scolarisation n'y dépasse jamais 10% » (Tréglodé, 2018, p. 37).

³⁰ Il écrivit plus tard : « la colonisation, au début, n'a pas été un acte de civilisation, une volonté de civilisation. Elle est un acte de force, de force intéressée. C'est un épisode du combat pour la vie, de la grande concurrence vitale, qui, des hommes aux groupes, des groupes aux nations, est allé se propager à travers le vaste monde. Les peuples qui recherchent dans les continents lointains des colonies et les appréhendent ne songent d'abord qu'à eux-mêmes, ne travaillent que pour leur puissance, ne conquièrent que pour leur profit. [...] La colonisation, à ses origines, n'est qu'une entreprise d'intérêt personnel, unilatéral, égoïste, accomplie par le plus fort sur le plus faible » (Sarraut, 1931, p. 108).

³¹ Avant ça, lors de son premier mandat de 1911 à 1914, le Gouverneur général Albert Sarraut, avait « diminué de 51 les administrateurs français et de 45 les agents français dans l'organisme colonial en Indochine en faveur des

dans les milieux ruraux d'Indochine, au moins une école par canton, afin que les habitants puissent dispenser ces enseignements « civilisateurs »³².

Synthèse du Règlement général de l'Instruction publique

- L'enseignement est gratuit dans les écoles primaires publiques ;
- L'enseignement primaire franco annamite est réparti en cinq cours, dont la succession constitue le "Cycle primaire" ou 1er degré de l'Enseignement officiel public, à savoir : cours enfantin, cours préparatoire, cours élémentaire, cours moyen, cours supérieur. L'enseignement primaire franco annamite est dispensé dans les écoles primaires de plein exercice et les écoles élémentaires. Les écoles élémentaires sont celles qui ne comportent que les deux ou trois premières années du cycle primaire. Les élèves des écoles élémentaires en sortent, soit pour retourner à la vie active, soit pour aller préparer leur certificat d'études dans une école primaire de plein exercice pourvue des cours moyen et supérieur. L'âge minimum : cours enfantin 7 ans, cours préparatoire 8 ans, cours élémentaire 9 ans, cours moyen 10 ans et cours supérieur 11 ans. En principe, la langue commune de toutes les matières dans les écoles primaires doit être la langue française (Art 134) ;
- L'enseignement du 2e degré est réparti dans les collèges, les écoles normales et les lycées ; l'école normale de Gia dinh en Cochinchine sera réorganisée ; il sera procédé à la création progressive dans chacun des pays de l'Union Indochinoise de deux écoles normales ayant pour but de former des maîtresses et maîtres indigènes de l'enseignement primaire ; pendant la période de démarrage des écoles normales et ultérieurement pour intensifier, s'il y a lieu, le recrutement des instituteurs primaires, il pourra être créé des cours spéciaux à la préparation pédagogique dans les collèges.
- Les écoles supérieures de l'Université Indochinoise, l'école Hau bo à Huê, l'école des Mandarins à Hanoi, seront réorganisées.

Source : XUAN, Phan Le, 2018. *L'enseignement du Vietnam pendant la période coloniale, 1862-1945 : la formation des intellectuels vietnamiens*. Thèse. Lyon, pp. 61-62.

L'éducation comme instrument de pouvoir était déjà utilisée par les rois au Viêt Nam. Le confucianisme, doctrine officielle de l'Etat utilisée pour orchestrer le pays, était enseigné pour assurer l'ordre social du régime en place. Les principes confucéens définissaient les types de liens (*tam cương*) – « loyauté du sujet envers le prince, obéissance du fils au père, soumission de la femme au mari » –, les relations sociales (*ngũ thường*) – « règle de conduite entre le prince et ses ministres, entre le père et ses enfants, entre mari et femmes, entre frères, entre amis » (Nguyễn, 2009, p. 86), ainsi que les vertus que les individus devaient cultiver pour tendre vers l'Homme parfait (humanité, gratitude, politesse, intelligence et confiance). À l'école et selon

indigènes, nomment les Annamites. Cette politique a[vait] par l'ironie du sort fini par envoyer des nombreux indochinois comme soldat ou ouvrier, soit cent mille personnes, au front d'Europe dans la Première Guerre Mondiale » (Okada, 2013, p. 22).

³² « Environ trois cent mille Vietnamiens allaient à l'école au Vietnam en 1929 et le taux de scolarité dépassait les 10% tandis qu'en Algérie il n'était que de 6% à la même époque. C'était une conséquence de la politique expérimentale et positive de l'enseignement colonial par l'autorité indochinoise » (Okada, 2013, p. 30).

le niveau, étaient dispensés les enseignements du "*Từ thư*" (quatre livres classiques) et *du Ngũ Kinh* (cinq livres canoniques) en chinois, langue de l'éducation scolaire.

Entre 1918 et 1945, le système éducatif comprenait deux types d'enseignements publics complets : l'un français pour les Français avec quelques exceptions indochinoises ; l'autre « franco-indigène » pour les Indochinois. L'année 1918-1919 marque la mise en application du Règlement général de l'instruction publique, et le cours moyen, celui de l'apprentissage du français. Le modèle d'enseignement était calqué sur celui de la métropole comprenant trois cycles : élémentaire, primaire et secondaire, se soldant par un baccalauréat local. À cette même époque, un arrêté permet la création de la Direction de l'Enseignement supérieur ayant à charge d'organiser les études et d'élaborer les programmes. Ces écoles seront ouvertes aux Français ainsi qu'aux Indochinois. La réforme de l'enseignement supérieur qui met fin à l'enseignement supérieur traditionnel a vocation à créer des élites qui collaboreront avec le régime colonial.

L'existence d'une élite est la condition absolue de la vie normale de tout pays. C'est par elle que le progrès évolue dans l'ordre et la discipline nécessaires. Son existence répond au besoin de hiérarchie qui existe dans tout groupement humain, et qui est particulièrement vivace dans la tradition de tous les pays indigènes. Détruire l'élite serait une folie. La trop restreindre est un danger, car elle tourne alors à l'oligarchie égoïste et oppressive. La sagesse et l'équité commandent aux gouvernements d'élargir progressivement les cadres de sélection et l'exercice des droits qui lui sont conférés, à mesure qu'augmente l'éducation générale du pays et les certitudes de son loyalisme. (Sarraut, 1918, p. 341)

Une fois leur diplôme obtenu, les individus devaient passer un concours pour prétendre aux postes publics³³. Nous pouvons voir que certains postes comme agent agricole étaient ouverts aux bacheliers, ne nécessitant pas la réalisation d'études supérieures. Cette modalité ouvrait ainsi des possibilités à une plus grande part de la population, sous réserve de l'option du concours. L'accès à l'emploi public augmentait les chances des Indochinois d'obtenir la nationalité française. Il fallait avoir travaillé un minimum de dix années dans l'administration de l'Indochine et posséder des diplômes franco-vietnamiens pour y prétendre. Être citoyen français signifiait la sûreté de l'emploi, la sécurité sociale et la délivrance d'un visa. Toutefois, bien que les postes soient ouverts aux intellectuels indochinois, l'accès à l'administration française n'était pas automatique. Le nombre de poste était limité et par conséquent, la naturalisation française était un cas rare (Saada, 2007a).

³³ Cf. Annexe 3.1. Conditions d'accès aux emplois publics, p. 35.

1.2.2. Les abus du colonialisme

Face à ce colonialisme qui faisait vœu de modernité et d'élévation des populations, les Indochinois ne trouvaient pas toujours leur place. Ce mal-être vis-à-vis de la société coloniale avait traversé les frontières puisque des revendications résonnaient depuis la métropole. Des Vietnamiens à l'image de Nguyễn Tất Thành – également connu sous le nom de Nguyễn Ái Quốc³⁴ et de Hồ Chí Minh – s'insurgeaient face aux abus du colonialisme. De nombreux mouvements se mettaient en place pour mettre en lumière la problématique du colonialisme. Nguyễn Ái Quốc, dans le journal *Le Paria*, se donnait la mission suivante :

Dénoncer les abus politiques, l'arbitraire administratif, l'exploitation économique dont sont victimes les populations des vastes territoires d'outre-mer [...] les appeler à se grouper pour travailler à leur propre progrès matériel et moral, et les convier à l'organisation qui a pour but de libérer les opprimés des forces de domination, de réaliser l'amour et la fraternité.

« L'appel, la direction des originaires d'outre-mer ». *Le Paria*, n°1, 04/1922

L'ensemble de la critique de Nguyễn Ái Quốc se trouve dans *Le Procès de la colonisation française*, où il dénonce « les violences organisées, les impôts qui réduisent les indigènes à la misère, la corruption qui gangrène l'administration coloniale, les monopoles de l'alcool et de l'opium qui empoisonnent littéralement la population » (Nguyen, 2014, p. 176).

La journaliste Andrée Viollis avait réalisé, les trois derniers mois de l'année 1931, une enquête sur les conditions de vie sous l'Indochine³⁵ qui rendait compte de la misère humaine qui se déroulait en Indochine rejoignant ici les propos de Nguyễn Ái Quốc. Elle témoignait de la différence de traitement entre prisonniers Français et Indiens – escrocs, voleurs, assassins – face aux Indochinois. Ces derniers étaient entassés. Ils étaient privés de toute liberté – écriture, lecture, visites. Ils s'alimentaient de rations de riz aux légumes parsemés de morceaux de viandes et de poissons insuffisantes. Ils ne pouvaient pas prétendre à l'infirmerie sauf en cas de graves maladies, mais elles étaient souvent prises en charge beaucoup trop tard. Enfin ils étaient victimes d'actes de tortures, violant sans restriction les droits de l'Homme. Ces violences étaient notamment infligées pour faire avouer aux individus des crimes qu'ils les aient commis ou non. Les femmes n'étaient par ailleurs pas épargnées par ces châtiments corporels. En plus de la flagellation, elles étaient victimes de viols et autres pratiques visant à atteindre leur dignité de femmes. Ce mépris des Indochinois se retrouvait à l'échelle de la société où Andrée Viollis

³⁴ Nguyễn Ái Quốc est le nom sous lequel il a publié ses différents textes.

³⁵ VIOLLIS, Andrée, 2008 [1935]. *Indochine S.O.S.* Pantin : Bons caractères.

constatait un jeu de domination et un sentiment de supériorité de la majorité des Français envers les Indochinois. Ces pratiques tyranniques étaient inscrites dans la quotidienneté puisque la protestation des autochtones aurait été l'objet de représailles. Certaines Françaises, ayant accompagné leur conjoint en Indochine, profitaient également de cette situation et traitaient les Annamites en esclaves. Cette logique d'esclavagisme était répandue puisqu'il s'agissait du mode de traitement des ouvriers et paysans. L'ensemble des exploitations coloniales telles que les mines de charbon et les plantations, étaient des lieux de répression et de violence à différents niveaux. Les taxes conséquentes imposées aux Indochinois étaient également une forme de violence symbolique puisqu'elles contraignaient certains paysans à vendre leurs biens les plus précieux à valeur matérielle, spirituelle et familiale. La pauvreté locale engendrait la famine qui était répandue à l'époque. Pas moins de 10 000 morts étaient comptabilisés et 60 000 personnes étaient en passe de mourir. Cette famine amenait également les mères à vendre leurs enfants avec l'espoir qu'ils échappent à cette condition et surtout qu'ils (sur)vivent. Le régime colonial empreint de grands idéaux était parallèlement un régime de corruption et d'esclavagisme, anti Droits de l'Homme. Toutefois, une tout autre représentation de l'Indochine était médiée en métropole comme nous allons le voir.

1.3. Les imaginaires indochinois : représentation de l'Indochine en France

A cette même époque, en France se développe une littérature plus ou moins scientifique, plus ou moins romancée, sur les colonies. On trouve par exemple, *A la conquête des cœurs* d'Auguste Pavie (1921) ou *L'opium* de Paul Bonnetain (1886) ou encore *Voyage d'exploration en Indochine* de Francis Garnier mais aussi, les fameux Guides Madrolle sur l'Indochine du Nord et du Sud ainsi que d'autres plus spécialisés³⁶. Ces guides sont les premiers du genre sur l'Indochine. Ils sont intéressants dans la mesure où ils se veulent des représentations officielles de l'Indochine au moment où « il n'existe encore pour la colonie aucune synthèse générale, aucune encyclopédie, aucun dictionnaire d'histoire ou de géographie » (Madrolle, 1925, p. V–VI). Ils concourent non seulement à densifier la littérature sur la colonie mais également à institutionnaliser une représentation de celle-ci. Par conséquent, je propose dans cette dernière sous-partie d'étudier cet imaginaire construit de l'Indochine à destination des métropolitains

³⁶ Guides Madrolle portant sur l'Indochine : *Tonkin du Sud, Hanoi ; Hanoi et ses environs ; Vers Angkor, Saïgon, Phnom-Penh, Cochinchine, Cambodge ; Annam central ; Baie de Ha-Long : ligue de Lang-So'n ; Vers Angkor ; De Saïgon à Tourane. La Route mandarine du Sud-Annam. Les Monuments Cham. Le circuit des monts Pandarang. Dalat et le Lang-Biang ; Siam... ; Annam central. Hué, tombes royales, Tourane Mi-so'n.*

afin d'appréhender la représentation produite du colonialisme en métropole. Dans ses manuels du voyageur en Indochine du Nord et du Sud³⁷, Claudius Madrolle transcrit l'étude ethnographique qu'il a réalisée du territoire. Ces deux guides sont pensés comme un seul et même ouvrage, divisés en deux volumes³⁸. Dans le premier sont mentionnés les « RENSEIGNEMENT TOURISTIQUES » comprenant les rubriques saison, douane, passeport, argent, agences de voyage, billet, hôtels, bagages et vêtements, plan de voyage, mesure et monnaie qui ne figurent pas dans le second. La section « INDOCHINE » de chacun des guides se compose d'une description à la fois géographique, historique, anthropologique, théologique et géologique du territoire. Dans celles qui suivent, « ANNAM. TONKIN » et « LAOS » pour une part, et « COCHINCHINE », « CAMBODGE », « CHAMPA » et « SIAM » pour une autre, le même travail est réalisé à une échelle plus localisée et de manière plus spécifique. Enfin la partie « ITINÉRAIRES » est une présentation des différentes villes et de leurs centres d'intérêts ponctuée par des récits historiques. L'Indochine est présentée comme un territoire riche de cette histoire et de ces sols, lesquels lui offrent des paysages variés et en font un « pays de grand tourisme » (Madrolle, 1925, p. V). Dans la préface du premier guide un champ lexical de la sérénité vente les ressources offertes par le territoire en termes d'activités :

Le touriste peut désormais faire des randonnées en automobile des frontières du Siam à la Porte de Chine à travers des paysages sans cesse renouvelés, naviguer sur le Mékhong tour à tour calme et impétueux, visiter les temples brahmanistes du Cambodge, parcourir les plaines fécondes rizicoles de Cochinchine, méditer dans les sites paisibles de Hué, admirer cette grandiose merveille de la nature qu'est la baie de Ha-long, à moins que, chasseur, il ne préfère battre la brousse pour affronter le tigre. (Madrolle, 1925, p. V)

Cette offre est renouvelée dans la préface du second guide mettant cette fois l'accent sur la découverte et l'apprentissage par l'expérience, non seulement de l'Indochine mais également des terres traversées au cours du séjour en bateau :

Le passager, désireux d'étendre le cercle de ses excursions, pourra descendre à Djibouti, gravir les hauteurs de l'Ethiopie, débarquer à Colombo, séjourner dans les stations d'altitude de Ceylan, y étudier les sites religieux afin d'essayer de comprendre les cultes indochinois, enfin s'arrêter à Singapore, parcourir les mines et les plantations de la Malaisie et de Sumatra. Après trois semaines d'un agréable et vivifiant séjour en mer, le passager quittera l'hôtel flottant qui l'avait accueilli. [...] C'est de ce point [Sài-Gon] que le touriste rayonnera pour se rendre aux

³⁷ MADROLLE, Claudius, 1925. *Indochine du Nord : Tonkin, Annam, Laos, Yunnan, Kouang-Tchéou Wan*. 2e ed. Paris : Hachette ; MADROLLE, Claudius, 1926. *Indochine du Sud. De Marseille à Saïgon ; Djibouti, Ethiopie, Ceylan, Malaisie, Cochinchine, Cambodge, Bas-Laos, Sud-Annam, Siam*. Paris : Hachette.

³⁸ Cf. Annexe 3.2. Table des matières des guides Madrolle sur l'Indochine du Nord et du Sud, p. 36.

remarquables temples brâhmaniques et bouddhiques, dont la visite constitue souvent le but du voyage, aux plantations de cultures tropicales, aux stations d'altitude ou aux zones de grande chasse. (Madrolle, 1926, p. 6)

Outre une représentation exotique de l'Indochine, une vision d'un devenir accompli est proposée aux visiteurs, l'entraînant sur un terrain davantage politisé :

La jeune colonie a grandi ; ses ressources économiques se sont accrues ; ses cultures et ses mines ont développé ses facultés exportatrices ; l'Indochine fait figure d'Etat. (Madrolle, 1925, p. V)

Sous l'impulsion de ses Gouverneurs généraux, de M. Sarraut, de M. Long, ses voies de communication ne cessent de s'étendre ; le Laos, caché derrière la Cordillère, est « débloqué ». (Madrolle, 1925, p. V)

Pour le voyageur pressé, c'est un déplacement de trois à quatre mois. L'habituel visiteur de la Côte d'Azur ou de l'Egypte, qui dispose de ce temps, pourrait, pendant un hiver, entreprendre cette croisière ; il connaîtrait la « France d'Asie », terre prometteuse et pleine d'attraits. (Madrolle, 1926, p. 6)

Pôle de gravité de la vie économique du Monde Oriental, grand marché de production et d'échange, l'Indochine est un centre de rayonnement de l'activité française en extrême orient. (Madrolle, 1926, p. XXVI)

Aux côtés d'un projet touristique, un projet encyclopédique est engagé « le désir de donner un guide aussi précis et scientifique que possible » (Madrolle, 1926, p. 5). Cette croissance récente est néanmoins présentée comme un frein puisque les connaissances sur le sujet sont limitées.

Il n'existe encore pour la colonie aucune synthèse générale, aucune encyclopédie, aucun dictionnaire d'histoire ou de géographie. Ce n'est pas qu'on se soit désintéressé de cette terre d'Asie ; la littérature indochinoise est de plus en plus abondante (Madrolle, 1925, p. V-VI)

Entreprendre un tel ouvrage sur des pays si récemment ouverts, encore si peu étudiés, est, on le sait, un travail malaisé. (Madrolle, 1926, p. 5)

L'Indochine était peu connue au siècle dernier ; depuis, des spécialistes se sont attachés à la colonie et ont commencé son inventaire. (Madrolle, 1926, p. 5)

Ces différents discours sur le travail de rédaction des guides témoignent du double enjeu discursif. Il s'agit d'une part de donner à voir l'Indochine comme un « Etat » institué ; et d'autre part, de signifier la grandeur de la France, puissante et bienveillante, en mentionnant ses apports aux « Indigènes ». Cette œuvre passe également par les modalités de rédaction des guides. L'objet doit en lui-même incarner ce caractère français. Le recours à l'histoire, comme celui de la carte et de l'illustration, sont des manières d'asseoir cette crédibilité. L'histoire avec un

grand H qui a valeur de vérité, est convoquée pour asserter le discours. Elle est notamment portée par des noms de valeur, comme M. L. Finot, M. H. Parmentier ou encore M. G. Cœdès, mentionnés comme ayant participé à ce projet de documentation et d'écriture des guides. Le projet des guides est mentionné dans chacune des préfaces :

Les sujets à traiter dans un guide sont infiniment variés, mais nous avons dû les limiter à ceux ayant un rapport plus direct avec la partie de l'humanité que l'on veut étudier, ethnographie, linguistique, religion, histoire, archéologie, et avec les buts ordinaires du tourisme, ressources climatiques, chasse, description des itinéraires, des villes, des sites historiques et religieux. (Madrolle, 1925, p. V)

Des témoignages sont ajoutés à cet ensemble de médiation de la vérité pour la conforter et la renforcer comme celui du géographe Jean Brunhes qui exprime sans détour la véracité du contenu :

Je dois dire quelle admiration réelle est la mienne pour celui qui a eu la patience opiniâtre et qui a pris la peine de noter, en lieu et place, et avec leur vrai sens, tant d'informations dont les sources sont aussi dispersées que disparates. (Madrolle, 1926, p. 5)

Cette distinction est revendiquée par la mention du travail ethnographique réalisé :

Ici, nous nous sommes attachés, non à exprimer des sentiments ou des impressions, mais à présenter des faits acquis, à donner des renseignements géographiques, historiques, techniques. À côté de la description des itinéraires, l'archéologie, l'anthropologie, la géologie, ont retenu notre attention. Nous avons rencontré, comme toujours, le concours obligeant d'informateurs. (Madrolle, 1926, p. 5-6)

Nous noterons que les individus cités appartiennent tous à des disciplines différentes – histoire, archéologie, géographie, anthropologie – confortant une nouvelle fois le « sérieux » des guides. La question qui se pose dès lors est : pourquoi autant de marques signifiant la scientificité de l'objet ?

1.3.1. La double face de l'Indochine

Cette modalité de validation de l'énoncé par un tiers est reprise dans le numéro 176 du magazine *Vu* publié en 1931³⁹, consacrant un article à la France et l'Indochine. Le discours de M. de Northlife, le lord, y est rapporté : « Votre Indochine, dit-il, est l'un des plus beaux domaines de

³⁹ Cf. Annexe 3.3. Extraits du magazine *Vu* : « La France et l'Indochine ou la politique du palais d'Angkor », p. 42.

la terre » (De Northlife *in* Roubaud, 1931 : 1078). Ces termes qualifient une Indochine coloniale face une Indochine avant colonisation :

Il y a soixante ans, ces contrées n'étaient que brousses ou rizières, souvent dévastées au caprice des arroyos. Les paysans se nourrissaient ou s'affamaient sur leurs champs, selon années grasses ou maigres. Il n'y avait, pour déverser d'une région à l'autre le grenier trop plein dans le grenier vide, que d'inconstantes routes d'eau. À 100 kilomètres de distance, l'abondance et la disette ne pouvaient se compenser.

L'industrie, à cette époque, se limitait à un petit nombre d'entreprises familiales ou communales qui fabriquaient quelques objets d'usage courant.

La fortune des mandarins dormait improductive dans les coffres de laque et le peuple des nha-qués n'en avait pas sa part. la famine et l'épidémie ne rencontraient pas d'obstacle lorsqu'elles descendaient sur ce sol négligé.

[...]

Les artisans dormaient ayant perdu le génie de leurs ancêtres. (Roubaud, 1931, p. 1078)

Ces représentations de l'Indochine s'inscrivent dans le cadre de l'Exposition coloniale internationale de 1931⁴⁰ qui se déroule au moment où l'article est publié. Une critique de celle-ci et de l'œuvre coloniale plus généralement y est proposée. Louis Roubaud oscille entre reconnaissance des apports de la France et reconnaissance des savoirs annamites.

Industrieux dans les travaux de la paix, comme en témoignent leurs digues, leurs norias géantes, leurs prodigieux ouvrages d'art en bambou, ils n'en étaient pas moins valeureux pour défendre le sol national en un temps où le mot « nation » n'avait point chez nous de signification précise. Victorieux des Chinois qu'ils refoulèrent au Yunnam, ils furent eux-mêmes conquérants et colonisèrent, dix siècles avant nous, les autochtones qui vivaient parmi les fauves sur la montagne ou dans la forêt.

Les vingt millions d'Annamites qui sont devenus, à la fin du XIX^e siècle nos protégés ou nos sujets, étaient donc des vieux civilisés. L'Occident moderne les a surpris comme la belle en son château, avec leurs usages, leurs lettres, leurs arts, leur politesse millénaires. Et peut-être, en secouant les dormeurs, n'a-t-il pas pris garde de leur éviter les fâcheuses réactions d'un réveil trop brutal.

A la vérité, nos premiers administrateurs (les amiraux) avaient paru comprendre le génie d'Annam. Mais leurs successeurs immédiats se préoccupèrent surtout d'aménager le château dormant en immeuble de rapport. Ils y apportèrent le confort, l'hygiène, l'eau, le gaz, l'électricité et en augmentèrent considérablement la valeur locative. Les magnifiques travaux de Doumer créèrent le bien-être populaire, la richesse bourgeoise indigène, la prospérité européenne. Sarraut survint à temps pour apercevoir, sous la satisfaction matérielle, l'inquiétude

⁴⁰ J'aborderai le projet de l'Exposition coloniale internationale de 1931 dans la section suivante.

morale d'une race attachée à ses tares et qui ne voulait point se laisser déraciner sur son propre sol. (Roubaud, 1931, p. 1080)

Les illustrations qui accompagnent le discours témoignent de ce double regard posé sur le territoire indochinois. L'Indochine est présentée au travers de la « Beauté » de la monumentalité du temple d'Angkor-Vat pris comme « symbole de l'Indochine traditionnelle » et de la sacralité de l'art, elle-même figurée par « une danseuse sacrée du temple d'Angkor-Vat ». Elle prend également les traits de deux photographies : l'une d'un homme à terre « après que les gardes indigènes eurent tiré », l'autre d'un « garde indigène emmen[ant] un rebelle ». La « richesse du sol » (marais salants, mines de charbon, rizières) ainsi que la qualité de son chemin de fer sous forme de pont et de tunnel lui sont également reconnus (Roubaud, 1931, p. 1078). La légende qui accompagne cette photographie présente « cette ligne indochinoise [comme l'] une des plus belles voies ferrées du monde entier ». Enfin les images de « sampans indigènes attend[a]nt l'heure de la pêche » ainsi que de « vieux pousse-pousse attend[a]nt les voyageurs à la descente du moderne tramway » lui sont également associées (Roubaud, 1931, p. 1080). Cette vision de l'Indochine⁴¹ est également proposée dans le Guide Officielle de l'Exposition Coloniale Internationale de 1931. Le temple d'Angkor-Vat est présenté comme symbole de l'union de « nations autrefois sans grande consistance politique, séparées entre elles par des hautes montagnes, des écarts de race et des divergences d'intérêt » (Demaison, 1931, p. 57). Il est illustré par une photographie de la reproduction du temple dans l'exposition et accompagnée par un dessin de deux danseuses khmers⁴². Par ailleurs, nous pouvons voir une représentation de la géographie locale avec sa démographie, sa morphographie, son climat, sa répartition spatiale, ses commodités territoriales et ses modes d'exploitation des ressources (agriculture, commerce, industrie...). L'environnement est tantôt un frein, tantôt une richesse. Lorsqu'il est valorisé, il entretient et alimente l'imaginaire « exotique » construit autour des sociétés coloniales :

Laos ! Ce nom même est un nom de poésie. Laos, le plus vaste et le moins peuplé des cinq pays de l'Union. Laos qui hante les rêves des Européens de passage, le plus pauvre et le plus fortuné de nos territoires asiatiques. Ses 830.000 indigènes, de race Thai, Lolo, Kha, Méo, chasseurs ou pêcheurs qui vivent d'un peu de riz et des fruits de la nature entre le Mékong et les montagnes, ignorent les richesses fabuleuses de leur sous-sol et de leurs forêts : ils se contentent d'être heureux. (Demaison, 1931, p. 61)

⁴¹ Dans le Guide, l'Indochine figure sous la dénomination « Indo-Chine » en référence aux « deux principaux éléments de [la] colonie (*l'Hindou* et le *Chinois*) », d'après Louis Roubaud (1931, p. 1080).

⁴² Les illustrations figurant dans le guide ne comportent pas de légendes.

À l'inverse lorsqu'il est déprécié, il entretient l'imaginaire du sauvage :

Comme la nature n'est guère assidue, la vie rurale du Tonkin est une perpétuelle alerte contre l'inondation et contre la sécheresse. Une telle lutte contre les éléments aggrave encore les difficultés d'autres luttes contre la routine qui empêche le sol de produire à plein rendement, contre le voisin chinois aux désordres sporadiques. Alors, tout le monde est occupé : les Gouverneurs s'attaquent aux usuriers en leur opposant des banques agricoles ; ils disciplinent les fleuves au moyen de digues et de canaux ; ils protègent la race elle-même contre ses propres faiblesses, contre la maladie et les influences pernicieuses du dehors, au moyen d'écoles, de routes, d'hôpitaux et de dispensaires. (Demaison, 1931, p. 60)

Cette double figuration est intéressante puisque nous pouvons voir qu'elle exploite la figure du primitif dans ses deux versants. D'un côté, le mythe du jardin d'Eden est convoqué. Il a une dimension esthétique forte qui renvoie dans le cas présent à l'art, mis en avant avec sa dimension pure et originelle. Dans le même temps, les individus sont présentés comme cultivant une certaine crédulité et une certaine simplicité des mœurs. De l'autre côté, une version du barbare incivilisé qui agit instinctivement sans réflexion ni discipline est donnée à voir. Ces deux pôles tiennent ensemble dans la mesure où ils alimentent tous deux l'idéologie française de l'époque.

La figure des Indigènes n'est positive qu'au regard des actes réalisés par le gouvernement français dans ses colonies. Leur représentation est toujours le produit d'une dialectique présent/passé en référence à un avant/après colonisation. Si cette modalité énonciative informe l'œuvre coloniale, elle fabrique dans le même temps la figure des colonies, c'est-à-dire des « Indigènes », ou encore dit autrement, des étrangers pour les Français qui habitent en métropole. Dans le Guide Officiel de l'Exposition Coloniale Internationale de 1931, les lecteurs apprennent que « par leur parole et par leur exemple, [les Missionnaires] ont élevé l'âme des indigènes ; ils ont, avec une égale vertu, contribué à développer leur bien-être » (Demaison, 1931, p. 43). Au Soudan et au Sénégal, par exemple, leur action s'est traduite par l'édification de « collèges immenses, véritables monuments, [d']écoles plus modestes, mais plus nombreuses ; ils ont établi des jardins potagers où poussent quantité de légumes d'Europe, développé les vergers d'arbres fruitiers recueillis dans le pays, organisé des plantations variées » (Demaison, 1931, p. 43). Cet ensemble de pratiques s'inscrivait dans la « lutte contre la paresse et l'ignorance. L'indigène ne sa[va]it pas toujours ce qui p[ouvai]t lui être utile, et quand il le sa[va]it, il manqu[ait] de volonté pour se créer des ressources » (Demaison, 1931, p. 122). La représentation de l'Indigène qui transparait sous ces termes est celle d'un individu

peu instruit, fainéant, qui a une mauvaise hygiène de vie et qui ne sait pas se prendre en charge. Elle permet ainsi à la France de se positionner comme pourvoyeuse d'éducation intellectuelle, sanitaire, sociale et morale ; et comme instigatrice de l'élévation des consciences et de l'exploitation des ressources naturelles des territoires. Elle sait reconnaître le potentiel où il se trouve tandis que celles et ceux qui vivent y sont indifférents. Si les Indigènes font maintenant bonne figure et peuvent s'« aligner » aux Français, c'est grâce à leur avancée vers la modernité produit d'un long et laborieux travail de la France.

1.3.2. *La suprématie française*

Les expositions font partie, aux côtés de la vaisselle décorée, des bals patriotiques, des cartes postales etc., des moyens de communication de masse de l'époque. En 1902, Paul Doumer organise par conséquent une exposition à Hà Nội⁴³ visant à faire expérimenter cette Union Indochinoise. Tel est l'intérêt du tourisme, faire-voir et faire-faire aux individus afin qu'ils éprouvent et adhèrent d'eux-mêmes à ce qu'il leur est présenté. Chaque visiteur se positionne dès lors comme témoin oculaire⁴⁴ répondant à l'appel propagandiste colonial. Ces expositions relèvent avant tout d'enjeux économiques et politiques. Il s'agit d'une part de trouver de nouveaux investisseurs privés au régime colonial en Indochine, et d'autre part, de faire rayonner son pouvoir à l'international. Le premier guide Madrolle publié au même moment que l'exposition à Hà Nội, se positionne comme complément à celle-ci. Claudius Madrolle qui croit au potentiel de l'Indochine concourt à l'idéologie coloniale de Paul Doumer. Madrolle est très investi dans la vie coloniale du pays, puisqu'il a déjà réalisé une première exploration en Afrique au cours de laquelle il a été réquisitionné par le gouvernement français pour reprendre la mission du capitaine Brosselard-Faidherbel. À la suite de cette mission, Claudius Madrolle publia une carte erronée en accord avec le Gouverneur Général Declasse qui fut longtemps une référence. Il témoigna également de son expérience auprès de la Société de géographie commerciale de Paris qui lui subventionna son premier ouvrage *En Guinée*. Quelques années plus tard, Claudius Madrolle joua le rôle de conquérant militaire à Madagascar tandis qu'il était parti explorer la côte de l'Afrique orientale :

Madrolle prendra une part active aux combats, dirigeant même une colonne d'infanterie de la marine de 66 hommes. Son rôle de voyageur est loin d'être neutre. D'autres traces dans le journal de Madrolle mentionnent qu'on le mandate aussi de s'occuper des créoles dont il essaie en vain de faire des guerriers, avant qu'on lui

⁴³ Cf. Annexe 3.4. Affiche de l'exposition de Hanoï 1902, p. 44.

⁴⁴ La notion de témoin oculaire sera spécifiquement développée dans le septième chapitre de la thèse.

confie finalement la responsabilité de la garde de l'établissement où il réside.
(Lemaire, 2010, p. 51)

De retour de son exploration de l'Indochine, l'histoire se répète puisqu'il se retrouve missionné par le gouvernement de l'Indochine. Il mène notamment une étude de type ethnographique dans les montagnes du Laos et au Sud du Yunnan afin d'en apprendre davantage sur les autochtones (morphographie, géographie, historiographie, etc.). Toutes ces informations qu'il a collectées sont des données politiques essentielles pour l'expansion coloniale. À la suite de la publication de son premier guide sur l'Indochine, Claudius Madrolle trouve le soutien financier du lobby colonial dans la production de ces nouveaux guides. D'autres acteurs coloniaux se trouvent impliqués dans le projet, les guides se présentent ainsi comme des instruments de propagande visant à faire voir et faire connaître la grandeur de l'empire colonial français.

Cette contextualisation apporte des éléments de réponse quant au registre véridique mobilisé dans les guides, et permet de mieux saisir la version de l'histoire proposée dans la rubrique « LA FRANCE EN INDOCHINE » du second guide, ainsi que le ton employé. La France se positionne en victime des gouvernements locaux qui la maltraitent, la rejettent, forment des mouvements contre les Français et troublent l'ordre. Toutes ces attaques décrites servent à justifier les occupations et les annexions qui sont annoncées comme des mesures de sécurité. La France endosse finalement le bon rôle puisqu'il est expliqué qu'elle offre sa protection à l'ensemble des territoires qui formeront l'Union Indochinoise, tout en s'engageant à respecter, malgré sa souveraineté, l'indépendance administrative des territoires. En définitive, c'est une relation donnant-donnant entre l'Indochine et la France qui est dépeinte puisque chacun opère à son niveau, jouissant ainsi d'une certaine liberté tout en coopérant. Ce récit sert la vision d'une France grande, à la fois puissante et bienveillante.

La mise en représentation des colonies et notamment de l'Indochine dans des expositions françaises, est une longue tradition. L'exposition universelle de 1878 présentait des objets ramenés par Louis Delporte du temple d'Angkor au Cambodge. Dans celle de 1889 étaient notamment exposés une réduction d'un village khmer, un pavillon à l'architecture royale annamite traditionnelle et des objets coloniaux divers. La Grande Exposition universelle de 1900 marque un tournant en accordant une place plus conséquente à l'Indochine :

Palais de l'Indochine, palais des produits de l'Indochine (exposés dans une réplique de la pagode de Cholon) et enfin, le Pnom, immense pagode khmère avec un vaste « temple souterrain khmer » qui prétend représenter tout l'art ancestral cambodgien de la statuaire. Le Palais de l'Indochine présente une collection de riz et d'autres

plantes alimentaires (thé, café, épices, pousses de bambous), des matières premières et des produits manufacturés. (Nguyen, 2014, p. 69)

Extrait : « Ces zoos humains de la République coloniale » par Nicolas Bancel, Pascal Blanchard et Sandrine Lemaire dans *Le Monde Diplomatique* d'août 2000

L'idée de promouvoir un spectacle zoologique mettant en scène des populations exotiques apparaît en parallèle dans plusieurs pays européens au cours des années 1870. En Allemagne, tout d'abord, où, dès 1874, Karl Hagenbeck, revendeur d'animaux sauvages et futur promoteur des principaux zoos européens, décide d'exhiber des *Samoa* et des *Lapons* comme populations « *purement naturelles* » auprès des visiteurs avides de « sensations ». Le succès de ces premières exhibitions le conduit, dès 1876, à envoyer un de ses collaborateurs au Soudan égyptien dans le but de ramener des animaux ainsi que des Nubiens pour renouveler l'« attraction ». Ces derniers connurent un succès immédiat dans toute l'Europe, puisqu'ils furent présentés successivement dans diverses capitales comme Paris, Londres ou Berlin.

Une telle réussite a, sans aucun doute, influencé Geoffroy de Saint-Hilaire, directeur du Jardin d'acclimatation, qui cherchait des attractions à même de redresser la situation financière délicate de l'établissement. Il décide d'organiser, en 1877, deux « *spectacles ethnologiques* », en présentant des *Nubiens* et des *Esquimaux* aux Parisiens. Le succès est foudroyant. La fréquentation du Jardin double et atteint, cette année-là, le million d'entrées payantes... Les Parisiens accourent pour découvrir ce que la grande presse qualifie alors de « *bande d'animaux exotiques, accompagnés par des individus non moins singuliers* ». Entre 1877 et 1912, une trentaine d'« *exhibitions ethnologiques* » de ce type seront ainsi produites au Jardin zoologique d'acclimatation, à Paris, avec un constant succès.

De nombreux autres lieux vont rapidement présenter de tels « spectacles » ou les adapter à des fins plus « politiques », à l'image des Expositions universelles parisiennes de 1878, de 1889 (dont le « clou » était la tour Eiffel) — un « *village nègre* » et 400 figurants « indigènes » en constituaient l'une des attractions majeures — et celle de 1900, avec ses 50 millions de visiteurs et le célèbre Diorama « vivant » sur Madagascar, ou, plus tard, les Expositions coloniales, à Marseille en 1906 et 1922, mais aussi à Paris en 1907 et 1931.

Source : BANCEL, Nicolas, BLANCHARD, Pascal et LEMAIRE, Sandrine, 2000. « Ces zoos humains de la République coloniale ». *Le Monde Diplomatique*, pp. 16-17.

A la suite de cet événement, un comité national des expositions coloniales fut créé en 1906 intervenant dans toutes les expositions coloniales nationales et internationales. La territorialisation coloniale des expositions continua avec le motif que l'« empire d'outre-mer s'[était] étendu, son organisation s'[était] perfectionnée, ses merveilleuses ressources s'[étaient] accrues. Il conv[enait] d'en établir le bilan, d'en tracer le vivant inventaire, de placer le public, l'opinion devant les faits et les résultats » (Programme de l'exposition universelle de 1913). L'exposition coloniale interalliée (Carli, 2009; Grandsart, 2010; Guilyardi, 2008; Hodeir & Pierre, 2011) initialement prévue en 1920 ou 1921, repoussée à 1925 puis 1927 et réalisée en 1931 sous l'intitulé de l'Exposition coloniale internationale, s'empare de ce motif et le renforce puisque, de la même manière que les guides Madrolle, l'exposition devait être une « manifestation de la puissance coloniale française destinée à démontrer au monde les résultats

obtenus par vingt-cinq ans de politique indigène » (Ernest Outrey, député de la Cochinchine *in* Ageron, 2005, p. 371). Ce concept pris corps dans la loi du 7 mars 1920. Le projet était le suivant :

L'exposition doit constituer la vivante apothéose de l'expansion extérieure de la France sous la IIIe République et de l'effort colonial des nations civilisées, éprises d'un même idéal de progrès et d'humanité. Si la guerre a largement contribué à révéler les ressources considérables que peuvent fournir les colonies au pays, l'Exposition de 1925 sera l'occasion de compléter l'éducation coloniale de la nation par une vivante et rationnelle leçon de choses. À l'industrie et au commerce de la Métropole, elle montrera les produits qu'offre notre domaine colonial ainsi que les débouchés infinis qu'il ouvre à leurs entreprises. (Albert Sarraut, Gouverneur Général)

Mais la prise en charge de la manifestation par le Maréchal Lyautey engendra un renversement. Il ne s'agissait plus de signifier l'œuvre de la nation de manière exponentielle mais elle se devait d'être « une grande leçon d'action réalisatrice, un foyer d'enseignement pratique » (Lyautey *in* Ageron, 2005, p. 372). Elle recouvrait pour lui un caractère économique et pratique dans la mesure où elle devait donner lieu à la collection permanente d'un musée mais également à « une Maison des colonies et un Office colonial regroupant toutes les agences et offices disséminés dans Paris » (Ageron, 2005, p. 372). Elle devait être le témoin de l'ensemble de l'œuvre colonial depuis les Croisades jusqu'à la IIIe République sous laquelle elle se déroulait. C'est également une vision internationale que souhaite proposer le Maréchal Lyautey grâce à cette exposition. Toutefois le peu de retour des autres états européens amena le Maréchal Lyautey à reconsidérer ses attentes, et il se raccrocha au projet initial qui avait été précisé par décret le 18 juillet 1928. Il était missionné « de présenter sous une forme synthétique : 1° L'œuvre réalisée par la France dans son empire colonial ; 2° l'apport des colonies à la Métropole ».

Nous voyons finalement que les représentations de l'Indochine se font dans une dialectique colons-colonisés mettant en perspective l'écart existant entre les deux partis afin de « donner aux Français conscience de leur Empire » pour « que chacun d[eux] se sente citoyen de la plus Grande France, celle des cinq parties du monde... » (Paul Reynaud, ministre des colonies)⁴⁵. L'Indochine n'est autre que le symbole de la suprématie française.

⁴⁵ Extrait de la déclaration du ministre des colonies lors de l'inauguration de l'Exposition coloniale internationale : « Le but essentiel de l'Exposition est de donner aux Français conscience de leur Empire, pour reprendre le mot des hommes de la Convention. Il faut que chacun d'entre nous se sente citoyen de la plus grande France, celle des cinq parties du monde... La France métropolitaine a le plus grand territoire de l'Europe après la Russie. Elle n'est cependant que la vingt-troisième partie de l'Empire français » (Girardet, 1968, p. 1093).

A l'issue de ce chapitre, nous pouvons noter que l'Indochine en tant que produit du colonialisme s'est construite dans ce rapport de sens à la métropole. Ainsi elle ne trouve d'existence qu'au regard de celle-ci qui la définit, la délimite et lui donne sens. Elle n'existe pas en dehors des codes de ceux imposés par l'idéologie coloniale, et son identité est la représentation de l'idéologie coloniale française de l'époque. Le rapport de sens construit au monde au prisme de cette identité est donc celui d'un rapport de force instituant des places de dominants/dominés, hiérarchisant la société de telle manière à conférer de la valeur à ceux qui se situent en haut de son échelle : les Français. Dans cette mesure, les Français vivant en Indochine durant la période coloniale ont été informés par cette dynamique sociétale leur pourvoyant un statut social privilégié puisque producteur de distinction. Or cette représentation que les Français d'Indochine se faisaient d'eux-mêmes a été ébranlée par la guerre d'Indochine qui impliqua la fin de l'Union Indochinoise.

En 1940, l'Union Indochinoise fit face à une défaite et se retrouva occupée par les troupes japonaises. Cinq ans plus tard, l'indépendance du pays fut proclamée par Bảo Đại, dernier empereur des Nguyễn ce qui, néanmoins, n'empêcha pas les Français de revenir au lendemain de la Seconde Guerre mondiale. La bataille de Điện Biên Phủ et les accords de Genève qui s'en suivirent – la nuit du 20 au 21 juillet 1954 – contraignirent les Français à quitter définitivement le Viêt Nam du Nord. Le pays quant à lui, se retrouva divisé en deux Etats, malgré l'unité signifiée dans les accords : au Nord la République démocratique du Viêt Nam (socialiste) ; au Sud la République du Viêt Nam (économie libérale). Leur opposition s'ancrait dans les polarités de la guerre froide, puisque les premiers confirmaient leur appartenance au camp sino-soviétique tandis que les seconds s'alliaient aux Etats-Unis, lesquels s'investissaient de plus en plus dans la guerre du Viêt Nam. Les accords de Paris de 1973 les arrêtaient, laissant néanmoins les forces vietnamiennes lutter jusqu'au 30 avril 1975, date à laquelle les communistes réunifièrent le pays.

Si la terre d'Indochine a persisté dans sa matière, son sens en tant que territoire indochinois a complètement disparu. Les référents socioculturels portés par la société indochinoise ont été détruits, et l'identité que les individus s'étaient fondés dans ce rapport de sens a perdu toute sa consistance. L'identification même ne pouvait plus opérer puisque plus rien ne la supportait. La migration induite par le rapatriement a souligné cet ancrage de l'identité française à l'Indochine, pointant ainsi, une identité française d'Indochine reliée à un territoire. Elle a aussi

altéré le sens même de la francité en métropole, puisque la représentation que les Français d'Indochine se faisaient de celle-ci était également bâtie sur cette dialectique coloniale projetant dès lors une image de la France impériale. Dans les imaginaires indochinois des Français d'Indochine, être Français de métropole semblait tout aussi prestigieux, voire davantage, qu'être Français en Indochine puisque la société elle-même était perçue comme suprême. Or, et c'est ce que nous allons voir dans le chapitre suivant, cette représentation n'était que l'effet de la vision impérialiste produite par le système colonial. La métropole ne ressemblait en rien à ce que les imaginaires construisaient dans la littérature. Dans cette mesure, les Français d'Indochine rapatriés se sont retrouvés sans territoire auquel s'identifier puisque le premier a été détruit, et le second, bien qu'il porte le même nom d'identité, ne recouvrait pas le même sens, remettant dès lors en question le sens de l'identité nationale.

CHAPITRE DEUXIÈME.

*LE RAPATRIEMENT DES FRANÇAIS D'INDOCHINE :
LES ENJEUX POLITIQUES ET ÉCONOMIQUES DE LA
DÉCOLONISATION*

« Rapatriés français d'Indochine » telle est l'expression utilisée à partir du XX^e siècle, pour désigner les individus migrants depuis ce qui était l'Indochine jusqu'à la France métropolitaine dans le contexte de la guerre d'Indochine. Si cette expression semble aller de soi, je ne peux m'empêcher de me questionner sur la réalité qu'elle recouvre. D'une part, désigne-t-elle une catégorie ou un statut ? Les individus se reconnaissent-ils à l'intérieur de cette catégorie ou est-elle pure abstraction du gouvernement créé dans l'urgence – comme beaucoup d'autres choses à ce moment-là, j'y reviendrai – à des fins politiques ? Les individus s'identifiaient-ils à ce statut, l'ont-ils choisi et endossé ou s'agit-il d'une étiquette qui leur a été collée et dont ils ont dû gérer les effets de sens ? Nous pouvons nous questionner sur les critères de validité même de ce que recouvre cette expression.

De prime abord, cette expression nous parle d'identité « française » et de retour chez soi, « rapatrié ». Ce sont donc ces deux axes que j'étudierai dans ce chapitre. Je chercherai à comprendre ce que représente le fait d'être Français à cette époque. Dans un même mouvement je questionnerai ce fameux retour, et surtout, ce que signifie rapatriement dans ce contexte. Enfin, ce sont bien sûr aux individus qui se cachent derrière cette expression que je porterai mon attention. En d'autres termes, j'analyserai la manière dont ils vécurent eux-mêmes leur francité et ce retour dit chez soi. Afin de mener à bien ce projet, je continuerai de déplier l'histoire coloniale jusqu'aux derniers moments de la prise en charge de ces dits rapatriés français d'Indochine.

Ce parcours au fil du temps, bien qu'il soit agréable de se remémorer les faits, a vocation à saisir le contexte historique dans lequel ont évolué ceux qui sont reconnus par les héritiers comme ascendants. Il ne s'agit pas de proposer *La* version officielle de l'histoire mais de dresser les contours sur lesquels les héritiers se sont eux-mêmes potentiellement basés, afin de comprendre le parcours de leurs parents. Leur regard étant teinté de subjectivité, comme le mien l'eut été – j'y reviendrai dans le quatrième chapitre –, il me paraît intéressant de pouvoir proposer, non une vision approfondie qui viserait à creuser une version de l'histoire, mais une vision élargie de celle-ci, puisque les réalités du colonialisme furent diverses et variées. Je m'appuierai pour cela sur les données produites par Pierre-Jean Simon et Ida Simon-Barouh ayant directement travaillé sur et avec lesdits parents, et sur le documentaire *Le Petit Vietnam* réalisé par Philippe Rostan qui interroge lesdits parents et leurs enfants. Les premiers sont questionnés sur leur trajectoire de vie depuis l'Indochine au Café de Noyant d'Allier et les seconds sont interrogés en qualité de témoin de ce parcours.

Les fonctionnaires et les militaires français avaient fait l'objet de mutation⁴⁶ tandis que pour le reste des « rapatriés » la situation d'arrivée en métropole n'avait pas été des plus évidentes. Les Français ayant une famille l'avaient retrouvée, tandis que pour les autres, tout était à créer ou à recréer : logement, travail, apprentissage de la langue. Les rapatriés constituaient une classe hétérogène et parmi ceux-ci, les plus démunis étaient souvent ceux qui appartenaient au bas de la classe coloniale qui correspondait toutefois à une situation très confortable sur le territoire indochinois. En métropole, à l'inverse, ils s'étaient retrouvés en bas de l'échelle ayant dû abandonner leurs biens et devant maintenant reconstruire une situation dans un contexte d'après-guerre qui n'avait épargné personne. La complexité ne tenait pas tant à trouver un logement dans l'immédiat, puisque des centres d'accueil provisoires avaient été ouverts par le gouvernement français ; il s'agissait de recouvrer ses esprits vis-à-vis de ce qu'ils venaient de vivre et d'aller de l'avant sans transition.

C'est donc au prisme des rapatriés français d'Indochine de tous horizons et au travers de leurs récits de départs et d'installations que nous cheminerons afin de saisir le sens de l'identité française et celui du rapatriement. Cette compréhension nous servira pour observer les processus de constructions identitaires des descendants mais également pour appréhender ceux de mise en mémoire dans le cadre des commémorations avec les effets d'oublis, de projections et distorsions inhérentes.

2.1. Rapatriement et politique d'intégration

Après dix années de guerre et la défaite de Dien Bien Phu, le gouvernement français a dû se rendre à l'évidence et accepter sa défaite. Ce renoncement, contre lequel il a lutté espérant réussir à reprendre l'ascendant en territoire indochinois, impliqua le rapatriement en France des militaires et administratifs déployés en Indochine, même ceux n'ayant jamais connu la métropole. Ces individus (r)amenés aux pays furent nommés « rapatriés » laissant à penser retour à la patrie. Cette terminologie n'est pas sans poser de question au regard de la diversité qu'elle contient. Le rapport à cette dite patrie est plus qu'inégal puisque pour certains, il est inexistant. Que s'est-il vraiment joué dans ce mouvement de population ? Certains rapatriés sont Eurasiens ce qui les rapproche des Métis⁴⁷ tandis que d'autres viennent de comptoirs et

⁴⁶ « Certaines catégories connaissent une réintégration qualifiée de « provoquée et entraînée ». C'est le cas de 7000 fonctionnaires recensés dans les cadres métropolitains entre décembre 1956 et juillet 1957. Il-elle-s sont aidé-e-s par l'étroite coordination qui existe entre les services de la fonction publique et les syndicats de fonctionnaires » (Voisin, 2019, p. 14).

⁴⁷ J'évoquais dans le chapitre précédent le fait que les Métis constituaient une gêne pour le gouvernement français dans la mesure où ils n'étaient ni citoyens ni indigènes. Cependant après avoir été dénigrés, ils ont été perçus

protectorats français : Indiens, Réunionnais, Guadeloupéens, Guyanais, Martiniquais, Malgaches, Congolais, Sénégalais, Maliens, Comoriens, Kanaks, Maghrébins, Hongrois, Bulgares, Russes, Tchèques. Ainsi quel sens y avait-il pour ces individus venus en Indochine en raison de la guerre, de rejoindre la métropole à la fin de celle-ci ? Par ailleurs comme nous l'avons vu, des unions ont eu lieu entre Français de toute race et Indigènes, qu'est-ce que peut bien signifier un rapatriement pour une femme vivant en milieu annamite depuis toujours ?

2.1.1. Le statut de rapatrié : un produit du laboratoire indochinois

Le 9 mars 1945 marque la fin du système colonial. En l'espace d'une nuit, les Japonais opérèrent un coup de force réussissant à mettre fin à près d'un siècle de colonialisme français avant de capituler le 2 septembre 1945 – date à laquelle le Front pour l'indépendance du Viêt-Nam (Viêt Minh) prit le pouvoir à Hà Nội. Pendant les neuf années qui suivirent, les Français essayeront en vain de reprendre l'ascendant sur le territoire en apportant quelques aménagements au système colonial. La guerre d'Indochine représente finalement une période d'un long rapatriement échelonné et étalé dans le temps, accéléré par la signature des accords de Genève le 20 juillet 1954. Au printemps 1956, les derniers soldats français levèrent les voiles de l'ex-Indochine, sonnante la fin de leur présence en Extrême-Orient (Cochet *et al.*, 2021).

En 1945 deux dispositifs de rapatriement existaient. Le premier était le Comité d'Entraide aux Français rapatriés datant de 1939 créé en réponse urgente aux besoins de retour en Europe de l'Est à la suite des diverses invasions hitlériennes. Le second dispositif était le Comité interministériel pour l'Indochine (Cominindo) « créé en février 1945 afin d'assurer une coordination au sein de la politique française menée dans cette colonie, est chargé, par extension, de la question des rapatrié·e·s » (Voisin, 2019, p. 5). Ces dispositifs restaient limités pour organiser les rapatriements massifs qu'annonçait la décolonisation et pour cause, aucune politique n'avait été anticipée en vue de telles actions. Sous cet angle, le cas indochinois se présente comme un laboratoire d'une politique qui évoluera au gré des retours, jusqu'à se stabiliser pour le rapatriement massif des Français d'Algérie.

comme pouvant faire trait d'union entre Européen et Annamite, s'établissant dès lors en instrument de l'impérialisme français.

L'expérience a montré en effet qu'après avoir reçu des indications contradictoires la Direction Générale du Service de Santé et la Direction du Service de Santé de la 9e région, n'ont été avisées de ces arrivées que quelques heures seulement avant l'accostage.

AN, F/9/3817 (22 mars 1946) Note de la direction générale du service de santé pour l'État-major de l'Armée - 4e Bureau

Le point commun, à souhaiter que point commun il y ait entre rapatriés français d'Indochine et rapatriés français d'Algérie, est leur prise dans une guerre d'indépendance opérationnelle marquée par un phénomène de décolonisation. Toutefois, là où Indochine et Algérie se distinguent, c'est dans le statut même attribué à leur territoire puisque le premier est une colonie tandis que le second constitue un département français à part entière. En ce sens, l'Indochine n'a jamais été pensée comme un territoire viable pour les Français. Ils n'ont jamais entrepris d'y déposer leurs valises pour toujours malgré le renouvellement de leur ordre de mission qui était normalement établi pour trois ans. Cette perspective n'empêcha toutefois pas que, comme en Algérie, les militaires et administratifs se mettent en concubinage et donnent naissance aux Métis⁴⁸. Indochinois et plus spécialement Harkis ont des destins croisés, j'y reviendrai par la suite.

L'un des problèmes majeurs du rapatriement des Français d'Indochine tient à leur différence de statuts entre eux-mêmes – social, professionnel, ethnique, d'âge et de genre. De ces caractéristiques dépendent effectivement leur prise en charge et leur affectation en métropole⁴⁹. Cette problématique tient en partie au fait que les démarches de demande de rapatriement ne soient pas non plus claires du côté des prétendants. L'état dans lequel se trouve le gouvernement français à cette époque ralentit également le rapatriement. La seconde guerre mondiale et la guerre d'Indochine sont à gérer de part et d'autre. Les déplacés en Indochine font face au Japon et au Viêt Minh qui ont fait des dégâts physiques et psychologiques. Les rapatriements sanitaires sont une priorité tant pour la gravité des soins médicaux requis que, parce qu'à ce stade, le gouvernement français ne croit pas encore à la décolonisation. Au-delà de ce déni, la métropole se relève à peine et dispose à cette époque d'un gouvernement provisoire qui a charge de gérer les retours d'Allemagne. Le pays continue à payer les frais de la guerre et les rapatriements constituent une charge financière en plus. Pour faciliter les retours d'Indochine,

⁴⁸ Les Métis devinrent à charge du gouvernement français à la suite du décret de 1928. Leur cas sera traité dans la dernière sous-partie du chapitre.

⁴⁹ « Les militaires sont pris en charge par les départements militaires et leurs familles par les services sociaux de ces départements ; les fonctionnaires dépendent du ministère de la France d'Outre-mer et du service social colonial, et les agents d'entreprises privées, du comité d'études et d'information pour l'Indochine qui est en lien avec les différents syndicats professionnels groupés en son sein » (Voisin, 2019, p. 6).

l'ensemble des rapatriés est classé à l'aide de fiches signalétiques remplies par les demandeurs de rapatriement dès 1945. L'accord, si accord il y a, est donné par un agent du service social fédéral au regard de l'état civil de la personne, de sa situation en territoire indochinois et du lieu de résidence projeté en métropole. De plus, l'administration établit l'état de santé du rapatrié et détermine la catégorie à laquelle il appartient. Ce protocole est notamment mis en place afin de respecter la politique française des victimes de guerre.

Même si les rapatriements se sont étalés dans le temps, deux périodes distinctes les caractérisent. La première avant 1950 et la seconde après cette date. Un regard plus pointilleux a été porté aux premiers cas relatifs à cette politique de classification. De manière globale, ceux qui partirent avant 1950 appartenaient aux classes aisées et moyennes, soit 30% des Français en Indochine. Parmi ceux-là sont comptés les fonctionnaires au niveau de vie élevé qui craignaient pour leurs finances à cause de la prise du Japon. Les vrais changements n'arrivèrent que par la suite avec la mise en place d'une administration vietnamienne. Avec 45 000 Français sur le sol indochinois, le gouvernement ne pouvait se permettre d'être aussi regardant. Par conséquent, les rapatriements qui suivirent mélangèrent toutes les classes de la population allant des fonctionnaires aux commerçants, en passant par les professions libérales. La reprise du pouvoir a été réalisée par le Nord invitant par conséquent les Français à se réfugier dans le Sud jusqu'à ne plus tenir. Ce changement administratif fermait la porte à l'emploi aux rapatriés et la rancœur éprouvée à leur égard ne les laissait pas en sécurité. Le rapatriement était régulé grâce à une circulaire datant du 16 novembre 1945. Ainsi le retour était orchestré et pris en charge par le Haut-Commissariat de France en Indochine, le ministère des Colonies soutenu par le ministère militaire lors du trajet et le ministère des Prisonniers de guerre, Déportés et Réfugiés (Voisin, 2019).

Trois stades existaient dans la prise en charge des rapatriés : « le moment des mesures d'urgence qui porte sur l'accueil des rapatriés en métropole ; le temps du reclassement professionnel et de l'installation, et par la suite l'obtention d'indemnisations » (Voisin, 2019, p. 8). Or seul le premier stade fut systématiquement respecté, les autres restaient aléatoires. Même si pour certains tout s'est déroulé comme il était prévu sur le papier, une certaine frustration demeura à l'égard du fait d'avoir vécu une mobilité descendante par rapport à la situation sociale dont ils disposaient en Indochine. Ce fut notamment le cas pour les interprètes eurasiens ou encore les gardiens d'immeubles qui ne trouvèrent pas d'équivalence de l'emploi en métropole. La « vraie » prise en charge des rapatriés français d'Indochine a été réalisée à rebours, lorsqu'elle fut possible. Le retour des Français des protectorats du Nord de l'Afrique accéléra un processus

enclenché en Indochine. Un ensemble d'organisme tel que le Commissariat à l'aide et à l'orientation des Français rapatriés fut créé 1959 ainsi qu'« une Commission interministérielle qui "cherchait à acquérir un point de vue sur la situation générale du rapatriement" » (idem, 2019, p. 16). L'année 1961 marqua un tournant dans la législation des rapatriés français avec l'arrêté interministériel du 7 mars 1961 « qui octroie ce statut à tous les Français issus des anciennes colonies » (idem, 2019, p. 16) d'une part ; et la loi du 26 décembre 1961 (Scioldo-Zürcher, 2014) qui définit⁵⁰ officiellement ce qu'est un rapatrié au niveau juridique, d'autre part. Si ces mesures semblent positives, elles ne le sont pas autant que cela pour les rapatriés français d'Indochine reconnus dans une extrême minorité comme rapatriés politiques et majoritairement comme rapatriés économiques.

Les « Indochinois », bien qu'ils aient toujours été désignés dans les documents administratifs par le terme de " rapatriés d'Indochine ", ne se sont pas vus reconnaître, en réalité, la qualité officielle de rapatriés telle qu'elle avait été définie dans la loi-cadre de 1961, sauf ceux, une minorité, qui ont été considérés comme ayant quitté les pays de l'Indochine pour des motifs directement politiques. Les autres, a-t-on dit, sont venus ou revenus en France pour des raisons principalement économiques : ils n'avaient plus de travail ni ressources là-bas, mais politiquement ils auraient pu rester. Il est évident qu'il s'agit d'une interprétation très restrictive des textes, notamment du préambule de la loi de 1961 et d'une appréciation discutable de la situation des citoyens français dans les Etats de l'ex-Indochine, du moins le Viêt-Nam du Sud depuis 1956. Ils furent placés, du point de vue juridique, dans la même condition que n'importe quels autres ressortissants français, qui, à l'étranger, dépourvus de ressources, demandent à un consulat, leur rapatriement en métropole. (Simon, 1981, p. 9)

Ainsi la vérité de rapatriés fut une vérité bien abstraite pour les Français d'Indochine qui ne se virent pas reconnaître les qualités de rapatriés par la loi hormis une extrême minorité. Ils firent les frais d'une politique sur le tas et d'un système en train de se faire. Derrière l'absence de reconnaissance d'un tel statut se cachait la considération des rapatriés français d'Indochine comme n'importe quel ressortissant français de l'étranger, demandant leur rapatriement sur le

⁵⁰ LOI n° 61-1439 du 26 décembre 1961 relative à l'accueil et à la réinstallation des Français d'outre-mer : « L'Assemblée nationale et le Sénat ont adopté, Le Président de la République promulgue la loi dont la teneur suit : Art. 1er. — Les Français, ayant dû ou estimé devoir quitter, par suite d'événements politiques, un territoire où ils étaient établis et qui était antérieurement placé sous la souveraineté, le protectorat ou la tutelle de la France, pourront bénéficier du concours de l'Etat, en vertu de la solidarité nationale affirmée par le préambule de la Constitution de 1946, dans les conditions prévues par la présente loi. Ce concours se manifeste par un ensemble de mesures de nature à intégrer les Français rapatriés dans les structures économiques et sociales de la nation. Ces mesures consisteront, en particulier, à accorder aux rapatriés des prestations de retour, des prestations temporaires de subsistance, des prêts à taux réduit et des subventions d'installation et de reclassement, des facilités d'accès à la profession et d'admission dans les établissements scolaires, des prestations sociales, ainsi que des secours exceptionnels. Les programmes de construction de logements bénéficiant de l'aide de l'Etat seront complétés par l'adjonction de contingents supplémentaires de logements pour les rapatriés. Le financement de ces contingents sera imputé sur les ressources dégagées par la loi de finances visée à l'article 4 ci-dessous ». Journal officiel de la République, n°304, 28 décembre 1961.

territoire métropolitain au motif d'un manque de ressources financières. Dans cette perspective, il leur revenait de prendre leurs responsabilités et d'assumer leur choix. Or, « la quasi-totalité d'entre eux ne se sont repliés en métropole que contraints, en fait, par les circonstances de la décolonisation » (Simon, 1981, p. 249). Le dédommagement, si dédommagement il y a eu, fut minime et ne compensa pas tout ce qui fut perdu et laissé en Indochine : patrimoine et proches. Pour un départ qui n'était qu'en partie désiré, la réalité métropolitaine fut violente pour beaucoup.

2.1.2. La politique d'intégration en métropole

La gestion de l'arrivée des rapatriés français d'Indochine n'était guère davantage structurée que la prise en charge de la migration, puisqu'elle n'était fondée sur aucune base légale. Il s'agissait, une fois encore, de réglementations administratives improvisées au fil de l'eau en réponse aux besoins du moment. 30 000 à 35 000⁵¹ Français auraient été rapatriés entre 1954 et 1965 et nombre d'entre eux n'avaient nulle part où aller à leur arrivée. Le service ministériel des rapatriés d'Indochine créa par conséquent, les fameux Centre d'Accueil de Français d'Indochine : Noyant d'Allier, Sainte-Livrade-sur-Lot, Bias (Lot-et-Garonne), Le Vigeant (Vienne) et Saint-Laurent-D'Ars (Gironde). J'évoquais précédemment un destin croisé entre rapatriés d'Indochine et d'Algérie, et pour cause, les Harkis succédèrent aux rapatriés français d'Indochine qui furent évacués des trois derniers centres en 1962.

Les familles rapatriées considérées dans le besoin étaient envoyées dans ces centres après leur débarquement au port de Marseille ou à l'aéroport d'Orly. À Paris, elles étaient accueillies par une assistante sociale du service des Rapatriés d'Indochine qui les faisait héberger au Foyer de la Croix Rouge, Quai de Valmy dans le 10^e arrondissement, avant d'être envoyées dans un Centre d'accueil. À Marseille, la phase transitoire pouvait s'étendre jusqu'à plusieurs semaines dans des conditions peu dignes. Ces centres avaient été établis à titre provisoire et par conséquent, la présence des familles en leur sein devait être de passage. Les personnes en difficultés pouvaient éventuellement recevoir des indemnités de subsistance et tous pouvaient obtenir de l'aide dans les démarches administratives à réaliser telles que la gestion de la sécurité sociale, des allocations familiales, de l'école, etc. La recherche d'un emploi ainsi que d'un logement devaient également faire l'objet d'une aide spécifique mais comme nous le verrons, la notion d'aide était somme toute relative. L'accueil à l'arrivée faisait partie d'une politique

⁵¹ A ce titre, Pierre-Jean Simon précise qu'« on ne dispose d'aucune statistique complète et précise relative à ces rapatriements » et que ces chiffres correspondent à « l'estimation la plus sérieuse » (Simon, 1981, p. 5).

visant à permettre aux rapatriés de subsister les premiers temps afin de faciliter leur adaptation : « le but visé étant l'intégration et l'assimilation rapides dans la société française » (Simon, 1981, p. 8).

L'accueil des rapatriés français d'Indochine se termina de manière officielle le 31 décembre 1964. Le Centre d'Accueil de Sainte-Livrade ouvert en juin 1956 avait déjà été transformé en centre d'hébergement dès 1962. Il hébergeait toutes les familles de rapatriés français d'Indochine classées comme non-intégrables. Ces familles comprenaient celles dont le père était invalide, handicapé, trop âgé ou en incapacité de travailler dans des emplois permanents ; et celles constituées d'une mère veuve ou célibataire avec de nombreux enfants à charge. À partir de janvier 1966, le centre de Sainte-Livrade fut géré par les Services de la Population (ministère des Affaires Sociales). Tout projet de réinsertion professionnelle et de relogement avait été abandonné pour eux. Ils étaient voués à vivre dans cet ancien camp militaire aménagé pour les besoins de l'accueil, dans cet entre-soi coupé de la société extérieure. Ce phénomène valu aux rapatriés de Sainte-Livrade le nom des « oubliés » autoassigné. Ils vécurent de subventions de l'Etat et d'activités agricoles telle que la cueillette des haricots pour celles et ceux dont la condition physique le permettait. L'autre centre qui perdura fut celui de Noyant d'Allier qui ferma définitivement le 1^{er} juin 1966 aux termes de près de dix années d'accueil (28 octobre 1955 – 2 janvier 1965)⁵². Toutefois la population rapatriée qui le désirait put s'y établir puisque la commune de Noyant d'Allier revendit les anciens logements pour une somme modique à leurs occupants. À la différence de Sainte-Livrade, la population établie à Noyant d'Allier était jeune – la population infantine était largement majoritaire –, active – les hommes travaillaient dans la région ou à Paris –, et surtout formait dorénavant partie intégrante des habitants.

Ce qui différencie finalement la vie à Noyant d'Allier d'avant et d'après 1965 est le règlement propre au Centre d'Accueil surpassant les règles communales. Le Centre d'Accueil avait à charge l'entière responsabilité de la cité des corons dans laquelle il s'était établi (retrait des ordures ménagères, entretien de la voirie, etc.). Cette cité se trouve en marge du bourg (500 mètres de son entrée) et se différencie de celui-ci (cf. illustration ci-dessous).

⁵² L'ouverture du Cafè de Noyant d'Allier avait été possible puisque la commune avait été vidée de sa population quelques années auparavant, à la suite de la fermeture de la mine, élément dont avait connaissance la préfecture notamment. À cet effet, la municipalité avait été contactée par les délégués du Service des Rapatriés d'Indochine afin de savoir s'il était possible d'installer un centre dans la commune.



Illustration 2. Vue aérienne des corons de Noyant d'Allier

Source : www.lepetitdasic.fr [Consulté le 16/03/2017]

Sept rangées de corons s'alignent perpendiculairement à la rue qui mène au bourg, en d'autres termes, aucun vis-à-vis avec l'extérieur n'existe ni même avec les autres allées. Cette topographie enfermante est déterminante dans l'établissement des relations interindividuelles et intergroupales. Le Cafi n'est pas un lieu de promenade. Si les individus n'y sont pas occupants ou qu'ils n'ont pas un motif spécifique tel que le médecin, le facteur, l'assistance sociale, dès lors ils n'ont aucune raison d'y pénétrer.

Chaque logement est identique⁵³ et est composé de deux pièces de 15m² au rez-de-chaussée : une cuisine qui fait office de pièce de vie avec entre autres une table, un poêle à charbon et un évier ; et une chambre. Une seconde chambre, en partie mansardée, se trouve à l'étage ainsi qu'un grenier. Sous la cuisine se trouve un sous-sol. L'extérieur est composé d'un jardin tout en longueur (22x7,5m) accueillant un petit bâtiment en deux parties (cf. illustration ci-dessous). La première partie officie comme abri où sont entreposées toutes sortes de choses dont le bois et le charbon – certains y élevaient des lapins. La seconde partie abrite les toilettes « à la turque »⁵⁴.

⁵³ Cf. Annexe 3.5. Plan et schéma d'un logement des corons, p. 45.

⁵⁴ « A l'arrivée des rapatriés, les allées n'étaient encore que de simples chemins déterrés, poussiéreux l'été et boueux à la mauvaise saison (on dut interdire, l'hiver, la circulation des véhicules, sauf nécessité, pour éviter la formation d'ornières) [les allées furent asphaltées et l'éclairage public installé en 1961]. Si l'éclairage électrique existait déjà depuis longtemps dans les logements (mais les disjoncteurs étaient collectifs de telle sorte que les plombs qui "sautaient" plongeaient la moitié d'un coron dans l'obscurité), il n'y avait toujours pas l'eau courante [elle fut installée en décembre 1957], non plus d'ailleurs qu'au bourg ; il fallait s'en aller avec un seau à l'un des deux puits de chaque allée. Pas d'égout ; une simple rigole à ciel ouvert, le long du mur extérieur des maisons, assurait l'écoulement des eaux usées et des pluies, cause d'humidité dans les logements et souvent, par temps chaud, d'odeurs nauséabondes » (Simon, 1981, p. 223).

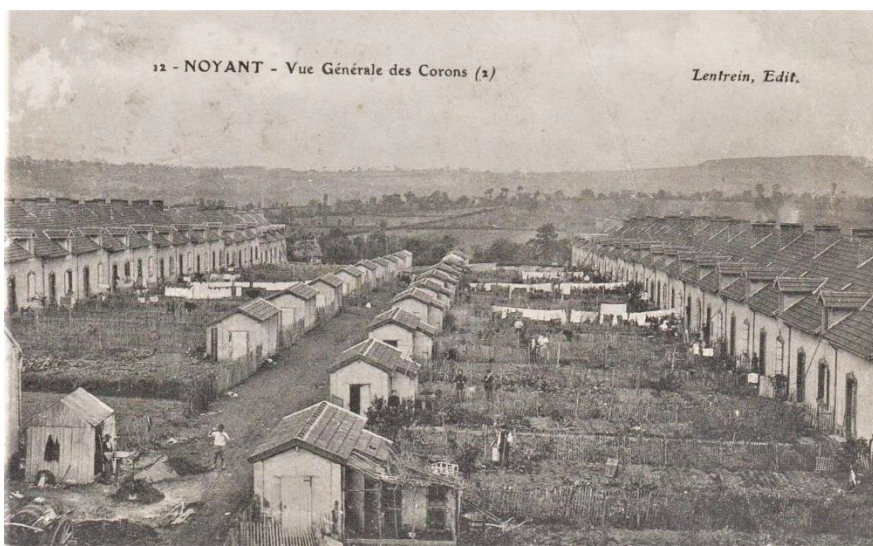


Illustration 3. Carte postale "12 – Noyant – Vue générale des Corons"
 Source : www.lepetitdasié.fr [Consulté le 16/03/2017]



Illustration 4. Carte postale "11 – Noyant – Vue générale des Corons"
 Source : www.lepetitdasié.fr [Consulté le 16/03/2017]

Si le logement était gratuit, les occupants avaient à leur charge l'électricité à partir 1960 – elle était auparavant gratuite – et l'eau dès lors qu'elle fut installée en 1957. Lorsque les familles arrivaient au Cafî, un logement, auquel un employé les conduisait, leur était attribué. Les familles se succédaient dans les corons. Jusqu'à l'arrivée du dernier directeur (fin 1959) le ménage et le rafraîchissement, s'ils étaient réalisés, étaient minimes. Dans le logement une feuille « Inventaire du matériel perçu à titre de prêt »⁵⁵ attendait les occupants. Chaque famille recevait ainsi du mobilier et de la vaisselle.

⁵⁵ Cf. Annexe 3.6. Inventaire du matériel perçu à titre de prêt, p. 47.

L'administration du Cafi se composait d'un directeur, de deux secrétaires (dont une eurasienne jouant les interprètes), d'un comptable (faisant également fonction d'adjoint au directeur), d'une assistante sociale, d'un planton, d'un chauffeur et de quatre employés d'entretien. Le rôle de l'administration du Cafi était « d'héberger les rapatriés, d'aider financièrement et matériellement tous ceux qui en ont besoin, et, d'une manière générale, de faciliter l'adaptation et l'intégration de ces Français d'outre-mer » (Simon, 1981, p. 226). Toutefois, cette mission n'était pas perçue de la même façon par tous. Quatre directeurs se sont succédés au Cafi de Noyant d'Allier. Le premier, explique Pierre-Jean Simon, a laissé un bon souvenir tant aux Français d'Indochine qu'aux Noyantais malgré une mise en place du Centre dans des conditions difficiles. Les deux suivants ne portaient que peu de considération aux rapatriés et à leur condition de vie. Leur direction consistait à s'en remettre au hasard. Ils comptaient plus ou moins sur la médiocrité des conditions de vie des hébergés pour les inciter à s'en aller au plus vite, et ils se contentaient de faire appliquer de manière plus ou moins rigide le règlement du Centre.

Ce règlement se trouve dans l'arrêté Morlot dont voici les trois premiers articles :

Art. 1er. – Les Centres d'Accueil administrés par le Service des Rapatriés d'Indochine sont réservés à l'hébergement des familles françaises rapatriées d'Indochine depuis 1955, sur réquisition du Haut-Commissariat ou de l'Ambassade de France au Vietnam, qui se trouvent démunies de ressources et n'ont pas eu la possibilité de se loger par leurs propres moyens à leur arrivée en France.

Art. 2. – Les familles rapatriées dans les conditions ci-dessus, y trouvent un hébergement provisoire de caractère essentiellement précaire et révocable⁵⁶, destiné à faciliter leur adaptation aux conditions de vie dans la Métropole et à permettre aux chefs de famille et aux adultes, en âge de travailler, de consacrer tout leur temps et tous leurs efforts à la recherche d'un emploi stable susceptible de leur procurer ainsi qu'aux personnes légalement à leur charge, les moyens d'existence indépendante d'une assistance financière de l'état.

Art. 3. – L'hébergement dans un Centre d'Accueil n'est pas un droit. Il n'est accordé qu'en fonction de la situation des familles intéressées et de leurs ressources à leur arrivée en France.

Arrêté portant règlement des centres d'accueil organisés pour l'hébergement des Rapatriés d'Indochine, 11 mai 1959, G. Morlot.⁵⁷

⁵⁶ Souligné dans l'arrêté.

⁵⁷ L'intégralité de l'arrêté est téléchargeable à l'adresse suivante : https://cafi-histoires-memoires.fr/images/2019/Le_CAFI/HD/Reglement_arrete.pdf

Cet arrêté met notamment l'accent sur le fait que le Centre d'Accueil n'est pas un droit mais un service offert aux plus démunis qui n'ont pas les moyens de subvenir à leurs besoins et ceux de leur famille. Dans cette mesure, si l'inspection de leur cas rendait compte de cette précarité, dès lors les rapatriés pouvaient bénéficier de l'accueil. Le maintien de cet hébergement était conditionné par l'expression d'être nécessiteux puisque l'acceptation au Centre en dépendait. Ainsi toutes « marques extérieures de richesse telles que voiture, appareils de télévision, machines à laver, frigidaires, etc. » (Arrêté Morlot) étaient un motif d'exclusion. Par ailleurs, le commerce dans le Centre était interdit comme les jeux d'argent, dans un souci de maintien de l'ordre. Les marques extérieures de pauvreté étaient le seul phénomène sur lequel l'administration du Centre ne transigeait pas, c'est pourquoi pendant longtemps les foyers disposant d'un poste de télévision installaient l'antenne dans le grenier en prenant garde à calfeutrer la fenêtre afin que l'antenne ne soit pas visible de l'extérieur. L'application du règlement fut relâchée la dernière année de fonctionnement du Cafi en perspective de sa fermeture. Les appareils ménagers et voitures furent tolérés jusqu'à ce fameux téléviseur qui fit fleurir des antennes un peu partout.

Les dispositifs d'aide à la réinsertion professionnelle et au relogement, normalement portés par les Cafi, n'ont pas vraiment vu le jour. Les indemnités annoncées au départ de l'Indochine se sont vues conditionnées par des justifications d'acte de propriété de toutes sortes de biens. Le comportement de certains directeurs de Cafi, témoignant d'un désintérêt et d'une certaine forme de mépris, pose question quant à la représentation que se faisait le gouvernement de cette population. Nous pouvons nous demander si la situation coloniale ne se jouait pas au sein des Cafi, en considération d'une population majoritairement de race autre qu'européenne.

2.1.3. La catégorie des rapatriés français d'Indochine

Comme nous venons de le voir, la population de passage par les Cafi appartenait à la classe des rapatriés français d'Indochine les plus démunis puisque cette caractéristique constituait le critère même d'acceptation en Centre. Leurs faibles ressources sont le résultat de leur condition en Indochine.

Parmi les rapatriés se trouvent des hommes partis très jeunes en Indochine – à la sortie de l'adolescence, sans métier ni attache autre que leur famille – ayant renouvelé à plusieurs reprises leur ordre de mission sur le territoire indochinois, ce qui les avaient conduits à développer un tissu relationnel social, dense et solide. Ils avaient fait de l'Indochine leur terre d'adoption. Ils y avaient mené beaucoup de leurs premières expériences tant sur le plan

professionnel – à la découverte de multiples métiers –, que personnel – fondant leur propre famille. Cette terre était comme une seconde patrie pour eux. La plasticité neuronale qu’offre la jeunesse a permis au système colonial d’en faire des « parfaits » colons embrassant pleinement l’idéologie coloniale et la supportant fièrement. Là-bas, ils appartenaient au haut de la société et jouissaient ainsi de tous les privilèges qu’offrait cette situation. Le retour en France pour eux rimait avec vacances. Ils n’avaient jamais envisagé de quitter cette Indochine dans laquelle ils s’étaient installés. Par conséquent, l’annonce d’un rapatriement sonna comme un second déracinement contre lequel ils luttèrent jusqu’au dernier sou (Simon, 1981). De cette manière, ils arrivèrent en France avec une famille à charge, sans l’ombre d’un emploi ni de connaissances prêtes à les aider.

Outre les hommes français métropolitains, la classe des rapatriés d’Indochine comprend également les hommes français naturalisés ou descendants de naturalisés – majoritairement Eurasiens et Indiens. Le rapport qu’ils entretiennent à leur nationalité française est pour le moins intéressant puisqu’il se rattache à un ordre juridique ouvrant des droits auxquels ils sont fiers d’avoir accès. Comme nous l’avons vu dans le premier chapitre, la naturalisation française n’était pas évidente à obtenir et relevait d’un privilège. Ainsi pour ces hommes issus d’une telle descendance, pouvoir se réclamer Français était quelque chose qu’ils valorisaient. Pourtant rappelons-nous que ces Français de race non-européenne avaient du mal à se faire reconnaître et à se faire accepter en tant que Français par les Français de métropole. Malgré leur fierté nationale, cette identité n’était pas sans leur poser question – quand bien même ils n’étaient pas prêts à l’énoncer tout haut. L’écart existant entre identité d’ordre juridique et identité d’ordre ethnique semait un doute à l’intérieur. La dissonance entre culture et éducation « asiatique » dont ils étaient issus, et « Français » recensés sur leur carte d’identité créait un contre-sens dans « la conception moderne et particulièrement française de la nationalité, laquelle exige[ait] la coïncidence de la citoyenneté et de la culture » (Simon, 1981, p. 251).

Enfin parmi ce groupe il y avait les femmes : Vietnamiennes, Chinoises, Cambodgiennes, Laotiennes, Indiennes, etc. Leur nationalité, elles la doivent à leur mari. Dans leur cas, celle-ci n’a pas de véritable valeur puisqu’elles se considèrent et sont reconnues par les autres comme « asiatiques ».

Cette classification rapide et grossière donne à voir qu’outre les Français métropolitains⁵⁸, le groupe des rapatriés d’Indochine se compose exclusivement d’individus dont la race diffère de

⁵⁸ « Les vrais rapatriés – les Français de la métropole – ne représentent que 7% de la population adulte recensée » (Simon, 1981, p. 247).

la nationalité. En Indochine déjà, cette condition semblait quelque peu poser problème puisque la légitimité des citoyens français de race étrangère était remise en question. En France, au regard de la manière dont ont été traités les enfants Métis et les rapatriés des Cafï, nous pouvons nous demander si un certain ordre colonial basé sur la domination de race ne s'est pas rejoué à l'arrivée en métropole de ces individus. Comme je l'ai mentionné dans le premier chapitre, le régime colonial repose fondamentalement sur la discrimination raciale. En d'autres termes, les principes constitutionnels selon lesquels « les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droit » sont bafoués. Il ne s'agit pas ici d'omission de la société coloniale mais bien de sa modalité de fonctionnement dont le principe premier est l'inégalité.

Par conséquent, est-ce que sous-couvert d'un accueil mis en place pour les rapatriés, les conditions même de cet accueil ne relèveraient pas d'un abus de pouvoir ? Dans le règlement des Cafï, il est par exemple mentionné ce qui suit :

Article 7 - Le logement est désigné à l'hébergé par le gestionnaire en fonction de l'effectif de la famille au moment de l'accueil.

Or dans le cas du Centre d'Accueil de Noyant d'Allier par exemple, nous avons vu que les logements sont identiques. Ainsi toutes les familles, avec une moyenne de 5,8 enfants – ce qui en fait des foyers de huit personnes (Simon-Barouh, 1981) –, vivent dans ces quatre pièces exigües et qui plus est, pas toujours propres à leur arrivée. Les conditions précaires de vie imposées posent également question. Dans quelle mesure la possession d'un réfrigérateur relève-t-elle d'une marque de richesse dans la société française, par exemple ? Dans un registre différent, le cas des Métis amène également à ce type de questionnement à l'égard de la considération des rapatriés. En quoi le climat de dévalorisation dans lequel les enfants évoluent est-il favorable à leur intégration dans la société française ?

Dans la partie qui suit, je vais m'intéresser à la manière dont ces fameux rapatriés ont vécu ces premiers pas dans le milieu métropolitain. Nous verrons ainsi s'il ne s'agit ici que de préoccupations de Français qui observent ce phénomène près de 70 ans après ou si cette perspective était déjà celle des individus à l'époque. Comprendre le rapport de sens à l'arrivée en France me semble important à saisir puisque, c'est sur celui-ci que s'est construit le legs que portent et revendiquent les enfants de ces dits rapatriés.

2.2. L'« intégration » en métropole

De nombreux rapatriés témoignent de la rudesse que fut cette arrivée en France tant sur le plan matériel que sur le plan émotionnel. Aucun d'entre eux ne s'attendait à un tel écart entre

imaginaires et réalité. Des choses sur la métropole, ils en avaient entendues mais aucune ne présageait une telle complexité d'« intégration ». Rappelons-nous que les Français d'Indochine rapatriés en métropole et passant par le Centre d'Accueil de Noyant d'Allier constituent une population ne bénéficiant pas des moyens économiques et financiers pour subvenir au minimum à leurs besoins, ni plus à ceux de leur famille. Cette catégorie spécifique est constituée d'hommes envoyés en Indochine très jeunes revenant avec des familles complètes ou bien d'hommes français des colonies n'ayant jamais vécu ni même frôlé le sol métropolitain migrant avec l'intégralité de leur famille. Cette population est d'une grande diversité raciale, toutefois la figure vietnamienne y est largement dominante.

La majorité des hommes portait initialement la nationalité française – par naturalisation ou par filiation – tandis que leurs femmes en avaient héritée par mariage. Pour elles, le fait d'être Françaises n'avait de réalité qu'un régime administratif et juridique qui offrait des privilèges dans la société coloniale mais qui ne soustrayait pas pour autant à la société annamite. En d'autres termes, la francité était affaire matérielle tandis que l'indigénisme était affaire d'intériorité. Dans cette perspective, nous pouvons nous demander si la politique d'intégration initiée par le gouvernement avait une chance de réussir auprès de ce groupe particulier.

2.2.1. L'installation en métropole : entre choc et désillusion

La majorité souffrit d'une grande désillusion à leur arrivée en métropole. Le premier choc fut bien évidemment d'ordre climatique. Les premières arrivées au Cafè de Noyant d'Allier s'échelonnèrent courant de l'automne-hiver 1955-1956. Cette période fut particulièrement difficile, même pour les métropolitains éprouvant le territoire au quotidien. Parmi les rapatriés le souvenir de cette arrivée, et notamment de cet écart climatique, reste vif même plusieurs années plus tard. Cette période avait également marqué les métropolitains puisqu'il y faisait couramment -15°C.

C'était au mois d'octobre en plus il faisait déjà très froid.

Binh Soudan (*Le Petit Vietnam*, 2007)

Nous sommes arrivés en novembre, avec nos dix enfants. On nous a logé dans cette maison, il n'y avait que quatre pièces. Qu'est-ce qu'il a neigé, les premières années !

Nang Hoareau (*Le Petit Vietnam*, 2007)

Le froid fit l'objet d'un apprentissage passant par l'habillement pour une part.

Je suis arrivée en France en février 1956. Il faisait froid et il y avait de la neige « comme ça » ! on m'a donné un manteau tellement lourd à porter qu'en sortant de l'avion, je suis tombée ! [...] La première fois que j'ai vu de la neige, j'ai cru que c'était de la glace pilée comme au Vietnam.

Tuyêt Muller (*Le Petit Vietnam*, 2007)

Les rapatriés en provenance du Cambodge, de la Cochinchine ainsi que d'une partie de l'Annam sont les rapatriés les moins habitués à ce type de climat, et par conséquent, les plus dépourvus de vêtements chauds. S'ils purent compter sur quelques réseaux de solidarité de manière générale, l'habillement pour les saisons froides et pluvieuses firent leur entrée dans leur vie et dans leur budget. Ces dépenses n'étaient pas anodines au regard de leur situation familiale et financière. En Indochine, les vêtements étaient réalisés à partir de tissus particulièrement légers. Les femmes revêtaient par exemple un pantalon en satin (*quàn*) avec un chemisier blanc ou la fameuse tunique dite *áo dài*. Les individus vivant dans les régions du Nord disposaient pour leur part également de tuniques et/ou de vestes molletonnées (Simon, 1981). Il est intéressant de noter que « le port des chaussettes ou des bas est, même par temps très froid, exceptionnel. Les chaussures sont le plus souvent des « tong » à la maison ou dans le jardin ; lorsque l'on sort et que l'on revêt la tunique on met des chaussures (des mules, en fait) venues du Viêt-Nam » (Simon, 1981, p. 355). Ainsi nous pouvons d'ores et déjà noter – et j'y reviendrai par la suite – une certaine forme de résistance consciente ou inconsciente à adopter certaines pratiques de prime abord. Le second apprentissage que le climat induisit fut le feu. Il fallut apprendre à se chauffer grâce au poêle à charbon prêté par le Cafï, ce qui ne fut pas des plus évidents ; l'habitude n'était pas là et les modèles de poêle étaient anciens.

Jamais je n'avais fait le feu. J'ai commencé par démonter tout dans la cuisinière. On s'est mis du noir partout. Moi, la femme, les enfants, nous étions tout noirs. Je suis sorti et quand les gens du Centre ont vu ma figure noire, ils se sont doutés que quelque chose n'allait pas avec le feu.

Vietnamien naturalisé (Simon, 1981, p. 256)

Cette complexité fut par ailleurs un des motifs d'achat d'un poêle propre, lorsque les moyens le permettaient. Leur alimentation et leur entretien constituaient déjà une source de dépenses supplémentaires pour les familles. Ainsi, même si l'adaptation à de nouvelles conditions climatiques fut l'un des processus les plus rapides pour les rapatriés, il n'en reste pas moins que ce nouveau paramètre eût des répercussions à d'autres niveaux de leur vie.

Le deuxième choc de l'arrivée passa par la vue. Ce ne fut pas un choc direct et frontal mais un sentiment de désillusion qui s'intensifia au gré du voyage menant du lieu d'hébergement de transit jusqu'au Cafï.

Moi j'ai dormi dans la voiture mais les enfants m'ont raconté qu'on avait roulé très longtemps sur une route qui tournait continuellement... Le lendemain matin quand on a regardé par la fenêtre on a eu l'impression d'être dans un trou complètement perdu.

Indien (Simon, 1981, p. 257)

Après Moulins on tournait à droite, on tournait à gauche et toujours dans la campagne. J'avais l'impression qu'on allait au diable.

Eurasien (Simon, 1981, p. 255)

Rappelons-nous que les rapatriés appartenait à la classe française en Indochine ce qui signifiait un niveau de vie plutôt confortable leur permettant de vivre en ville. Ce passage de la ville à la campagne fut pour certains vécu comme une forme de trahison de la part du gouvernement.

A Saïgon, à l'ambassade, on nous avait dit qu'on serait logé. Ils ne nous avaient pas dit où. Si j'avais su que c'était au fin fond de la brousse...

Eurasien arrivé en 1962 (Simon, 1981, p. 256)

Le climat, le paysage, les odeurs, et de surcroît, l'installation à la campagne firent perdre l'ensemble de leurs repères aux rapatriés. Ils éprouvaient un fin mélange de colère et de honte :

Quand je suis arrivé ici, je le dis avec vous, c'était plus *nhaqué*⁵⁹ que tous les villages que j'ai vus en Indochine, jamais j'avais vu un village de *nhaqués* comme ça.

Martiniquais arrivé en 1956 (Simon, 1981, p. 256)

Le caractère quelque peu méprisant que peut sous-entendre ce témoignage est la traduction du sentiment d'avoir tout perdu là-bas et surtout, rien gagné ici. Effectivement, ce rapatriement n'était autre qu'un déclassement pour ces rapatriés. Les logiques de la société coloniale et celles de la société métropolitaine étaient fondamentalement différentes. Nous avons vu que les Français aux traits non européens étaient considérés en deçà des Français de métropole dans la société indochinoise. Toutefois cette infériorité est somme toute relative puisqu'ils disposaient de la citoyenneté française, et dans cette perspective, ils étaient largement supérieurs aux Indigènes dans l'échelle sociale. Le statut de français était leur passe-droit à une certaine catégorie d'emploi, et par extension, à un certain mode de vie plus aisé que la majorité de la population vivant sur le territoire indochinois. Cette même nationalité et le refus d'être reconnu sous leurs traits indigènes sont par ailleurs ce qui leur a valu cette privation de l'accès à l'emploi lors de la chute du régime colonial et donc ce « retour » en métropole. Cette volonté de

⁵⁹ « Dans le langage colonial : paysan, rustre, plouc, très péjoratif. En vietnamien, *nha quê* = campagne » (Simon, 1981, p. 255).

n'adopter sous aucun prétexte la citoyenneté locale, et donc, de se reconnaître comme asiatique témoigne de cet attachement profond à cette identité de Français :

L'armée et l'administration étaient interdites aux Français et aux étrangers. Mon mari aurait pu travailler en prenant la nationalité vietnamienne, mais il ne voulait pas. Il disait : « mon nom est Noël Soudan, je ne vais pas m'appeler Nguyễn Van Soudan ! ». « Ça ne va pas, ça ! ». Il a décidé de rentrer en France.
Binh Soudan (*Le Petit Vietnam*, 2007)

Dans ce rapport construit à la France nous comprenons ainsi la désillusion que constitua l'arrivée aux Cafés.

Nous avons une bonne situation là-bas. Je pensais qu'on aurait des logements confortables et modernes.
Nang Hoareau (*Le Petit Vietnam*, 2007)

De plus, comme je l'ai déjà mentionné, pendant une période, les familles se succédaient dans les logements sans que ceux-ci soient nettoyés et rafraîchis. Ainsi c'est dans un environnement considéré comme sale que les rapatriés étaient « accueillis ».

Arrivés en métropole, ils devenaient juridiquement des Français comme les autres. La logique de classe surpassait celle de race. La société française en métropole était comparable à celle que nous éprouvons encore aujourd'hui. Les riches étaient en haut de la pyramide, les plus démunis se retrouvaient en bas. En-dessous d'eux se trouvaient les dits étrangers. La qualification allant de pair avec l'emploi et donc la situation sociale dans son entier, leur éducation « indochinoise », leur maîtrise parfois douteuse du français et leurs traits physiques, constituaient des obstacles à surmonter pour prétendre à remonter l'échelle.

Cela, je ne l'oublierai jamais. Le souvenir de cette misère en est comme gravé. Je n'avais jamais été comme cela. J'ai été vexé pour ma femme et mes enfants. Si on ne pouvait pas s'occuper de nous en France, il fallait nous le dire. Si j'avais su vivre dans ces conditions, jamais nous ne serions venus. J'ai été très déçu et très vexé.
Rapatrié Indien (Simon, 1981, p. 258)

En évoquant le fait d'être vexé, ce rapatrié indien résume à lui seul ce qui s'est joué au cours de ce rapatriement. Rappelons, comme nous l'avons vu dans le premier chapitre, que l'idéologie coloniale repose sur l'impérialisme français. En d'autres termes, les Français de la société indochinoise ont été biberonnés à la suprématie française et aux merveilles qu'elle réalisait auprès des races nécessiteuses. Ces Français étaient des instruments de cette idéologie, c'est-à-dire qu'ils ne se contentaient pas d'appliquer des ordres, ils incarnaient eux-mêmes ce pouvoir de la France ; et la société coloniale le leur rendait bien. En métropole, cet ensemble de

privilèges disparut. Il fallut faire avec un nouveau climat, un nouvel environnement, un manque de moyens financiers, une absence d'emploi, un confort rudimentaire et les hostilités.

2.2.2. *L'environnement d'intégration*

Le gouvernement aspirait à ce que ces rapatriés trouvent un emploi et un logement. Pour lui, il s'agissait des marqueurs d'une intégration réussie. Or le déboussolement relatif au choc culturel était déjà intense et à cela s'ajoutait le climat environnant avec lequel il fallait composer. Les réactions face à l'arrivée des rapatriés et leur évolution dans la société française métropolitaine étaient sensiblement différentes. De manière générale, la société dans son ensemble avait une classification plus ou moins consciente des races qui reposait sur la proximité à soi de l'Autre. En d'autres termes, plus les marqueurs physiques de l'Autre ressemblaient aux siens, plus ils étaient acceptés. Inversement plus ils s'en éloignaient, plus l'Autre était objet du rejet. Ainsi les Indiens et Eurasiens, aux traits semblables à ceux des Algériens, furent l'objet d'une plus grande forme de mépris puisque ces derniers se trouvaient à l'extrême du baromètre des races. Les hostilités n'étaient pas nécessairement franches et directes. Toutefois le caractère redondant des réactions, allant de la surprise au mépris, était pesant pour les rapatriés.

Des fois on entend comme ça des réflexions de gens de par ici, entre tiens, il parle bien le français ce Chinois
Eurasien

Quand je travaillais à Paris, je prenais le train le soir à Moulins, je cherchais un compartiment vide et je m'installais pour dormir. Les gens ouvraient la porte, avec ma gueule ils disaient c'est un Algérien ou je ne sais quoi, n'entrons pas. J'm'en fichais, j'étais tranquille
Pondichérien (Simon, 1981, p. 260)

Le contact avec les Noyantais a également pris une allure d'étonnement dans les premiers temps.

Et moi, pour la première fois quand j'ai vu ces gens-là, je me cachais derrière les...
les platanes qu'il y avait au bourg.
Jean-Paul Saint Léger (*Le Petit Vietnam*, 2007)

Avant l'arrivée des rapatriés au Café, les Noyantais semblaient éprouver une certaine sympathie à leur sujet. Pour beaucoup d'entre eux, dans la mesure où ils vivaient à la campagne, l'arrivée des rapatriés relevait d'un certain mystère. Ils n'avaient jamais vu d'Indochinois de leur vie. Cette curiosité n'en était pas moins teintée de méfiance.

Les gens qui sont vraiment d'ici, qui ne sont pas sortis, qu'ont pas eu de contacts avec l'extérieur, c'est effrayant de voir arriver des personnes comme ça. Habillés pour eux, c'était carnaval !

Simone Gazon (*Le Petit Vietnam*, 2007)

Cette méfiance s'installa petit à petit jusqu'à générer un climat d'hostilité pérenne. Ce qui relevait initialement de l'originalité – us et coutumes – devint une source d'irritation pour les Noyantais qui, de surcroît, se sentaient menacés sur leur propre territoire. L'arrivée en nombre de rapatriés surpassant le nombre d'habitants de ce petit village, en perdition depuis le départ des habitants des corons, fut vécue comme une intrusion et une dépossession. En outre, de la même manière qu'une Indochine mythique s'était construite dans l'esprit des rapatriés à leur arrivée en métropole, un Noyant d'Allier mythique s'était développé dans celui des Noyantais. Un effet de substitution entre mineurs et rapatriés s'était joué dans l'imaginaire collectif noyantais de telle manière que le village était passé de la belle époque des mineurs à la sale époque des Indochinois en un claquement de doigt⁶⁰.

Les Indochinois étaient aussi nommés Vietnamiens ou Eurasiens mais surtout Chinois – titre connoté péjorativement qui, comme les autres, désignait l'ensemble des Français d'Indochine toutes races confondues. Les Noyantais les considéraient comme un groupe homogène d'étrangers dont le mode de vie était tant méprisable que menaçant. Ils étaient à ce titre, tous perçus comme sales, paresseux, gaspilleurs, menteurs et ayant trop d'enfants. Les enfants étaient néanmoins protégés dans la mesure où, à l'inverse de leurs parents, des qualités de débrouillardise, d'adaptabilité, d'intelligence et d'apprentissage leur étaient reconnues. Leurs comportements « répréhensibles », tels que prendre sans permission des fruits verts sur les arbres, relevaient pour les Noyantais de la mauvaise éducation des parents⁶¹.

Remarquons que cette situation des débuts de la cohabitation est un phénomène de projection de la part des Noyantais sur les rapatriés. L'ensemble des caractéristiques relevées dans les comportements des rapatriés est celui généralement attribué aux étrangers orientaux. De plus si les mots semblent méprisants et agressifs, les hostilités restent globalement à l'état de climat : « A vrai dire, les attitudes les plus communément répandues ne sont pas même de malveillance

⁶⁰ Pour rappel, l'histoire de Noyant d'Allier durant l'ère minière et celle du Cafï est présentée en annexe. Cf. Annexe 2.2. Noyant d'Allier au prisme de son histoire : économie, société et éducation, p. 18.

⁶¹ Les récits autour du « vol » de fruits verts sont nombreux et se retrouvent de manière récurrente dans la littérature autour des rapatriés français d'Indochine, Pierre-Jean Simon en fournit une explication : « Peut-être d'ailleurs cette histoire de chapardage n'aurait-elle pas autant d'importance aux yeux des Noyantais car, après tout, il arrivait bien aussi aux Polonais, on le rappelle parfois, de commettre de tels larcins, mais on ne leur en veut guère, si les fruits n'étaient pas volés verts pour être mangés avec du sel ou, avec du *nước mắm* » (1981, p. 465).

systematique. Il n'y a nullement volonté délibérée du groupement noyantais dans son ensemble de s'opposer aux Indochinois » (Simon, 1981, pp. 468–469).

Les rapports entre les rapatriés et l'administration du Centre d'accueil de Noyant d'Allier étaient mauvais. J'émettais précédemment l'hypothèse d'un abus de pouvoir des deuxièmes sur les premiers. Sans apporter de réponse tranchée, nous pouvons toutefois noter que les hostilités entre les uns et les autres étaient franches. Les vieilles rancœurs de l'Indochine étaient pour certains ravivées :

C'est très mauvais que ça ait toujours été des gens qui sont allés en Indochine qui s'occupent de nous. C'est la même chose que là-bas avec les Vietnamiens. Ils veulent nous souquer. Ils nous laissent nous débrouiller pour nous recaser veulent quand même s'occuper de nous.

Eurasien (Simon, 1981, p. 264)

L'incompréhension et la déception pour d'autres se faisaient entendre :

Qu'est-ce qu'on a fait pour nous ? En Indochine, oui, de belles promesses. On devait être tous recasés. C'est pour ça qu'au début presque personne ne travaillait. On attendait le recasement qu'on nous avait promis. En fait de recasement c'est comme tu peux à trouver du boulot.

(Simon, 1981, p. 263)

Au regard du passif indochinois, le fait d'avoir embauché des anciens fonctionnaires d'Indochine pour faire appliquer un règlement – qui semblait déjà rude sur le papier comme nous l'avons vu – avait certainement donné à rejouer de manière plus ou moins consciente de vieux schémas empreints de la mentalité coloniale. À ces schémas s'était ajoutée la position de reconnaissance et de besoin assignée aux rapatriés laquelle avait, *de facto*, conféré une position de supériorité, et par extension de domination, au personnel administratif du Centre. Certains d'entre eux considéraient les rapatriés passés par les Cafï comme des assistés qui avaient préféré se faire héberger plutôt que de se donner les moyens de prendre en charge leur famille. Cette généralisation était très mal supportée par les rapatriés et renforçait les hostilités à l'encontre de l'administration, et certainement entre eux également.

Chaque catégorie raciale avait une représentation bien précise de celles qui les entouraient et cela depuis l'Indochine. Dans cette dynamique, les Français venus de métropole travailler souvent très jeune en Indochine éprouvaient un certain mépris pour la culture dite vietnamienne et cela, malgré leur désir profond d'être démobilisés en Indochine et d'avoir fondé un foyer avec des Vietnamiennes ou des Eurasiennes. Ils disposaient du même bagage colonial stéréotypé à l'égard des colonisés avec lesquels ils évoluaient pourtant au plus près puisqu'ils faisaient partie des classes inférieures de la société coloniale française – ils étaient nommés

petits Blancs – tout comme les Métis notamment. Ils rejetaient en bloc les Vietnamiens et tout ce qui avait trait à cette culture estimant ces individus comme querelleurs, egocentriques, indignes de confiance, joueurs... En d'autres termes, il leur était impossible de considérer ces individus de race vietnamienne comme de « vrais » Français. À l'inverse, les Chinois recevaient tout leur respect, perçus comme travailleurs invétérés réussissant dans chaque domaine qu'ils entreprenaient. Entre ces deux extrêmes, les Indiens leur étaient inconnus – aucun intérêt ne leur était porté – et il fallait se méfier des Cambodgiens souriants « toujours prêts à vous donner un coup de poignard dans le dos » (Simon, 1981, p. 275). Ces stéréotypes coloniaux étaient tout autant ancrés dans l'esprit des hommes réunionnais, antillais et guyanais passés par le Cafï de Noyant d'Allier qui partageaient la même place dans la société coloniale française que les petits Blancs. Effet de classe ou non, ils portaient approximativement le même regard sur les différentes catégories raciales. Or rappelons que la race dominante dans le Centre d'accueil de Noyant d'Allier était celle des Vietnamiens métis auxquels étaient assimilés les Eurasiens.

Les hommes Indiens et Indo-Vietnamiens du Cafï de Noyant d'Allier constituaient une catégorie bien spécifique en ce qu'ils s'étaient eux-mêmes mis à l'écart du groupe.

Ces "vrais" et "purs", ne se voulant aucunement solidaires en quoi que ce soit de l'ensemble des rapatriés indochinois, non seulement n'entretiennent pratiquement aucune relation avec les "Viêtnamiens" et "les Métis" (guère non plus, du reste, avec les Européens rapatriés), mais encore considèrent avec beaucoup de mépris tous ceux de leurs compatriotes indiens qui se sont mésalliés en épousant des femmes indochinoises et surtout des Viêtnamiennes. (Simon, 1981, pp. 324–325)

Ce qui était intéressant avec les hommes indiens français de tous horizons était la revendication de l'appartenance à la France. De hautes valeurs étaient associées au fait d'être Français et il y avait un devoir de s'en montrer digne. Face aux Vietnamiens et Eurasiens, ils s'estimaient les plus Français de tous. Ces derniers ne pouvaient même pas prétendre à ce statut selon eux. De cette désillusion, ils sont certainement les plus touchés. Ils ne comprenaient pas que cette identité qu'ils défendaient et élevaient ne leur offrait pas davantage de droits sur le territoire métropolitain. S'ils éprouvaient peu d'empathie envers les Vietnamiens et Eurasiens, leur réaction était globalement à l'opposé lorsqu'ils découvrirent que des Français métropolitains vivaient dans la misère. Dans leur imaginaire, les Français passaient avant tout et il était important que le gouvernement prenne soin de sa population.

Le cas des hommes eurasiens était aussi intéressant que celui des hommes indiens et indo-Vietnamiens en ce que la nationalité française était pour eux quelque chose de fondamental dans la mesure où ils refusaient toutes différenciations entre eux et les autres Français – la

qualité d'eurasien n'était que dans de rares cas revendiquée. À ce titre, ils rejetaient eux aussi le caractère vietnamien qu'ils fuyaient, afin de ne pas y être associés voulant impérativement être perçus comme de « vrais » Français. Lorsqu'ils évoquaient la vie sous la société coloniale, c'était pour en parler dans les mêmes termes que les petits Blancs pointant du doigt la bassesse du caractère vietnamien.

Enfin les hommes vietnamiens naturalisés, bien que rejetés par l'ensemble des catégories raciales, éprouvaient également un fort attachement à leur caractère français pour les privilèges qu'ils offraient dans la société coloniale en partie. Rappelons, comme nous l'avons vu dans un témoignage précédent, que la possibilité d'endosser la citoyenneté locale leur avait été offerte et qu'ils l'avaient refusée car, au-delà des privilèges, c'est avant tout un sentiment patriotique qu'ils éprouvaient à l'égard de la France.

Il convient de ne pas oublier que les individus dans la société indochinoise ne s'appréciaient guère, ni même ne se fréquentaient, et appartenaient à des milieux bien distincts. La cohabitation au sein du Cafï n'était pas un choix délibéré mais relevait de la nécessité, d'où la perpétuation d'un certain type de mépris à l'encontre des uns et des autres. Il s'est rejoué dans le Cafï un certain ordre colonial que ce soit par l'administration du Centre d'accueil ou par les rapatriés eux-mêmes, reproduisant des antagonismes de classe, de race et de géographie – entre Nord et Sud Vietnam. De plus, la topographie des corons et le climat n'ont pas favorisé les échanges entre rapatriés se cantonnant aux relations par allées en période de beau temps au mieux. Néanmoins le fait d'avoir évolué dans un milieu mettant en scène des éléments familiers leur a été bénéfique. Certains le reconnaissent évoquant une peur à l'encontre de ceux qui ne viennent pas d'Indochine. Ils ont permis de créer un milieu sécurisant permettant d'appréhender avec moins de pression cette nouvelle condition. Malgré un climat différent, un environnement différent, des mentalités différentes, dans cet espace qu'était le Cafï, la langue était familière, les vêtements étaient familiers, les odeurs de cuisines également et les personnes environnantes aussi.

2.2.3. Conflit entre Patrie et Nation

Ce que nous avons vu à travers le choc de l'arrivée et la découverte du nouvel environnement de vie met en perspective la trajectoire de désillusion que constitua ledit rapatriement. L'image que les Français d'Indochine rapatriés au Cafï de Noyant d'Allier se faisaient de la métropole était celle que les coloniaux en Indochine leur avaient mis en partage. Ils avaient en d'autres termes, une image lissée d'un pays dont il fallait impérativement vanter les mérites et asseoir

la suprématie sous couvert d'une perte de crédibilité aux yeux de leurs subordonnés. À travers ces mots et ces cartes postales, les Français d'Indochine n'ayant jamais vu la métropole ont construit une représentation idéalisée de leur patrie puisque rappelons-le, le caractère français était important pour les pères qui asseyaient cette situation au sein du foyer. Les rapatriés se sentaient dès lors enfants du pays, considérés et reconnus comme tels. Un rapatriement leur avait été présenté, quoi de plus légitimisant que cela ? Ces mots du gouvernement sont venus valider et, d'une certaine manière, matérialiser la filiation à la France qu'ils revendiquaient. Rapatrier signifiait retour à la mère patrie, autrement dit, terre de leurs ancêtres. Au-delà de ce lien de cœur qu'ils avaient construit à la France, les discours coloniaux leur mettaient en partage une représentation d'un pays aux multiples richesses. J'évoquais précédemment la surprise d'un Indien apprenant qu'un Français métropolitain souffrait de la misère. La France métropolitaine semblait avoir endossé le rôle de grande puissance dans les esprits français d'Indochine puisqu'ils la percevaient comme le territoire « où l'on [pouvait] se procurer aisément tous les objets techniques, toutes les merveilles de la vie moderne » (Simon, 1981, p. 254). Le plus important finalement fut que la France soit le pays des droits de l'Homme fait de liberté, d'égalité et de fraternité ainsi que de paix et de sécurité à l'abri de la guerre. Cette considération pour les mères notamment fut un argument de taille dans l'acceptation à partir et à laisser ses propres parents et sa fratrie.

Or comme nous l'avons vu, les attentes et les espoirs des Français d'Indochine ne se matérialisèrent que dans une certaine mesure. Certes ils avaient été accueillis et pris en charge mais certainement pas à l'image des enfants de la patrie qu'ils s'en étaient faits. Ils ne retrouvèrent pas de droit à la position sociale qu'ils avaient en Indochine. Cette croyance, et celles qui ont trait à l'économie et à la politique, sont autant de marques de leur totale ignorance à l'égard du système métropolitain et du contexte global de la France. Avant de pouvoir être une « intégration », c'est avant tout un travail d'acceptation d'une situation qui était à mille lieues de celle qu'ils avaient projetée et qu'ils ont eue à réaliser. Ils venaient de quitter un territoire où ils n'étaient pas considérés comme de « vrais » Français et ils en trouvaient un autre où ils n'en étaient pas davantage. De surcroît, ils se situaient en marge de la société associés aux « étrangers ».

Les sentiments de rejet et d'humiliation produits par cette situation amenèrent les Français d'Indochine à regretter leur venue. Un voile avait été levé sur la situation de la société métropolitaine dans son ensemble, qu'ils estimaient difficile du fait de ces conditions de vie réelle et par l'effet de dépaysement qu'elle leur renvoyait.

Ici il faut travailler tout le temps. Là-bas on n'est pas esclave du travail. On a des domestiques, cela laisse du temps libre. On peut profiter de la vie... On a eu une vie facile. C'est un changement terrible pour nous.

Eurasienne du Viêt-Nam (Simon, 1981, p. 267)

Au prisme de ce nouveau regard sur la société métropolitaine, la société indochinoise s'était vue reléguée au rang de paradis perdu. Le café fréquenté par les rapatriés à Noyant d'Allier était peuplé de récits autour de la fortune possédée en Indochine, du nombre de personnel de maison et de tous les privilèges dont ils jouissaient. Mal du pays ou nostalgie, le fait est qu'ils estimaient maintenant en métropole être « beaucoup plus heureux là-bas et qu'ils étaient finalement beaucoup plus chez eux ; que là-bas en somme était leur vraie patrie » (Simon, 1981, p. 254). Face à ce constat, le désir de retour en Indochine était présent chez tous à l'état de rêve. Autrement dit, évoquer l'Indochine et en dresser un imaginaire collectif relevait davantage du passe-temps que de la croyance d'y retourner un jour, pour diverses raisons, dont celle entretenue dans le milieu colonial qu'il n'y avait plus rien pour eux là-bas⁶².

Les femmes sont certainement celles qui en ont le plus pâti, puisqu'il semblerait qu'elles eurent envisagé la venue en France métropolitaine comme une phase de transition, le temps que la situation se calme en Indochine. Elles étaient majoritairement annamites mariées à des Français en Indochine, continuant à évoluer dans ce milieu pour lequel elles éprouvaient un profond attachement. Le départ de l'Indochine n'était toutefois pas dans la majorité des cas un arrachement mais un choix conjoint en faveur des enfants et de leur propre situation. Rappelons-nous que leur image de la France métropolitaine reposait sur un imaginaire colonial donc lissé et euphémisé. La désillusion fut grande et la douleur infinie. Toutes racontent que dans les premiers temps de l'arrivée, il ne se passait pas un jour sans qu'elles ne pleurent. Elles étaient isolées à la fois de leur famille qu'elles avaient laissée en Indochine, séparées de leurs conjoints qui devaient partir dans les grandes villes travailler, perdues dans un environnement qu'elles ne connaissaient pas et apeurées de tout et de rien à la fois. Elles étaient dans un état de choc qui ne leur permettait pas vraiment de reprendre leurs esprits.

La vie dans le Cafï avait cet avantage de constituer un entre-soi qui permettait une certaine perpétuation des mœurs telle que l'alimentation. Elle revêt un caractère particulier, puisqu'elle ne prend pas exclusivement en charge ce qui est ingéré par les individus mais contient en son sein, un ensemble de pratiques ritualisées, d'odeurs et de saveurs familières et évocatrices ainsi qu'une hiérarchisation et définition des rôles au sein du foyer – particulièrement dans les

⁶² Dans le dernier chapitre du mémoire, je reviendrai sur le rapport de sens que les Français d'Indochine entretiennent à l'Indochine après avoir passé plusieurs années en France.

familles vietnamiennes où la cuisine se faisait à plusieurs. Ainsi, l'alimentation était un vecteur de lien tant dans sa préparation que dans sa dégustation – rappelons-nous la Cène. Nombre d'enfants évoquaient par ailleurs le choc de l'arrivée au collège où ils ne pouvaient rentrer chez eux pour le déjeuner et devaient donc côtoyer la cantine/cuisine « française ». Les femmes vietnamiennes perpétuaient l'alimentation dont elles avaient l'habitude au sein de leur foyer cuisinant des plats de là-bas avec quelques ajustements obligatoires au regard des produits à disposition. Un marché noir avait, dans cette logique, été mis en place dans l'enceinte du Cafè. Des produits typiques achetés dans les grandes villes y étaient entre autres vendus ainsi que des plats faits maison par certaines femmes. L'alimentation s'inscrivait dans la vie du Cafè entretenant d'une certaine manière celle de l'Indochine.

Si la cuisine se situait dans une continuité, d'autres pratiques paraissent plus étranges. Il semblerait que l'arrivée en France ait engagé chez certaines un processus plus ou moins conscient d'actualisation de ce qui semblait avoir été perdu. Dans cette perspective, bien que des regards critiques se portent déjà sur elles, certaines femmes ont ravivé certaines pratiques très caractéristiques et potentiellement stigmatisantes :

Elle [sa mère] s'est laissé pousser les cheveux jusqu'à la cheville. Euh et puis elle s'est fait son chignon à la vietnamienne, et euh, elle a fait vraiment la vraie vietnamienne quoi, pour ne pas oublier son identité.

Suzanne Begue (*Le Petit Vietnam*, 2007)

Comme j'en ai déjà fait mention, l'habillement est resté sensiblement le même qu'en Indochine ainsi que la coiffure pour la majorité des femmes. Le fait intéressant dont témoigne cette femme est le retour des pratiques ayant pour certaines déjà disparu dans la société coloniale française. Ce type de pratiques, plus ou moins choisies, met en lumière la tension intérieure entre identité nationale – qui conduisit à endosser une tenue dite européenne en Indochine – et identité annamite – qui amena à conserver une tenue dite annamite en métropole.

Finalement pour ces femmes ce qui a été vécu était davantage un expatriement qu'un rapatriement. Ce n'est pas tant à la communauté française qu'elles s'identifiaient qu'à la communauté vietnamienne (Anderson, 2002). C'est avec cette dernière qu'elles partageaient « une histoire établissant la continuité avec des ancêtres, une série de héros parangons des vertus nationales, une langue, des monuments culturels, un folklore, des hauts lieux et un paysage typique, une mentalité particulière, des représentations officielles – hymne et drapeau – et des identifications pittoresques – costumes, spécialités culinaires ou animal emblématique » (Thiesse, 2001, p. 14). Ainsi, quel est le sens de cette identité nationale pour celles dont l'appartenance est restée au pays natal ?

Le rapatriement s'apparente en grande partie à une incohérence pour celles et ceux qui transitèrent par le Cafï soit parce qu'ils ne se sont simplement jamais identifiés à la Nation ; soit parce qu'ils n'y sont simplement jamais allés et qu'il paraît par conséquent complexe d'y retourner. Sous couvert d'une même Nation, le particularisme de chacune des sociétés n'a jamais été pris en charge quand bien même, comme nous avons pu le voir, les logiques et les idéologies n'étaient pas les mêmes entre métropole et Indochine. De plus, les rapatriés pour lesquels il a été question de prise en charge et de mise en place d'un dispositif « d'assistanat à l'intégration », n'étaient initialement pas considérés comme Français en Indochine. Malgré cela, rien n'avait été mis en place pour qu'ils deviennent ces fameux « vrais » Français et soient identifiés comme tels par les Métropolitains. Quand bien même ils ne le sont pas devenus – dans les premiers temps de l'arrivée tout du moins –, le fait d'avoir trouvé un emploi et un logement assertait de la réussite de l'intégration. Ce fait témoigne du double niveau de la politique qui se vit à l'échelle du territoire métropolitain où la priorité est le lissage, et à l'échelle internationale où l'enjeu est l'expansion. Dans un registre différent mais dans une même logique cependant, c'est également à deux niveaux que se pensent les rapatriés. À l'image des Métis qui sont tiraillés entre père et mère, entre nation et patrie, entre France et Viêt Nam ; les rapatriés portent le conflit – qu'ils vivent de manière différente – de l'identité nationale et de l'identité du territoire quitté. C'est donc à travers cette tension que les enfants des rapatriés se sont construits de manière plus ou moins consciente et plus ou moins banalisée.

2.3. La problématique des Métis dans la société coloniale

Comme nous l'aurons compris, derrière le titre de « rapatrié » se cache une diversité démographique qui n'a d'autre réalité que la catégorie qui la contient. Hommes, femmes, garçons, filles, nés en Indochine, nés en France, naturalisés, de souche, etc. Parmi eux se trouvent des enfants entre-deux, mi-Français mi-Indigène de race, nommés Eurasiens ou encore Métis que j'ai déjà évoqués. Si cette dernière appellation recouvre aujourd'hui une connotation plutôt favorable – voire à certains égards enviable –, il n'en a pas toujours été ainsi. Ce cas est particulièrement intéressant et instructif par rapport à la dichotomie induite par la double identité. Il permet d'approfondir et de comprendre ce qui a notamment pu être vécu par celles et ceux qui ont ressenti cet écart entre nation et patrie, et le sens de l'intégration.

2.3.1. La naissance de la catégorie de Métis

La catégorie de Métis a pendant longtemps été un terme d'usage commun utilisé afin de désigner des enfants issus de rapports amoureux ou sexuels entre Français et Annamites ne recouvrant aucune réalité juridique. Si cette absence de reconnaissance légale constituait un vrai problème pour ces individus puisqu'ils n'étaient ni Français, ni Annamites, ni plus citoyens ni moins Indigènes ; pour les autorités c'était un tout autre enjeu qui se présentait. Comme nous l'avons vu, le colonialisme reposait sur le rapport de force entre Français et Indigènes et sur la domination des premiers sur les seconds. En d'autres termes, la représentation du monde était binaire et chaque individu s'inscrivait d'un côté ou de l'autre de la ligne de partage. Il n'y avait pas d'espace pour l'entre deux qui dans cette conception-là, n'existait pas. Ainsi lorsque des naissances du type Métis commencèrent à fleurir, un vrai problème d'organisation de la société se posa puisqu'elles mettaient les Français et les Indigènes à égalité, ce qui était inconcevable. Ces enfants étaient très mal perçus durant la période coloniale. Le mépris dont ils faisaient l'objet se résume à l'insulte « Sale race de Métis » couramment entendue à cette époque. Le Métis représentait un bâtard qui aurait hérité des tares de chacune des races d'appartenance de ses parents. Heureusement pour la société, la croyance allait vers le fait que, de la même façon qu'un croisement entre âne et jument donne un mulet stérile, celui d'Européens et Annamites donne un enfant stérile. Si les Métis avaient tous mauvaise presse en ce qu'ils dérangent l'ordre social établi et méprisaient les lois de l'hérédité, leur sort n'était pas identique.

Ils dépendaient du propre statut juridique de l'union de leurs parents. Si ceux-ci étaient légalement mariés, l'enfant serait citoyen français de droit et irait, comme tout autre enfant français, à l'école coloniale. Il pourrait par la suite prétendre aux postes réservés aux Français, en adéquation avec ses diplômes. Pour les autres, ils devraient être reconnus par leur père afin de bénéficier des mêmes privilèges. La problématique tient à la raison même de la présence de ces hommes sur ce territoire. Ils avaient pour la majorité soit des familles en France et dans cette mesure, il leur était légalement impossible de reconnaître l'enfant ; soit aucune prétention à s'établir en Indochine, et ce n'est finalement que sur le tard, au regard du contexte, qu'ils éprouvèrent le désir de reconnaître leur enfant.

L'établissement en Indochine pour ces hommes mariés ou non n'a jamais été un questionnement. Cette option a été envisagée pour les hommes partis jeunes et ayant fini par développer un réseau relationnel amical et amoureux en Indochine notamment. Ils oublièrent peu à peu la métropole et celles et ceux qu'ils considéraient d'antan comme leur famille. Si

aucun jugement n'était porté sur les relations sexuelles consenties ou forcées entre Français et Indigènes, un autre regard était porté sur les relations qui s'établissaient dans le temps entre eux. Les femmes étaient considérées comme des manipulatrices, abusant et profitant de ces hommes français lesquels étaient montrés comme encongayés – expression péjorative désignant la mise en ménage entre un Français et une jeune fille « *con gai* ». S'il y avait bien dans le paysage des femmes issues de la paysannerie ou de classes défavorisées, une partie appartenait à des familles de milieux mandarinaux lesquelles ne considéraient pas ces unions aberrantes. Les enfants issus de ces alliances baignant dans un milieu lettré où sont valorisées les études ainsi que les activités intellectuelles, faisaient souvent l'objet de grandes réussites. Les autres femmes, quand bien même elles n'appartenaient pas à de tels milieux, n'en restaient pas moins des épouses investies dans le ménage concourant à le faire croître financièrement grâce à l'alliance avec leur partenaire. Leur complémentarité servait le développement des activités économiques du foyer. Enfin pour celles et ceux qui vivaient en concubinage, et la part était majoritaire, les raisons étaient diverses.

Comme je l'évoquais, l'établissement en Indochine n'avait jamais été sérieusement envisagé, ainsi la question de la régularisation de la relation, tout comme celle de la reconnaissance des enfants, ne s'était posée que tardivement. Cette attribution de la citoyenneté française, parfois même jusqu'à 15 ans après la naissance, valut aux enfants un changement de milieu en cours de scolarisation. Ils passèrent d'établissements indigènes à des établissements français. Souvent les pères choisissaient exclusivement de reconnaître l'enfant et se déchargeaient ainsi de la responsabilité de la mère. Dans ce cas de figure, s'ils mouraient leurs concubines ne disposeraient de rien – ni pension, ni héritage –, et seraient par conséquent contraintes de retourner dans leur famille, en milieu annamite. Le concubinage était bien accepté par la famille de la femme jusqu'à ce que l'homme l'abandonne. Ne bénéficiant plus des privilèges français, elle devenait pour sa famille un motif de honte, lui faisant perdre la face. En outre à la fin de la colonisation, le concubinage était un haut signe de trahison perçu comme prostitution. La femme et son enfant étaient dès lors considérés comme la putain et son fils. Hormis ces hommes qui abandonnaient femmes et enfants, d'autres auraient aimé reconnaître leur progéniture mais pour des raisons juridiques évidentes, du fait qu'ils soient déjà mariés en métropole, ils ne le purent. D'autres enfin firent le choix de reconnaître leurs enfants dès la naissance, tout en empêchant leur mère d'en faire autant afin de les placer dans des établissements qui assureraient leur éducation française et les renverraient en métropole pour en faire de « vrais » Français.

Outre ce dernier cas de figure d'enfants complètement coupés du milieu annamite, les autres baignaient les premières années de leur vie dans le milieu de leur mère avant de prétendre à entrer en contact avec celui du père par le biais de l'école, pour ceux qui eurent la chance d'être reconnus. Les pères à cette époque étaient davantage associés à la puissance coloniale qu'à la figure paternelle dans la mesure où leur présence au sein du foyer était minime ne participant pas aux soins de l'enfant et se concentrant sur leurs activités professionnelles et sociales. L'espace témoigne également de cette distinction entre père et mère. Il se retrouvait scindé symboliquement ou matériellement par le moyen d'ailes. Il était décoré pour une part à la mode occidentale et pour une autre à la mode annamite. L'espace du père servait au mode de vie européen puisqu'il y recevait des visiteurs issus de ce milieu. L'espace de la mère accueillait les domestiques ainsi que la famille et éventuellement des personnes de passage. C'est dans ce lieu que l'enfant expérimenta ses premières fois et construisit son rapport au monde avant l'entrée à l'école, autrement dit le milieu du père.

Ayant grandi aux côtés de sa mère, l'enfant maîtrisait souvent mieux la langue annamite que la langue française à son inscription à l'école. Il connaissait davantage les codes de la mère que ceux du père l'ayant peu côtoyé. Cette réalité faisait de cette entrée à l'école, un véritable passage vers l'inconnu. Il constituait la rupture irréversible avec le milieu de la mère et marquait le début du processus d'émancipation de la condition de Métis. À cet égard, Dominique Rolland relève une anecdote particulièrement signifiante :

Cette institution est le lieu d'acquisition de cette puissance paternelle dont la nature est étrange et relève parfois presque du surnaturel. Ainsi, au début d'un roman colonial célèbre, François Phuoc, Métis (1929), le héros encore enfant, assimile son père français, qu'il n'a pas connu, à un génie barbu doté de pouvoirs surhumains. (Rolland, 2007, p. 207)

L'entrée à l'école, par la porte qu'elle ouvrait, était aussi le motif à la mobilité et à l'éloignement géographique de la mère et de son milieu. Ainsi en tant que processus de socialisation en milieu français, la scolarité constituait également un éloignement, allant jusqu'à l'anéantissement des prémices inculqués les premières années de vie, en vue de ne retenir que son appartenance à la culture française. Cette distance prise vis-à-vis de la culture de sa mère n'était pas un choix mais un *a priori* au devenir français.

Tous les enfants nés de père français n'eurent pas cette chance d'être reconnus Français et de jouir des privilèges de la citoyenneté. Au contraire, nombre de mères dépassées par cette situation laissèrent leurs enfants à des congrégations religieuses françaises telles que les sœurs de Saint-Paul de Chartres ou les sœurs de la Providence de Portieux installées dans les années

1860 et 1870, ou encore les religieuses de Notre-Dame-des-Missions et les sœurs de Saint-Vincent-de-Paul implantées en 1920.

La situation des Eurasiens posa un cas de conscience aux Européens estimant que ces enfants n'étaient que les dommages collatéraux de relations irresponsables et amORAles entre Européens et Indigènes. Ainsi outre les congrégations religieuses, des sociétés laïques furent fondées dans toute l'union Indochinoise dès 1886 (Rolland, 2007) : au Tonkin en 1897 la Société d'assistance aux enfants franco-indochinois, en Annam en 1905 la Société de protection des Métis, en Cochinchine en 1908 la Société de protection de l'enfance de Cholon, au Laos en 1908 également la Société d'assistance aux Métis et au Cambodge en 1909 la Fondation Gravelle. Par ailleurs, un décret fut promulgué le 8 novembre 1928 arrêtant juridiquement la situation des enfants non reconnus par leur père. Il était mentionné que :

Tout individu, né sur le territoire de l'Indochine de parents dont l'un, demeuré légalement inconnu, est présumé de race française, pourra obtenir, conformément aux dispositions du présent décret, la reconnaissance de la qualité de Français.
(article 1)⁶³

La reconnaissance de l'appartenance à la race française reposait sur deux conditions : être de sang français et avoir été socialisé dans le milieu français, tels les enfants nés légitimement français. Les différentes instances françaises d'accueil des enfants jouèrent un rôle primordial dans leur établissement en tant que français puisque ce furent eux qui eurent la charge de leur éducation. Ces enfants furent effectivement recensés et placés, avec l'accord de leur mère dans ces congrégations, afin qu'ils puissent obtenir la nationalité française.

2.3.2. La création d'une identité française

En août 1939, Jules Brévié dès lors Gouverneur Général de l'Indochine, créa une fondation à laquelle il donna son nom visant à la prise en charge des enfants Métis auxquels il portait intérêt. La fondation Jules Brévié fonctionnait grâce aux différentes taxes telles que le pari mutuel, les droits sur l'alcool et d'autres sources d'importations. Lorsque Jules Bravié fut déchu de son grade de Gouverneur Général, William Bazé pris la relève. Lui-même eurasien, la question des Métis était pour lui source d'intérêt. La fondation Jules Brévié évolua vers la Fondation fédérale eurasienne, puis en 1946 vers la Fondation de l'enfance française d'Indochine pour s'arrêter en 1949 sur la Fédération des Œuvres de l'Enfance Française d'Indochine (FOEFI) reconnue d'utilité publique en 1953.

⁶³ Cf. Annexe 3.7. Décret fixant en Indochine le statut des Métis nés de parents légalement inconnus, p. 48.

Dans la note de demande de reconnaissance d'utilité publique datée du 7 novembre 1950, la FOEFI est présentée sous les termes suivants :

L'association dont il s'agit a essentiellement pour objet de recueillir, d'éduquer et de placer les enfants français abandonnés ou moralement délaissés.

C'est en fait un organisme chargé par le Gouvernement français d'exercer les droits de tuteur légal des enfants dits "Eurasiens" ou plus généralement "franco-indochinois" abandonnés ou semi abandonnés, moralement ou physiquement, à qui leur famille est incapable d'assurer une subsistance matérielle convenable, encore moins une éducation moderne et une condition morale conforme celle d'un enfant français normalement élevé.

Note au sujet de la demande de reconnaissance d'utilité publique de la FOEFI

Pour accomplir sa mission, la FOEFI soutenait les congrégations et disposait d'établissements dans toute l'Indochine : Clairs Martins à Hà Nội, Namp Phap à Hải Phòng, le Domaine de Marie à Dalat Đà Lạt, Culaogien à Phnom Penh, pour n'en citer que quelques-uns⁶⁴. À partir de 1952, les départs des Métis vers la métropole furent organisés grâce à Marguerite Graffeuil, veuve du résident supérieur en Annam qui décida de rentrer, et fit jouer ses relations afin d'obtenir des subventions lui permettant d'acheter des propriétés pour y accueillir ces enfants.

Cette mobilité fut également possible grâce à la décharge signée par les mères annamites au moment de confier leurs enfants aux congrégations. Il est certain que pour beaucoup d'entre elles, les termes du contrat et de ces implications n'étaient pas clairs. Cette décharge attribuait les pleins pouvoirs à la FOEFI sur l'enfant dorénavant considéré comme pupille de la nation. La FOEFI endossait la responsabilité, jusqu'à sa majorité de l'enfant, « de son entretien, de son instruction et de son éducation » et disposait du « droit d'envoyer [l']enfant à l'étranger, de lui faire subir les vaccinations, traitements médicaux et interventions chirurgicales qui seraient reconnus nécessaires » (Certificat de décharge).

Ces envois avaient vocation à fournir une éducation de « qualité » et « à la française » à ces enfants. Ces derniers s'inscrivaient dans un projet qui dépassaient largement la condition des Métis. L'intention derrière cela était de former des individus qui puissent être des traits d'union entre la France et l'Indochine. L'objectif était ainsi qu'ils deviennent des cadres de l'Union française et qu'ils soient renvoyés en Indochine :

L'intérêt moral qui est attaché à la Fédération des Œuvres de l'Enfance française en Indochine se double donc d'un intérêt politique évident. Les eurasiens doivent

⁶⁴ Cf. Annexe 3.8. Carte des foyers d'accueil en Indochine et en France, p. 49.

contribuer à assurer la continuité de la présence française en Indochine.

Note au sujet de la demande de reconnaissance d'utilité publique de la FOEFI

Après la défaite de Diên Biên Phu et les accords de Genève amorçant la décolonisation, un accord entre France et Viêt Nam fut passé à l'égard des Métis inscrits dans les établissements d'accueil français. Il était convenu qu'"en raison de l'éducation qu'ils ont commencé à recevoir" [le gouvernement] ne s'oppose pas à leur naturalisation française à l'âge de dix-huit ans "en vue de faciliter l'intégration de ces enfants dans la communauté française" » (Saada, 2007b, p. 236).

5 000 enfants d'origine eurasiennne – 3 000 garçons et 2 000 filles – ont dans ce contexte, migré en métropole. Ils furent dispersés sur l'ensemble du territoire dans les différents lieux d'accueil ouverts au fur et à mesure des arrivées à cause du nombre d'enfants à charge. Les enfants furent répartis entre les Sœurs de Notre Dame des missions, l'orphelinat des Sœurs de Saint Vincent de Paul, les Sœurs de Saint Paul de Chartres, Le Berceau de Saint Vincent de Paul, le Foyer de Tour, Les Sablons, Semblançay, Vouvray et Rilly⁶⁵. La vie dans les foyers variait d'un site d'accueil à l'autre, mais une distinction majeure a été soulevée par Yves Denéchère. Il a signalé que les garçons étaient « accueillis dans des établissements laïcs administrés directement par la FOEFI, avec du personnel de service quand les filles assum[ai]ent toutes les tâches ménagères sous la houlette des religieuses » (2020, p. 229). Si cet élément peut passer pour un détail, il en dit long sur la manière dont est pensé le processus d'individuation par la FOEFI et sur ses intentions et ces représentations à l'égard des enfants.

La vie des filles dans les foyers religieux était par exemple, assez monotone : « lever, tâches ménagères, repas, étude, extinction des feux, fermeture des dortoirs, le tout la plupart du temps en silence, avec des horaires à respecter comme le rappelaient la cloche et le sifflet » (Denéchère, 2020, p. 234). Ce mode de vie ne laissait guère de place à la découverte et à l'ouverture au monde. À l'abbaye de Saint-Rambert, les journaux, la télévision et la radio étaient interdits. Les pensionnaires éprouaient une sensation d'enfermement et d'isolement dont leur regard fixant la grille du portail, témoignait sans l'ombre d'un doute. À Dreux, les murs du foyer masquaient la vue. Les filles intriguées par ce qu'elles entendaient « montaient dans les étages pour voir ce qui se passait sur la place ; à Bailleul, une pensionnaire voulait grandir pour voir de l'autre côté du mur » (idem, 2020, p. 233).

⁶⁵ Cf. Annexe 3.8. Carte des foyers d'accueil en Indochine et en France, p. 49.

Cette séparation avec le monde extérieur était renforcée pour les enfants dont la classe était dispensée dans l'enceinte même du foyer. C'est le cas à Vouvray et Semblaçay où des écoles primaires avaient ouvert dans les centres impliquant le fait qu'une partie des enfants entretiennent un entre-soi tandis que d'autres se confrontaient à un autre type de population grâce aux écoles des communes alentour auxquelles ils étaient assignés – sans distinction entre publique et catholique. Toutefois cette ouverture à l'extérieur ne se limitait pas à l'école et était également initiée par les loisirs. Les foyers détenant de moyens conséquents, envoyaient les enfants en vacances d'hiver ou d'été, en France ou à l'étranger.

Néanmoins il ne faut pas s'y tromper. Ces enfants étaient « élevés et éduqués pour s'insérer dans la société française et devenir des Français comme tous les autres, avec de bonnes situations » (Denéchère, 2012, p. 8). En d'autres termes, l'expérience des vacances, tout comme le fait d'être bien habillés, concourrait à développer chez eux un sentiment d'appartenance à la France. Les sanctions prises à l'égard des comportements estimés difficiles étaient sans retour puisqu'elles visaient à éloigner les trouble-fêtes de leurs camarades – certainement au risque que ceux-ci leur insufflent des idées qui n'entraient pas dans l'ordre établi au sein des foyers. L'éducation y était très stricte et le moindre écart était réprimandé. Dans les structures religieuses une connotation morale forte y était adjointe puisque tout manquement était qualifié de péché. Des filles du foyer de Saint-Rambert rapportent à cet égard un comportement froid et distant de la part de certaines religieuses qui semblaient davantage là pour bien dresser un troupeau que pour réaliser une mission éducative. L'exigence relative aux résultats scolaires était à tel point élevée « que les filles n'avaient pas souvent droit à des félicitations, ce qui avait pour effet de les maintenir dans une certaine dévalorisation » (Denéchère, 2020, p. 235).

Même si certaines méthodes ont été perçues comme rudes, voire injustifiées, elles semblent avoir porté leurs fruits puisque le projet de la FOEFI qui était que ces enfants obtiennent un emploi et se marient a été accompli – ces indicateurs constituaient pour le gouvernement français le signe de l'assimilation de ces pupilles, mission qu'il s'était donnée en les « rapatriant ».

2.3.3. Les enjeux de l'identification pour les Métis

Bien que les Métis aient relevé le défi de l'ancrage territorial par le biais d'un emploi et d'une famille, et qu'ils aient réussi à se faire une place dans le paysage français après avoir eu à supporter un climat hostile et des injures racistes, la question de l'identité n'était toujours pas

réglée à l'âge adulte. L'enjeu pour la FOEFI était pourtant que ce questionnement ne surgisse jamais puisque tout avait été mis en place afin qu'ils s'identifient aux Français et que leur appartenance ne fasse l'ombre d'un doute dans leur esprit. L'entrée dans les foyers était marquée par le délestage du passé qu'ils devaient oublier. Ce trait sur le passé devait être tiré par l'abandon des effets personnels, renvoyant notamment à l'Indochine, et par le changement de nom marquant un nouveau départ. Il était également demandé aux enfants de ne plus faire usage de leur langue maternelle ni de se référer à une autre religion que la religion catholique. Toutes ces pratiques devaient permettre une meilleure « intégration » des enfants. Dans cette dynamique la FOEFI séparait systématiquement les fratries à leur arrivée – les enfants n'étaient jamais informés du lieu où leurs frères et sœurs avaient été envoyés – ; et les relations avec la parenté limitées et contrôlées. Malgré toutes ces mesures, plusieurs années plus tard, ceux qui étaient dès lors enfants, s'identifient toujours à cette catégorie de Métis qui continue à leur poser problèmes à plusieurs égards. Cette problématique résulterait-elle de l'incompréhension du sort qui leur avait été réservé ?

Ces enfants sont le produit d'un double abandon : celui d'un père qui ne les a jamais reconnus pour des raisons qu'ils ignorent ; celui d'une mère qui les a confiés sans toujours prévenir que des milliers de kilomètres les sépareraient. Beaucoup en ont voulu à leur mère de les avoir déposés sans leur expliquer qu'elle ne pourrait revenir les chercher, les laissant dans l'effroi de la solitude et dans la peur de l'ignorance. Le choc le plus brutal fut l'insertion dans les foyers français puisque les foyers d'Indochine furent une sorte d'initiation à la France qui leur permettaient de commencer à la découvrir. En France, après un voyage en avion ou en bateau pour la majorité, la coupure fut nette puisque les langues des colonies – Vietnamien, Lao, Khmer, entre autres – furent interdites.

Yves Denéchère s'est justement intéressé aux effets de sens de la rupture avec la langue maternelle et a montré en quoi « le mouvement d'acculturation linguistique en France des enfants Métis d'Indochine est une composante importante de leur construction subjective » (Denéchère, 2021, p. 43). Il explique que « l'oubli, la perte, le rejet de leur langue maternelle, prise au sens de la langue de leur pays de naissance ou dans ceux, plus profonds, de la linguistique et de la psychologie, constituent des éléments clés de leur rapport à la francophonie » (idem, 2021, pp. 43–44)⁶⁶. La langue constituait pour le gouvernement un

⁶⁶ « L'oubli de la langue natale, appelé « attrition de L1 » par les linguistes, concerne surtout les jeunes enfants qui ont peu pratiqué leur langue maternelle et l'ont délaissée rapidement au profit d'une langue d'adoption. Il est aussi dû, même si elle est impensée alors et non exprimée aujourd'hui, à la volonté de vouloir s'intégrer, il y a donc des aspects neuropsycholinguistiques à prendre en compte » (Denéchère, 2021, p. 53).

instrument de l'impérialisme français, tout comme elle représentait une échappatoire pour les Métis non compris des autres. Au travers de la langue c'était tout un système idéologique de pensée et de rapport au monde qui s'exprimait. Par ailleurs, la symbolique du « refuge » (idem, 2021, p. 50) est intéressante en ce que la langue était assimilée à l'injonction à la réussite en tant que moyen mais également en tant que marque. Parler sa langue maternelle signifiait mettre de la distance vis-à-vis des projections portées sur soi et notamment, celle de l'identification comme Français, créant ainsi une ouverture par rapport à l'identification du soi. L'oubli de la langue relatif au temps, son manque de pratique et le fait qu'elle se rattache à l'âge de l'enfance – période à laquelle le vocabulaire est peu étayé –, est une source de culpabilité pour l'enfant devenu adulte. Tout comme une corrélation est faite entre les gènes et la culture faisant que celle-ci a quelque chose d'inné, le même raccourci est produit à propos de la langue comme si le naturel pouvait revenir au galop. Cette culpabilité traduit implicitement un choix – qui n'en est pas un – au profit du père : un père qui n'a jamais existé et qui pourtant a pris la place d'une mère qui a été obligée de se soustraire à lui.

Si pour certains, père et mère s'opposent et sont l'objet d'un conflit intérieur, pour beaucoup ils sont liés par la thématique des origines que ne semble pas prendre en charge celle de l'identité nationale. Toutes les Eurasiennes « ont une relation complexe à leurs origines et se définissent comme des sujets issus de deux cultures » (Denéchère, 2020, p. 236) questionnant de fait sur le sens même de l'identité. Être Français consistait jusqu'à présent à être de sang français et à disposer d'une éducation française, or cela n'a pas été suffisant pour les Métis qui se sont mis en quête de leurs origines. Une association fut créée par les enfants devenus adultes esquissant ainsi une identité FOEFI : « des souvenirs de l'Indochine ou du Viêt Nam, le foyer et/ou les pensions, la solidarité et la camaraderie comme moyens de se soutenir, d'avancer dans la vie » (Denéchère, 2012, p. 10). Un bulletin de liaison propre à l'association a également été fondé dans lequel sont rendus des hommages, notamment aux mères, et au travers duquel la recherche du père et de la fratrie se manifeste au grand jour. Un voile est levé quant à ce phénomène collectif de quête de ses origines et de désir de compréhension de son histoire.

Les questions posées par les générations suivantes – enfants, petits-enfants – réintègrent le cours de cette histoire annamite de laquelle ils sont issus, mais qu'ils ne connaissent peu, n'ayant eux-mêmes eu aucune réponse. L'absence de récit n'est pas qu'une problématique personnelle, elle crée un trou dans le récit familial global. Les Métis portent leur histoire comme un fardeau puisque les seuls éléments dont ils disposent sont leur propre souffrance et la honte d'avoir été abandonnés. Les recherches ont souvent été entreprises suite aux interrogations portées par la

descendance, eux-mêmes ayant réussi à refouler toutes ces années cette « âme asiatique » (Denéchère, 2020, p. 246). Les premières réponses furent apportées lors de la dissolution de la FOEFI en 1983 puisque chaque dossier fut renvoyé à chacun des enfants. Leur réception provoqua des réactions comme la suivante :

J'ai réalisé pour la première fois de ma vie combien il était bon de savoir que j'avais des racines quelque part.

ANOM, 90 APC 4296, lettre de J. A. à Marguerite Graffeuil, 19 février 1977

Des documentaires comme *Inconnu présumé français* de Philippe Rostand (2009) ou *Né sous Z* de Frédérique Pollet-Rouyer (2011) ou encore *Des enfances à rebours* de Séverine Liatard et Anne Franchini (2015), mettent en lumière les problématiques des Métis et témoignent de ce fait de l'importance des traces du soi dans la construction identitaire.

Les origines et l'histoire sont ce dont ont été privés ces enfants Métis, lesquelles manquent aujourd'hui dans leur développement d'adulte sain et épanoui. S'ils se reconnaissent bien français, ils ne s'identifient pas exclusivement à la France. Le biologique ou les prémisses d'une éducation annamite, constituent également des figures auxquelles ils s'identifient et qu'ils ressentent tant bien que mal. Le cas des Métis est un exemple des limites de l'impérialisme. Toutes les lois, les mœurs et les valeurs ont eu beau être transmises, cette éducation n'a pas été suffisante pour en faire des individus français éprouvés et assertés. Ce qui est mis en lumière finalement est l'écart entre intégration – réussite – et identification – qui laisse à désirer et pose ainsi la question de l'identité et de son sens.

Rapatriement orchestré, règlement militaire des Centres d'Accueil, politique d'accueil et d'intégration, aide à l'emploi délestée, autant de faits brouillant les intentions du gouvernement vis-à-vis de ces rapatriés français aux allures d'indigènes. Qu'espéraient-ils vraiment ? Quel regard portaient-ils sur eux ? La France sortait tout juste de la guerre et les conditions économiques étaient rudes pour tout le monde. Par ailleurs, l'idéologie française de l'époque reposait sur l'impérialisme, comme nous l'avons vu dans le premier chapitre, ce qui signifiait que la domination était de l'ordre de la race et non de la classe. Ainsi dépasser les marqueurs de la race, lorsqu'ils reposaient sur un physique, relevait d'un travail de conscientisation et n'était pas des plus naturels à cette époque. En outre, les représentations des Indigènes en métropole n'étaient pas accessibles, tous n'avaient pas les moyens de visiter des expositions. La réalité coloniale était quelque chose de très abstrait pour la population française qui se

désintéressait du cas indochinois comme en témoigne la presse (Ruscio, 1991). Enfin, lesdits rapatriés aux traits indigènes avaient été dans les campagnes françaises les plus détachées de ces préoccupations et des moyens d'accès à ces représentations. En d'autres termes, il me semblait nécessaire de faire la part des choses dans ce contexte de rapatriement. Je ne cherchais pas à prendre parti mais à embrasser la situation de manière un peu plus large. Ce chapitre a mis en perspective le fait que ni le gouvernement ni les rapatriés évoluaient sur le même plan. Les premiers dirigeaient une nation et avaient à charge de lisser et de fédérer. Les seconds avaient à charge une famille et la gestion de leur propre condition humaine. En d'autres termes, les uns pensaient collectif et les autres pensaient individuel.

De manière globale, ce que le rapatriement amène davantage à questionner est le sens même que prend cette prise en charge d'une identité disparue pour la deuxième génération. Nous le voyons, toute la problématique de ce rapatriement repose sur la divergence des identités territoriales toutes prises en charge par une identité nationale. L'identification par les parents est d'abord celle à un territoire – l'Indochine – avant d'être celle à une Nation – la France. Néanmoins, leurs enfants contrairement à eux ont grandi en métropole. Dans cette mesure et dans cette logique de construction identitaire, nous pouvons nous demander quel est l'intérêt pour les enfants des Français d'Indochine rapatriés de conserver cette identité. Pour essayer de répondre à cette question, je vais revenir sur les théories du don afin de comprendre la manière dont se pense l'héritier, puisque comme nous l'avons vu en introduction, don et héritier sont intimement liés. Le projet du prochain chapitre est donc de saisir le rapport de sens entre identité et héritier.

CHAPITRE TROISIÈME.

L'ÉMERGENCE DE LA FIGURE DE L'HÉRITIER :

RETOUR SUR LES THÉORIES DU DON

Jean Pouillon ayant mené une enquête sur le temps et la transmission a mis en perspective que la tradition était un regard du présent sur des formes du passé pensées comme vraies aujourd'hui, c'est-à-dire ayant une validité présentement. Il a en ce sens expliqué que : « prendre conscience d'une tradition, c'est trouver dans le passé un héritage, mais n'accepter ce dernier que sous bénéfice d'un inventaire dont les critères sont les nôtres » (Pouillon, 1975, p. 160). Pierre Nora pour sa part a évoqué le fait que « la récupération reconstitutrice d'un phénomène dont nous sommes séparés [la tradition défunte], et qui intéresse le plus directement ceux qui s'en sentent les descendants et les héritiers » relève du « besoin urgent de [la] reconstituer [...] parce qu'elle est constitutive de leur identité » (Nora, 1984, p. 997). Enfin Gérard Lenclud (1987) a rappelé que l'héritage était mobilisé comme carte d'identité, ce qui supposait à l'inverse qu'il officie comme identifiant. Au regard de ce qu'énoncent ces trois auteurs, nous pouvons constater que la tradition est héritage et que l'héritage est identité. Ils démontrent que la reconstitution de l'héritage est une réponse à un besoin d'identité. La question qui se pose dans un premier temps est en quoi l'identité est héritage.

Dans un deuxième temps, en pointant le processus de sélection à l'œuvre dans la composition de l'héritage, ils nous ramènent au processus de filiation inversée évoquée en introduction. Ils rendent manifeste ce principe selon lequel : « le fils, ici, engendre son père » (Pouillon, 1975, p. 160) ; et font passer d'une logique de transmission à une logique d'identification – les ancêtres ne sont plus imposés mais choisis et ils ne transmettent plus mais sont sélectionnés. Nous avons commencé à voir en introduction également que la succession, d'un point de vue juridique, ouvre ce rapport de sens à la filiation puisque les procédures de succession entamées à la suite du décès d'un tiers – et donc la transmission de l'héritage – s'effectuent en plusieurs étapes comprenant potentiellement la recherche généalogique, et obligatoirement, l'option successorale⁶⁷ laquelle offre, à ceux légalement nommés héritiers, la possibilité de refuser la succession soit l'héritage. Lorsque l'individu est légalement reconnu comme héritier mais qu'il renonce à la succession, il perd ses droits et son statut d'héritier. Il est dès lors considéré comme n'ayant jamais été héritier. Cette option offerte auxdits héritiers questionne d'une part, sur la systématisme de la reconnaissance du statut, et d'autre part, sur l'identification par ceux désignés comme héritiers à la figure du même nom. Cette possibilité offerte par le droit déconstruit la linéarité communément admise d'un haut allant vers le bas sans condition ni limitation. L'héritier, à qui il paraissait être attribué un rôle passif, est seul décisionnaire et

⁶⁷ Trois possibilités sont offertes aux héritiers lors de la succession : son acceptation, sa renonciation et son acceptation à concurrence de l'actif net.

responsable de sa filiation : il accepte ou refuse son héritage, autrement dit il choisit à qui il se lie⁶⁸. Le questionnement sur l'identification ouvre une perspective plus large et amène à interroger la succession d'un point de vue affectif et symbolique.

En évoquant le fait que la reconstitution de la tradition intéressait « le plus directement ceux qui s'en sentent les descendants et les héritiers » (1984, p. 997), Pierre Nora réintérait cette dimension affective dans la prise en charge de l'héritier, et évoquait sans les nommer, ces sentiments d'être héritier et d'avoir hérité. Jean Davallon est venu enrichir ce sentiment d'être héritier en lui adjoignant celui de redevabilité, expliquant son éveil par la perception d'un don et justifiant ainsi l'existence de ce sentiment d'avoir hérité. Il a montré que selon le sens commun « le patrimoine assure la continuité entre ceux qui l'ont produit, ou qui en ont été les dépositaires, et nous qui en sommes les héritiers puisqu'ils nous l'ont transmis » ; de cette vision linéaire de la filiation naît ainsi « la charge de conserver, de préserver, de sauvegarder ce patrimoine pour le transmettre à [son] tour » (Davallon, 2000a, p. 9). Ce qui m'intéresse à ce titre est la naissance de cette perception d'un don qui implique ce sentiment de redevabilité et par conséquent, des gestes de sauvegarde et de transmission. En résumant ce que Jean Pouillon, Gérard Lenclud, Pierre Nora et Jean Davallon ont avancé, nous pouvons décrire le processus comme suit :

1. L'héritier a la perception d'avoir reçu,
2. Cette croyance déclenche un sentiment d'être héritier et d'avoir hérité – que j'ai nommé « sentiment d'héritier »,
3. Ce sentiment pousse l'héritier à agir conformément à son statut – ce qui signifierait notamment préserver la tradition ou transmettre le patrimoine au regard des cas,
4. Résultat : l'héritier se met dans une position de redevabilité, qui suppose de transmettre et de rendre vivante cette transmission, quand bien même il a lui-même opéré une rétroprojection.

Les questions que je me pose sont donc les suivantes : qu'est-ce qui justifie que les individus aient la perception d'avoir reçu ? Qu'est-ce qui produit un effet de don ? Qu'est-ce qui est donné qui implique ce sentiment d'être héritier ? En quoi les héritiers sont-ils redevables ? Est-ce la logique du don qui implique un contre-don ou est-ce que le don comporte en lui-même des propriétés qui justifient de rendre ? Pour répondre à l'ensemble de ces questions, il nous faut donc nécessairement revenir sur les théories du don afin de saisir ce qui est de l'ordre de la

⁶⁸ Je ne prétends pas que chaque renonciation est une intention de briser les liens, néanmoins je signifie que l'individu a la capacité de choisir à qu'il souhaite s'identifier dans une logique filiale.

logique du don même et ce qui est de l'ordre de la dynamique de la filiation. C'est en comprenant ce qu'est le don et ce que recouvre exactement chacune des figures de donateur et de donataire, que nous pourrions circonscrire précisément ce qu'est l'héritier et ce que recouvre la figure de l'héritier avec les similarités et les différences que cela comporte à celles du don. L'enjeu de ce chapitre est donc de comprendre le rapport de sens entre héritier et identité au prisme du don compris comme modalité de « transmission » de l'héritage – supposément de l'identité – par lesdits ancêtres auxdits héritiers.

3.1. Aux prémices du don : Sénèque & Mauss

L'essai sur le don publié par Marcel Mauss en 1925 a rouvert un débat autour du don, de son sens et de sa place dans les sociétés. Les divers questionnements posés ont laissé voir des compréhensions et des référents multiples au don lui-même. Cette diversité des formes d'entendement des dons dits archaïques est ce que je me propose d'aborder dans cette première partie. L'enjeu est d'en saisir les multiples dynamiques afin d'en comprendre les fondements. *L'Essai sur le don* de Marcel Mauss est considéré comme texte fondateur en anthropologie et constitue une base de réflexion quant au fonctionnement sociétal et à son étude. Mon intention n'est pas de produire une analyse approfondie de la théorie maussienne afin de la valider ou de l'invalider – ce qui par ailleurs, ne ferait pas sens au regard du statut de l'ouvrage – mais d'en parcourir les différentes facettes. Pour cela, je me baserai sur différents écrits qui ont été produits à la suite de l'ouvrage de Marcel Mauss le discutant. Je m'appuierai principalement sur les textes d'Alain Caillé, Maurice Godelier, Alain Testart et Jacques Godbout. Les trois premiers proposent des relectures et des critiques de *L'Essai sur le don* dont ils s'emparent et décryptent de manière fine, permettant d'appréhender le don sous un autre angle, tandis que le dernier étudie notamment le don dans le domaine des relations interfamiliales et les réseaux de la parenté, nous donnant dès lors à réfléchir sur l'héritier des filiations de parenté.

3.1.1. Sceller l'alliance : le système du don dans les sociétés dites archaïques

L'essai sur le don de Marcel Mauss est comme son nom l'indique un essai. En ce sens, certaines choses restent pour Marcel Mauss lui-même confuses dans la mesure où il ne trouve pas de concepts ni de notions appropriés pour définir ce qu'il observe : tantôt don-échange, tantôt échange-don, ni vraiment libre, ni vraiment utile, ni vraiment intéressé, ni vraiment gratuit. Au-delà des mots, ce qu'il essaie d'analyser est la dimension complexe du don qui repose sur un

maillage fin d'interrelations régulées par une logique du donner-rendre-recevoir qu'il nomme système de prestations totales :

Dans les économies et dans les droits qui ont précédé les nôtres, on ne constate pour ainsi dire jamais de simples échanges de biens, de richesses et de produits au cours d'un marché passé entre les individus. D'abord, ce ne sont pas des individus, ce sont des collectivités qui s'obligent mutuellement, échangent et contractent ; les personnes présentes au contrat sont des personnes morales : clans, tribus, familles, qui s'affrontent et s'opposent soit en groupes se faisant face sur le terrain même, soit par l'intermédiaire de leurs chefs, soit de ces deux façons à la fois. De plus, ce qu'ils échangent, ce n'est pas exclusivement des biens et des richesses, des meubles et des immeubles, des choses utiles économiquement. Ce sont avant tout des politesses, des festins, des rites, des services militaires, des femmes, des enfants, des danses, des fêtes, des foires dont le marché n'est qu'un des moments et où la circulation des richesses n'est qu'un des termes d'un contrat beaucoup plus général et beaucoup plus permanent. Enfin, ces prestations et contre-prestations s'engagent sous une forme plutôt volontaire, par des présents, des cadeaux, bien qu'elles soient au fond rigoureusement obligatoires, à peine de guerre privée ou publique. (Mauss, 2023, pp. 64–65)

Cette proposition de lecture s'étaye sur les travaux réalisés par de multiples ethnologues dont les principaux sont ceux de Franz Boas au sujet du *potlatch* Nord-Ouest américain, ceux de Bronislaw dans les îles Trobriand documentant le commerce *kula* et ceux de Malinowski restitués dans *Les Argonautes du Pacifique occidental* sur les Maoris de Nouvelle-Zélande et la circulation des *taonga*.

Le don tel qu'il est présenté par Marcel Mauss est un système génératif de société, c'est-à-dire qu'entrer dans le don revient à sceller l'alliance et donc unir ses forces. Lorsqu'une opportunité de système de don se présente, une seule question se pose : « ami ou ennemi ? ». Se lier signifie s'allier, refuser déclenche les hostilités, manquer son tour signifie perdre la face. Le système du don est quelque chose de très sérieux pour les clans car c'est à travers lui que s'actualise et s'enrichit leur société. Ainsi, « refuser de donner, négliger d'inviter, comme refuser de prendre, équivaut à déclarer la guerre ; c'est refuser l'alliance et la communion » (Mauss, 2023, p. 75). Un fait qui peut paraître surprenant est le passage d'une femme dans un clan A à un clan B, et la venue simultanée d'une autre du clan B au clan A. En première instance, avec le système de pensée de notre société actuelle, ceci s'apparente à du troc de femmes, et donc, à une violation des droits humains. Or si nous nous remettons dans le contexte de l'époque, nous voyons que ce système vise à assurer la perpétuation du lignage tout en respectant la contre-indication morale et biologique de l'inceste. Ce type d'interrelation clanique sert la reproduction et le renouvellement de chacune des sociétés, car à travers elle ce n'est pas une simple passation de femmes qui se joue, mais l'ouverture d'un nouveau champ de circulation des biens qui sont les

moyens nécessaires à sa continuité. Alain Caillé résume parfaitement ce principe : « Le don est effectué à ceux qui à la fois sont susceptibles de donner la mort – les ennemis d’hier – mais tout autant la vie, puisque c’est chez eux qu’on prend les femmes qui donnent les enfants et permettent d’asseoir le lignage » (2007, p. 161).

Dans l’exemple que nous venons de donner, le système du don prend la forme de dons simultanés, or cette dynamique est loin d’être la plus courante. Chez les Maoris et les Trobriandais par exemple, la logique de réciprocité perdure mais elle est différée dans le temps. Cette modalité du don, sur le principe du report, instaure une double dynamique dans la relation. D’une part, elle permet le partage de ressources par ceux qui en disposent ; d’autre part, elle instaure, même temporairement, une hiérarchie entre le donateur et le donataire puisqu’il existe une obligation de rendre. À ce sujet Alain Testart préfère parler d’honneur, et par extension de dette d’honneur plutôt que d’obligation puisqu’il considère que le système du don est empreint d’honorabilité laquelle est moteur en soi et dispense du recours à l’obligation. Il déclare que « le don principal est celui du prestige, de la gloire ou de la splendeur qui poussent, qui conduisent ou qui induisent – comme on voudra –, mais qui n’obligent pas, strictement parlant, ni à donner, ni à recevoir, ni à rendre » (Testart, 2007, p. 109). Sans prétendre valider ou invalider son point de vue, il rejoint néanmoins l’un des deux principes du *potlatch* relevés par Marcel Mauss qui sont l’honneur et l’obligation de rendre.

Le *potlatch* est un système de prestation totale de type agonistique dont le terme même signifie « nourrir », « consommer ». Marcel Mauss le décrit comme suit :

Ces tribus, fort riches, qui vivent dans les îles ou sur la côte ou entre les Rocheuses et la côte, passent leur hiver dans une perpétuelle fête : banquets, foires et marchés, qui sont en même temps l’assemblée solennelle de la tribu. Celle-ci y est rangée suivant ses confréries hiérarchiques, ses sociétés secrètes, souvent confondues avec les premières et avec les clans ; et tout, clans, mariages, initiations, séances de shamanisme et du culte des grands dieux, des totems ou des ancêtres collectifs ou individuels du clan, tout se mêle en un inextricable lacs de rites, de prestations juridiques et économiques, de fixations de rangs politiques dans la société des hommes, dans la tribu et dans les confédérations de tribus et même internationalement. Mais ce qui est remarquable dans ces tribus, c’est le principe de la rivalité et de l’antagonisme qui domine toutes ces pratiques. On y va jusqu’à la bataille, jusqu’à la mise à mort des chefs et nobles qui s’affrontent ainsi. On y va d’autre part jusqu’à la destruction purement somptuaire des richesses accumulées pour éclipser le chef rival en même temps qu’associé (d’ordinaire grand-père, beau-père ou gendre). Il y a prestation totale en ce sens que c’est bien tout le clan qui contracte pour tous, pour tout ce qu’il possède et pour tout ce qu’il fait, par l’intermédiaire de son chef. Mais cette prestation revêt de la part du chef une allure agonistique très marquée. Elle est essentiellement usuraire et somptuaire et l’on

assiste avant tout à une lutte des nobles pour assurer entre eux une hiérarchie dont ultérieurement profite leur clan. (2023, pp. 65–66)

Le *potlatch* est intéressant en ce que le rite prend la forme d'une célébration. Ainsi, nous retrouvons ce double mouvement de la solidarité et de la supériorité dans le même temps. La mise en représentation de sa richesse repose sur la spectacularisation des biens. En les donnant à voir aux convives du clan invité, le chef se positionne comme détenteur d'un grand pouvoir et se place comme supérieur au chef du clan adverse. Dans le même temps, le fait même de les mettre en partage et de ne pas compter fait acte de solidarité envers l'autre clan. Le *potlatch* repose sur l'illusion du détachement. Ainsi, si le chef du clan sait donner sans compter, et dans le même temps, donner de la valeur, dès lors il recevra les honneurs. Ces mêmes honneurs sont projetés sur les invités dans la manière dont ils sont reçus. Ainsi le *potlatch* est une manière de s'honorer soi-même et d'honorer l'autre. En ce sens, au-delà d'une obligation – nous en discuterons ultérieurement – nous pouvons considérer que le fait de ne pas rendre est à l'inverse se déshonorer et déshonorer le clan en face. Marcel Mauss, en citant Aurel Krause, rappelle à ce sujet que, pour les Tlinkits et les Haïdas, « les deux phratries se montrent respect » (2023, p. 65) par le biais de cette pratique.

Nous pouvons retenir jusqu'à présent au sujet du système du don qu'il s'agit d'un cycle au cours duquel se joue un procès de reconnaissance de valeur, de légitimité et d'autorité, visant à créer une alliance afin de perpétuer la société en place. Ce double mouvement visant à signifier la valeur de l'autre et asseoir la sienne est le socle sur lequel repose l'actualisation, la redéfinition et le renouvellement de la société. Lorsque le clan reçoit, il n'est pas humilié puisqu'il sait qu'il va pouvoir rendre. Il se sent donc honoré de son cadeau et celui qui lui offre est honoré d'avoir pu le faire. L'humiliation survient si le chef du clan accepte le don mais qu'il n'est pas en mesure de tenir la cadence instaurée par le chef ouvrant le don. Le système du don repose sur le principe de se tenir à la hauteur du système pour signifier son honorabilité. Ce rapport entre don et honneur avait été exploré en profondeur par Sénèque bien des siècles auparavant, introduisant d'ores et déjà, le triptyque donner-recevoir-rendre. Je propose donc d'explorer dès maintenant la figure modèle du don dépeinte par Sénèque.

3.1.2. Le concept de don selon Sénèque : bienfaisance, bienfaits et bienfaiteurs

Sénèque comprend le don comme un bienfait. Cette terminologie est particulièrement significative puisqu'elle balaye d'un revers de main toute notion utilitariste au profit des sentiments qu'elle procure. Il conçoit effectivement le bienfait comme « un acte de

bienveillance qui rend heureux du bonheur qu'on procure, une œuvre d'inclination, un élan spontané du cœur » (2020, p. 12). Toutefois il convient de ne pas se méprendre. Si son approche a des allures de charité, elle est loin d'en avoir le sens. Le bienfait est un créateur de lien dont l'enjeu même est la culture de ce dernier au travers le temps⁶⁹. Il est codifié et répond à des termes précis afin que celui-ci soit validé comme tel, et que le lien ait valeur d'alliance. Avant d'aller en explorer les règles et voir en quoi il éclaire le don des sociétés archaïques, il convient de comprendre que le bienfait a une fonction agissante à l'échelle sociale. Comme dans le don des sociétés archaïques, il se réfracte sur celui qui le dispense et lui confère un statut particulier qui est celui d'« Homme de bien ». Ainsi dans les bienfaits, tout s'articule afin de répondre à cette figure de l'Homme de bien de l'époque. L'intérêt même de cette notion de bienfait est la rhétorique qu'elle crée vis-à-vis du bienfaiteur connotant directement la figure d'une intentionnalité.

Le don porte la contrainte de référer au verbe donner qui est lui-même très ambigu dans notre société. Il est un geste qui se charge et se décharge au regard des situations. Alain Testart l'exprime parfaitement bien lorsqu'il évoque les différentes situations dans lesquelles le terme de don est employé, laissant croire aux ethnologues martiens qui nous étudient, que nos sociétés contemporaines fonctionnent sur le principe du don⁷⁰. Le verbe donner français vient de la fusion des verbes latin *donare* et *dare*. Le premier réfère à ce qui est appelé une donation c'est-à-dire un acte gratuit, tandis que le second renvoie au mouvement et au transfert, et comprend par conséquent le premier. Ainsi dans le don « acte » et « bienfait » se perdent et se confondent noyant l'intentionnalité du geste et interrogeant la valeur de l'auteur. Dans le cas présent, plutôt que d'observer les gestes, je propose que nous appréhendions quels sont les principes qui les guident afin d'en esquisser la figure du donateur/donataire modèle de l'époque.

Il convient d'ores et déjà de retenir que le processus se joue sur plusieurs niveaux et en plusieurs temps⁷¹. D'un point de vue technique, le don suggère l'alliance, son acceptation l'initie et le contre-don la valide. Peut-être pourrions-nous considérer que son acceptation retour la scelle mais cela reste à vérifier puisque Sénèque dit qu'un bienfait n'a de valeur que s'il est entretenu.

⁶⁹ Ce principe s'oppose diamétralement à la charité puisque donneur et receveur ne se connaissent pas nécessairement – j'y reviendrai ultérieurement.

⁷⁰ « Hier, je suis allé chez le boucher, je ne savais pas quoi prendre, et j'ai fini par lui dire : "Donnez-moi donc un steak !" Et lui, m'a répondu : "Je vais vous donner de l'aiguillette, vous verrez, c'est extra !" Au moment de payer, je n'avais pas de monnaie et j'ai demandé à la caissière : "Je peux vous donner un billet de 50 euros ?" Et puis, après, on a parlé des impôts, sujet affectueux des petits commerçants qui les jugent toujours excessifs, et mon boucher a tiré le mot de la conclusion en disant : "Tout ce qu'on leur donne, quand même !" » (Testart, 2007, p. 7).

⁷¹ Afin d'éclairer mon propos et d'enlever toute connotation, j'emploierai la terminologie du don ainsi je traiterai de don, de contre-don, de donateur et donataire.

Il prend, pour illustrer ce principe, l'exemple d'un parent qui ferait don de vie mais qui n'éduquerait pas son enfant. Le don n'en serait dès lors plus un simple cadeau mais un cadeau empoisonné⁷² – n'oublions pas que le don est un bienfait.

La validité du don se joue à un niveau symbolique c'est-à-dire que donner pour donner et rendre pour rendre n'a aucune valeur d'alliance. D'après Sénèque, le don doit tout d'abord être utile à son donataire « car ce qui apporte la vie nous affecte bien autrement que ce qui n'est que l'embellissement de la vie, un accessoire » (Sénèque, 2020, p. 15). Ensuite, il doit lui faire plaisir c'est-à-dire être de bon goût et penser pour lui : « il faut qu'on puisse s'en faire gloire, et dire "Il était pour moi" » (idem, 2020, p. 20). Enfin, il doit perdurer dans le temps. Dans sa réception, le don ne doit être accueilli que s'il s'agit d'une personne à laquelle le donataire potentiel désire s'allier. Comme nous donnons de qui nous voudrions recevoir, nous recevons des individus auxquels il nous fait plaisir de donner. Par conséquent, le donataire a autant de responsabilité que le donateur dans l'alliance. Il se doit d'être ferme dans sa décision face au don. S'il l'accepte, d'une part, il s'agit d'un acte de bon cœur, c'est-à-dire sans tricher ni mentir quant au bienfait éprouvé puisque la culpabilité n'a pas de place dans ce processus ; et d'autre part, il s'engage à honorer le don reçu par un contre-don équivalent. La règle numéro un du don serait de prêter attention à « la grandeur de l'objet, car il en est de trop petits pour atteindre à un pareil titre » (idem, 2020, p. 104).

Certaines dynamiques sont spécifiques dans la vision du don de Sénèque. Pour lui la culpabilité et la honte n'ont pas de place dans l'alliance car « s'il était honteux de recevoir plus que l'on a donné, il ne faudrait rien accepter d'hommes bien plus puissants que nous et auxquelles nous ne pouvons rendre la pareille », or, « nul ne peut être surpassé en bienfaits, pourvu qu'il sache devoir, qu'il veuille rendre et que l'insuffisance du fait soit compensée par l'intention » (idem, 2020, p. 118). Avec cette dynamique du contre-don différé dans le temps comme prérequis du lien et cette vision du non-échec de ne pouvoir rendre à hauteur du premier coup, Sénèque s'éloigne considérablement des logiques des sociétés archaïques. Selon lui, si l'intention est présente, nul motif de dénigrement n'a de place. Sa vision est la suivante :

Les bienfaits les plus agréés sont ceux qui viennent d'eux-mêmes, faciles et empressés, et qui n'éprouvent de délai que par la pudeur de l'obligé. Le chef-d'œuvre de la bienfaisance est de prévenir les vœux ; sa seconde gloire est de les suivre. (Sénèque, 2020, p. 23)

⁷² En anglais don se dit *gift* et signifie à la fois don et poison.

L'intégralité du rapport de don chez Sénèque tient à cette notion d'intentionnalité. Ce qui distingue le bienfait de toute autre forme de don est qu'il est « une intention amie et bienveillante » (idem, 2020, p. 147). Si l'intention est celle du bien et que les modalités du don sont respectées, il s'agit d'un bienfait. À l'inverse, si l'intentionnalité est perçue comme mauvaise, le geste s'annule, la relation s'effondre et l'homme devient un ingrat, soit l'opposé de l'Homme de bien. Un Homme ingrat est perceptible lorsque l'Homme accepte sans avoir l'intention de rendre ou lorsqu'il rend le plus rapidement possible, ce qui est un signe de vouloir se débarrasser de la relation : « qui désire trop tôt se libérer doit à contrecœur ; qui doit à contrecœur est ingrat » (idem, 2020, p. 113). La différence entre un Homme ingrat et un Homme de bien est que le premier est seul et torturé par son manquement, il ne peut plus se lier à qui que ce soit, tandis que le second a transcendé le geste et se nourrit exclusivement de l'intentionnalité, se trouvant heureux à l'idée de pouvoir rendre à son tour. Nous retrouvons ainsi chez Sénèque la logique de l'honorabilité revêtant cette fois-ci la forme de reconnaissance et de gratitude.

Une relation de don réussie est celle où l'individu « donne facilement, ne redemande jamais, est charmé quand on lui rend ce qu'il avait franchement oublié, et reprend du même cœur que s'il recevait » (idem, 2020, p. 35). Sénèque présente le don comme un art subtil codifié mais dont l'expression juste repose sur son intégration qui efface le conventionnel au service de l'intentionnel. Tout cet ensemble – donner avec attention et joie, recevoir avec gratitude, rendre avec reconnaissance et recevoir comme s'il s'agissait d'un premier don – est explicité comme norme mais doit s'exprimer spontanément loin de la contrainte pour faire sens. La première reconnaissance que recherche le don est la conscience du soi, c'est pourquoi Sénèque estime que lorsque le don est vital pour l'autre mais s'il n'a pas les moyens de rendre, il est préférable de donner anonymement ; de la même manière que proclamer la grandeur de son don comme le rappeler continuellement et faire de l'autre son obligé est tout autant inapproprié : « Il n'y a pas de bienfait si j'ai reçu forcément ; il n'y a pas de bienfait si je dois à qui je ne voudrais pas devoir » (idem, 2020, p. 37). Le rapport de don est un lien créé par les deux partis qui sont honorés de s'unir. Il est important de rappeler que le don est réfléchi et choisi par celui qui le propose comme par celui qui l'accepte. Ainsi même si « recevoir avec gratitude c'est rendre », cette réaction ne suffit pas à consolider le lien et ne le devrait pas d'après Sénèque. Il dit à ce sujet : « Réjouis-toi, non de recevoir, mais de rendre, et de devoir encore. Tu n'auras pas de tels risques à courir que le sort puisse faire de toi un ingrat » (idem, 2020, p. 48). En d'autres termes, l'énergie du désir est ce qui éloigne de l'ingratitude et fait de l'individu un Homme de bien reconnu.

Enfin, le don tel que le présente Sénèque est intéressant dans la mesure où il est fondamentalement tourné vers l'autre, et que le désintéret constitue en soi l'expérience de sa vertu. Personne ne peut vérifier l'intentionnalité du geste de manière catégorique. Par conséquent, les individus se retrouvent *de facto* dans le champ du soi à soi dont la morale est garante. Toute la catégorie du don chez Sénèque est régulée par cette conscience individuelle dans l'interrelation. Il semble, et c'est ce que je vais traiter maintenant, que c'est de cette confusion entre obligation morale et obligation juridique que se retrouvent mélangés dons et échanges dans les sociétés archaïques.

3.1.3. Du système juridique du don au système moral : les confusions autour du hau

Comme nous l'avons vu précédemment, le verbe donner est lui-même issu de deux verbes, ce qui sème un doute dans l'interprétation. S'agit-il d'une donation ou d'un transfert ? Cette problématique terminologique se retrouve dans l'étude même des différents ethnologues vis-à-vis du don puisque ce que chacun met sous l'intitulé « don » ne recouvre pas la même réalité. Mon intention ici est de mettre l'accent sur les deux grands systèmes décelés afin d'en comprendre les logiques et de pouvoir par la suite saisir quelle est la forme du don maussien léguée que nous retrouvons dans nos sociétés contemporaines, à supposer qu'il y en ait une. Avant d'entrer dans le vif du sujet, il me paraît important de reposer le cadre de l'époque. J'ai déjà insisté sur ce fait jusqu'à présent mais il va prendre tout son sens ici. Le système du don dans les sociétés archaïques, comme à l'époque de Sénèque, avait valeur d'alliance. Autrement dit, le don était fondamentalement politique et se distinguait nettement de l'œuvre caritative. Toute la question était de déterminer quelle allait être la nature du lien avec tel ou tel clan. Le don recouvrait un enjeu de reproduction sociale, et était garant de la pérennité de la société dans son ensemble. En somme, le système du don était générateur de société.

Pensé sous cet angle, le don se présente comme une structure sociétale qui questionne nécessairement sur son système. Il n'est pas une simple transaction mais il institue, détermine et régule à la fois. Nous pouvons ainsi comprendre la perplexité de Marcel Mauss face à ce système et son interrogation quant à sa nomination. Pourtant qu'il s'agisse de don-échange ou d'échange-don, la juxtaposition même de ces deux termes semble antinomique. Lorsque j'ai évoqué précédemment les différents sens du verbe donner, je me suis focalisée sur la dimension gratuite du premier et la dimension dynamique du second, sans questionner davantage ce que cela sous-entendait. Si nous reprenons l'exemple de Alain Testart, il est évident que les

ethnologues martiens pensent que nous sommes une société du don parce que le boucher nous donne la viande et que nous lui donnons de l'argent contre son premier don. Pourtant ce qu'il vient de se produire ici est un échange. La grande différence entre le don et l'échange se situe dans le fait que le don second est la condition du don premier. Un enfant dira : « Je te donne cette bille contre celle-là ! », en d'autres termes, je te l'échange.

Dans l'échange, la bille qui était mienne et que je dois « donner » pour obtenir celle qui m'est proposée joue exactement le même rôle que l'argent que je « donne » au boucher pour obtenir le filet d'aiguillette qu'il m'a proposé. La cession de ma bille constitue le paiement nécessaire à l'obtention de la bille convoitée. L'échange est en tout point un acte à titre payant. (Testart, 2007, p. 11)

Nous sommes donc loin du don libre et désintéressé dans ce cas de figure et nous voyons pertinemment que don et échange s'opposent. Pourtant, dans le même temps, nous retrouvons l'obligation de rendre. Il me semble à cet égard que Marcel Mauss en étudiant une si grande variété de clans et en essayant de systématiser pour plus de fluidité, a créé de la confusion là où il était lui-même pourtant très clair.

Il dit au sujet de la *kula* :

L'objet essentiel de ces échanges-donations sont les *vaygu'a*, sorte de monnaie. (2023, p. 88)

Le premier don d'un *vaygu'a* porte le nom de *vaga* « *opening gift* ». Il ouvre, il engage définitivement le donataire à un don de retour, le *yotile*, que M. Malinowski traduit excellemment par « *clinchng gift* » : le « don qui verrouille » la transaction. Un autre titre de ce dernier don est *kudu*, la dent qui mord, qui coupe vraiment, tranche et libère. Celui-là est obligatoire ; on l'attend, et il doit être équivalent au premier ; à l'occasion, on peut le prendre de force ou par surprise ; on peut se venger par magie, ou tout au moins par injure et ressentiment, d'un *yotile* mal rendu. Si on est incapable de le rendre, on peut à la rigueur offrir un *basi* qui seulement « perce » la peau, ne la mord pas, ne finit pas l'affaire. C'est une sorte de cadeau d'attente, d'intérêt moratoire ; il apaise le créancier ex-donateur ; mais ne libère pas le débiteur, futur donateur. (2023, p. 92)

Dans cette explication sur la *kula*, il est explicite que le système du don est fondé sur l'échange et qu'il en est régulé par ses normes. La relation ne se termine pas si le donataire ne rend pas mais change de statut. Le donateur passe de donateur à créancier. Ce changement de posture réintègre toute la logique sous-jacente au système, laquelle souligne que le don est contractualisé. Lorsqu'il est évoqué que les individus ont le droit de se venger, ce qui peut sembler puéril depuis là où nous portons notre regard, nous pouvons entrapercevoir un certain parallèle avec notre système juridique actuel. Si un individu ne paye pas entièrement ses dettes, ce qui équivaldrait à un « *yotile* mal rendu » (idem, 2023, p. 92), un huissier a le droit de se

saisir des biens, sans le consentement du propriétaire. À l'inverse, celui qui donne dispose de droits sur son don ce qui implique qu'il soit dans l'attente et qu'il puisse « le prendre de force ou par surprise » (idem, 2023, p. 92) chez les Trobriandais. La première complexité qui apparaît dans le don est que dans le cas présent, il ne s'inscrit pas dans un système marchand mais répond toutefois à une logique d'ordre juridique, puisque des droits et des devoirs sont conférés, ce qui ouvre le champ de la sanction⁷³.

Dans le *potlatch*, la dynamique est différente puisque rien n'est demandé en échange de l'organisation de la célébration et de sa participation. Aucun système n'oblige légalement le donataire à inviter à son tour ou à rendre d'une quelconque manière que cela soit. En d'autres termes, aucun contre-don ne peut être exigé : « "Les biens distribués dans un potlatch [...] peuvent très bien ne pas être rendus du tout si celui qui les a reçus ne souhaite pas pour quelque raison que ce soit les payer de retour." » (Curtis in Testart, 2007, p. 87). Toutefois, si rendre n'est pas contraint, il est fortement conseillé : « C'est une grande disgrâce pour un homme de ne pas retourner ces présents » (Mcilwraith in Testart, 2007, p. 87). Néanmoins, il est tout aussi dommageable pour un chef de rendre peu que de ne pas rendre du tout. Le *potlatch* fonctionne sur le principe de l'abondance, la division au nombre de convives produisant un effet de restriction ne va pas dans le sens de la pratique.

J'avais précédemment proposé la notion d'honorabilité et celle de reconnaissance. En ne rendant peu ou pas, le chef ni ne s'honore, ni n'honore son donateur. De plus, le *potlatch* étant une contractualisation commune de l'ensemble du clan face au clan adverse, c'est l'intégralité de ses proches qu'il embarque avec lui. Contrairement à la *kula* qui était basée sur le principe d'avoir beaucoup, d'avoir été en mesure d'acquérir un grand nombre de biens – bien qu'il soit par la suite remis en circulation –, le *potlatch* est basé sur le fait de pouvoir donner sans limite. En d'autres termes, le chef manque à son devoir et souille son honneur et celui de son clan publiquement. Si la sanction n'est pas juridique, elle n'en est pas moins sociale. Ainsi ce qui pousserait les individus à rendre ne serait peut-être pas tant un phénomène extérieur qu'intérieur.

L'un des sujets les plus discutés et controversés de Marcel Mauss est l'esprit de la chose donnée autrement appelé *hau*. Ce système fonctionne au minimum entre trois personnes :

⁷³ « Supposons qu'il y a un an, j'ai donné un *vaga* à un de mes partenaires ; aujourd'hui, à l'occasion d'une visite, je m'aperçois qu'il possède un *vaygu 'a* équivalent ; je considère alors qu'il est de son devoir de me le céder. S'il ne le fait pas, j'ai des raisons valables de lui en vouloir. Bien mieux, si je parviens à mettre la main sur son *vaygu 'a*, l'usage m'autorise à le lui prendre de force (*lebü*) ; cela peut certes déclencher sa fureur, mais, là encore, notre brouille sera mi-réelle, mi-feinte » (Malinowski cité par Testart, 2007, p. 39).

« Vous m'en donnez un,
je le donne à un tiers ;
celui-ci m'en rend un autre, parce qu'il est
poussé par le *hau* de mon cadeau ;
et moi je suis obligé de vous donner cette
chose, parce qu'il faut que je vous rende ce
qui est en réalité le produit du *hau* de votre
taonga » (2023, p. 73)

[A donne à B un *taonga* A],
[B donne à C le *taonga* A de A]
[C donne à B un *taonga* A'
(*hau* du *taonga* A)]
[B donne à A le *taonga* A'
(*hau* du *taonga* A) car il
appartient à A]

Le retour systématique a été justifié par Marcel Mauss par le fait que l'objet contient une âme, laquelle est attachée à son propriétaire, et par conséquent elle « pousse » les individus à rendre afin de retourner auprès de ce dit propriétaire⁷⁴. La théorie animiste convainquant peu, des chercheurs ont avancé que, comme la *kula*, le retour était relatif à la notion de propriété et répondait par conséquent à une logique juridique. La vérité du droit maori m'intéresse ici peu, ce qui m'interpelle est cet « appel ». Qu'il soit juridique ou animiste, le résultat est le même : il y a don retour. Certains objecteront peut-être que si une âme est présente en l'objet, l'humain ne peut pas grand-chose contre les forces de la nature, c'est une possibilité. Néanmoins il ne semble pas pour autant y avoir une lutte entre individus et *hau*. Dans cette mesure, je me permets d'y voir un certain consentement de la part des donataires à rendre. Qu'ils le fassent poussés par la joie ou par le devoir, dans tous les cas le seul élément qui persiste est la conscience : conscience que le *hau* appartient à un autre et qu'il convient de rendre ; conscience que s'ils ne rendent pas ils vont avoir de (sérieux) problèmes :

Il ne serait pas juste (*tika*) de ma part de garder ces *taonga* pour moi, qu'ils soient désirables (*rawe*), ou désagréables (*kino*). Je dois vous les donner car ils sont un *hau* du *taonga* que vous m'avez donné. Si je conservais ce deuxième *taonga* pour moi, il pourrait m'en venir du mal, sérieusement, même la mort. Tel est le *hau*, le *hau* de la propriété personnelle, le *hau* des *taonga*, le *hau* de la forêt. *Kali ena*. (Assez sur ce sujet.). (R. Elsdon Best in Mauss, 2023, p. 73)

Là où nous conduit ce tour d'horizon du don dans les premières sociétés est que l'envie de donner et rendre ou non soit présente, il est dans l'intérêt des individus d'agir ainsi, sous peine de perdre leur honneur et de devenir ingrats, en d'autres termes de nuire à leur réputation (*fama*).

⁷⁴ « Interprétée ainsi, non seulement l'idée devient claire, mais elle apparaît comme une des idées maîtresses du droit maori. Ce qui, dans le cadeau reçu, échangé, oblige, c'est que la chose reçue n'est pas inerte. Même abandonnée par le donateur, elle est encore quelque chose de lui. Par elle, il a prise sur le bénéficiaire, comme par elle, propriétaire, il a prise sur le voleur. Car le *taonga* est animé du *hau* de sa forêt, de son terroir, de son sol ; il est vraiment « native » : le *hau* poursuit tout détenteur. [...] C'est le *taonga* ou son *hau* – qui d'ailleurs est lui-même une sorte d'individu – qui s'attache à cette série d'usagers jusqu'à ce que ceux-ci rendent de leurs propres, de leurs *taonga*, de leurs propriétés ou bien de leur travail ou de leur commerce par leurs festins, fêtes et présents, un équivalent ou une valeur supérieure qui, à leur tour, donneront aux donateurs autorité et pouvoir sur le premier donateur devenu dernier donataire » (Mauss, 2023, pp. 73–74).

La vertu semble engagée dans ces systèmes du don et nous pouvons nous demander s'il ne se retrouverait pas dans nos sociétés contemporaines continuant à nous « pousser » sous une forme ou une autre. Je propose donc, dans la sous-partie qui suit, d'aller explorer les reliquats du don dans les sociétés contemporaines occidentales, et voir comment ils s'actualisent, en vue d'entraîner la figure de l'héritier.

3.2. L'actualisation du don dans les sociétés contemporaines

Dans l'imaginaire commun contemporain, le don est loin de référer aux formes d'alliances passées. Pourtant, si nous observons les contextes dans lequel il se pratique, nous verrons que ses logiques sont réactivées à chaque instant et qui plus est, semblent en certains cas continuer à obliger sans que nous n'y prenions garde : emprise morale ou détermination sociale ? Le don dans nos sociétés contemporaines recouvre un champ bien plus vaste allant de la charité aux dons caritatifs en passant par celui de sang. Ce qui est particulièrement intrigant est le rapport de sens entre ces différentes pratiques : qu'est-ce qui les lie ? Quelles en sont les implications pour ceux qui se prêtent au jeu ? Sans prétendre explorer de fond en comble le champ du don contemporain, je vais essayer d'en retranscrire les grandes lignes.

3.2.1. Les vestiges du don : imaginaires collectifs et pratiques

Il est une forme de don pratiquée dans les sociétés archaïques que je n'ai pas évoquée dans la première partie de ce chapitre et pour cause, elle est un peu spéciale. Il s'agit du type de don qui met en relation humains et déités et se réalise tantôt par l'oblation tantôt par le sacrifice. Marcel Mauss en explique la logique :

La destruction sacrificielle a précisément pour but d'être une donation qui soit nécessairement rendue. Toutes les formes du potlatch nord-ouest américain et du nord-est asiatique connaissent ce thème de la destruction. Ce n'est pas seulement pour manifester puissance et richesse et désintéressement qu'on met à mort des esclaves, qu'on brûle des huiles précieuses, qu'on jette des cuivres à la mer, qu'on met même le feu à des maisons princières. C'est aussi pour sacrifier aux esprits et aux dieux, en fait confondus avec leurs incarnations vivantes, les porteurs de leurs titres, leurs alliés initiés. (2023, p. 79)

Souvenons-nous que dans ces sociétés, l'animisme fait partie de la vie et s'inscrit dans le quotidien des individus. Le débat mené par la communauté scientifique sur la véracité de principes tels que le *mana* (la puissance) et le *hau* (l'esprit de la chose) sont un non-sens d'un

point de vue symbolique. Ce champ du spirituel, religieux et « magique » façonne la réalité de ces individus, il constitue le filtre à travers lequel ils perçoivent le monde. Dans cette perspective, leurs croyances les informent que s'ils donnent aux esprits et aux dieux, ceux-ci leur rendront. Ils estiment que les dieux « sont les véritables propriétaires des choses et des biens du monde. C'est avec eux qu'il [est] le plus nécessaire d'échanger et le plus dangereux de ne pas échanger » (Mauss, 2023, p. 79). Nous retrouvons dans cette action l'exercice des vertus de l'Homme de bien⁷⁵ qui se montre honorable et reconnaissant mais également qui favorise l'alliance. Donner aux dieux est un symbole de drapeau blanc, éloignant par conséquent les mauvais esprits et les effets néfastes « car une malédiction d'homme permet aux esprits jaloux de pénétrer en vous, de vous tuer, aux influences mauvaises d'agir, et les fautes contre les hommes rendent le coupable faible vis-à-vis des esprits et des choses sinistres » (idem, 2023, p. 80).

Cette forme de don symbolique n'a jamais disparu et existe depuis toujours. Nous la retrouvons actuellement sous une forme plus pacifiée que nous pouvons nommer l'offrande. Dans le premier chapitre, je traitais du culte des ancêtres pratiqué encore présentement dans la société vietnamienne. Son registre est le même que celui du sacrifice puisqu'outre le remerciement aux ancêtres, l'offrande est également un échange symbolique visant la protection des esprits ancestraux. L'offrande comme la prière sont des formes instituant un lien symbolique entre déités et humains y croyant. Cette modalité du don se pratique dans l'ensemble des religions qui cherchent cette interrelation (symbolique) avec la déité à laquelle ils croient. Le don est une manière d'entrer dans cet état de communion symbolique.

Sorti du domaine sacré, le don avait également une place privilégiée puisqu'indispensable dans certaines sociétés. C'est ainsi que sont nés les dons évergétiques antiques. Les cités grecques ne prenaient ni en charge les travaux publics, ni les plus démunis. Ainsi des dons liturgiques⁷⁶ que nous pouvons comparer à notre impôt actuel, ont été initiés par les citoyens suffisamment riches pour financer les activités d'ordre public, avant qu'ils ne deviennent obligatoires à l'époque hellénistique. Des dons charitables aux églises et fondations ont également été exercés

⁷⁵ « On conjure un esprit malfaisant, un « *tauvau* » dont on a trouvé un cadavre (serpent ou crabe de terre), en présentant à celui-ci un de ces *vaygu'a*, un de ces objets précieux, ornement, talisman et richesse à la fois, qui servent aux échanges du *kula*. Ce don a une action directe sur l'esprit de cet esprit. D'autre part, lors de la fête des *mila-mila*, potlatch en l'honneur des morts, les deux sortes de *vaygu'a*, ceux du *kula* et ceux que M. Malinowski appelle pour la première fois les "*vaygu'a* permanents", sont exposés et offerts aux esprits sur une plate-forme identique à celle du chef. Ceci rend leurs esprits bons. Ils emportent l'ombre de ces choses précieuses au pays des morts, où ils rivalisent de richesses comme rivalisent les hommes vivants qui reviennent d'un *kula* solennel » (Mauss, 2023, pp. 79–80).

⁷⁶ « Leitourgia, « service pour le public, pour le peuple, pour l'État » - le mot glissera au sens actuel de « service divin » au Moyen Âge » (Testart, 2007, p. 167).

et ont rempli une fonction sociale importante. Le domaine hospitalier était géré par les hospices exclusivement financés par des fonds privés. La dernière fonction sociale dans les cités grecques rentrait dans le champ du mécénat puisqu'il s'agissait de financer les intellectuels et les savants ainsi que les artistes prestigieux au Quattrocento et à la Renaissance. L'intention initiale avec chacun de ces dons était « de remédier aux maux de la communauté des hommes, que celle-ci soit conçue comme le seul ensemble des citoyens ou l'humanité tout entière. Et, d'un point de vue social, de suppléer aux services publics que les puissances publiques n'assurent pas » (Testart, 2007, p. 168).

Cet ensemble de pratiques du don se présente de nos jours dans les sociétés occidentales. Des temples de toutes les religions continuent d'être financés sur ce mode – la Sagrada Familia initiée par Antoni Gaudí en mars 1882 en est un exemple –, la quête se perpétue dans les églises catholiques, l'appel aux dons est une pratique des fondations. La différence notable de ce type de don, par rapport à ceux précédemment vus, est l'anonymat. Il n'existe pas de contact direct entre donateur et donataire. Une forme de contribution pour le bien commun est à l'œuvre et c'est un lien davantage universel qui se crée sans identifiant précis. Ce type de don, Jacques Godbout (2000), le nomme don aux étrangers et le considère comme don pur dans la mesure où il répond à l'imaginaire collectif du don, à savoir qu'il est unilatéral, qu'il n'y a pas de liens primaires connus entre donateur et donataire, et qu'il y a consensus sur le fait que le don retour ne soit pas attendu. Le don du sang et le don d'organe pourraient entrer dans cette catégorie – j'y reviendrai ultérieurement. À l'inverse, l'aumône ou le don de type samaritain comme le nomme Jacques Godbout, bien qu'il soit un don charitable, ne rentre pas dans la classe des premiers dans la mesure où la médiation est directe, il n'y a pas d'intermédiaire du don entre le donateur et l'inconnu qui reçoit. Le système engagé par les dons évergétiques antiques et leurs successeurs n'est pas celui de l'alliance mais davantage celui de communauté et de l'universalisme. Les deux ont vocation à préserver et pérenniser la société mais dans le premier cas cela passe par l'enrichissement du réseau, tandis que dans le second cela passe par la contribution directe et non ciblée. C'est cet élan altruiste qui figure dans l'acception commune de don : gratuit et volontaire (libre).

Toutefois, il ne faudrait pas se méprendre. Il n'y a pas d'un côté les dons archaïques du système d'alliance et de reproduction sociétale révolus ; et de l'autre, les dons charitables qui seraient venus jusqu'à nous et se seraient inscrits dans nos sociétés. Nous sommes encore aujourd'hui entourés de ce type de dons qui visent à entretenir le lien et exercer son honorabilité. Ce type de pratique s'exerce notamment dans la bourgeoisie. Des célébrations en l'honneur de choses

diverses et variées sont organisées permettant, comme dans le *potlatch*, de donner afin de cultiver les sociabilités et le prestige.

La grande bourgeoisie cultive cette forme de capital par un travail spécifique de sociabilité. Alors que le sens commun tend à attribuer au grand bourgeois des attitudes individualistes, les grandes familles fortunées, d'autant plus qu'elles se situent depuis plus longtemps aux sommets de la société, fonctionnent sur un mode collectif. Le groupe développe une sociabilité intense qui dépasse le seul cercle familial. Les dîners, les cocktails, les soirées de gala, les vernissages, les premières théâtrales et autres mondanités ne sont pas des loisirs anodins. Il s'agit d'une forme de travail social, dans lequel les femmes jouent un rôle central. Elles ont en charge les réceptions, les cérémonies, les loisirs des enfants, pour lesquels elles ont créé des groupes informels, les rallyes, sur lesquels nous reviendrons. (Pinçon & Pinçon-Charlot, 2020, p. 12)

Comme à l'époque, l'intention est de soigner la relation et de faire voir la valeur qu'elle recouvre. L'enjeu même est l'entretien de la sociabilité dans son ensemble, c'est-à-dire la préservation de la relation : « Le soir, [les salles à manger] accueillent des dîners plus intimes et de grands banquets, où, entre soi, se cultivent les amitiés utiles » (Pinçon & Pinçon-Charlot, 2020, p. 13). Cette dynamique se manifeste également au travers des dons entre proches. Toutefois dans ce cas particulier, l'attention est mise sur le retour, ce qui va à l'encontre du principe de désintéressement. Néanmoins le cadeau est ici gage de la réciprocité des sentiments. Ce n'est pas tant la valeur marchande du bien qui compte que sa valeur symbolique puisque, dans les relations de ce type, la valeur symbolique du bien détermine la valeur du lien ; en d'autres termes, le degré de considération de l'Autre. Ainsi, plus le cadeau est personnel et répond aux goûts et désirs de la personne, plus il est une marque de proximité du lien.

Le dernier héritage du don des sociétés archaïques, tel que présenté par Marcel Mauss, se situe dans le don expiatoire. Ce don est explicitement un geste de réparation. Il vise à rétablir une situation avant laquelle un individu eût été l'objet de déshonneur ou de honte. Il ne l'efface pas mais prend la forme, comme dans la *kula*, de compensation aux dommages. Celui qui ne pouvait pas honorer la *kula* immédiatement donnait un cadeau à l'autre pour le faire patienter – une sorte d'intérêt. De cette dynamique du don, nous pouvons finalement retenir le simple ordre de politesse qui implique de rendre et qui prend, dans nos sociétés, le statut de don de remerciements à l'occasion de services rendus, d'invitations, etc.

Malgré la pensée commune que le don est un acte spontané et désintéressé, la majorité des pratiques qui l'actualise repose sur la logique de la culture du lien. Face à ce constat, la question du caractère utile et obligatoire du don se pose. Le don est sans conteste un acte social, il est

par conséquent régulé et normé socialement. Ce sont donc ces ressorts que nous allons maintenant explorer.

3.2.2. Les motifs du don : le sens des obligations au présent

J'ai jusqu'à présent laissé de côté la question des modalités du don – libre, gratuit, contraint, désintéressé – afin de nous laisser le temps de l'exploration. À mi-parcours de cette étude du don, il me paraît pertinent de revenir sur l'ensemble des éléments de compréhension dont nous disposons afin d'en dégager une dynamique d'ensemble. Plusieurs questions sont au cœur de ce système du don avec des visions fluctuantes selon les courants dans lesquels les chercheurs s'inscrivent. Les théories rationnelles, économiques ou utilitaristes mettent par exemple l'humain au cœur de l'action qu'ils considèrent agir à des fins personnelles en toutes circonstances. Ayant mis en lien don et entretien du lien, cette approche pourrait sembler sensée, et pourtant tout montre qu'entrer dans le don est loin d'être un choix rationnel.

Comme nous l'avons vu, dans la majorité des cas – en dehors de la *kula* et de l'échange sous créancier – les individus ne peuvent pas obliger l'autre à rendre. Ils peuvent le sanctionner de diverses manières mais ils ne peuvent pas s'attendre à retrouver la valeur de ce qu'ils ont donné. Entrer dans le don, c'est donc faire le pari du 50/50 : 50% de chance que cela revienne de façon exponentielle, 50% de malchance d'avoir tout perdu. Le système du don est en ce sens un jeu fondé sur l'inconditionnalité de la confiance⁷⁷. Les partis qui s'unissent, misent sur leur partenaire et espèrent avoir fait le bon choix. Si le système du don était exclusivement bâti sur une vision économique de la relation, ce type d'interaction ne pourrait pas avoir lieu car rien ni personne n'est garant de la réussite de la transaction. Par conséquent, le jeu n'en vaudrait pas la chandelle et le risque serait perçu comme bien trop grand lorsque la logique de nécessité serait à l'œuvre.

En posant comme cadre du don, la confiance inconditionnelle, je propose que nous en reparcourions le système en laissant de côté la raison de chaque entreprise, soit le pourquoi des gestes. Ce qui a d'ores et déjà peut-être échappé à une vision agonistique du don et l'accent que j'ai moi-même porté sur l'honorabilité engagée, est le fait que la relation soit centrée sur l'Autre. Le plaisir du donateur passe par le plaisir du donataire, jusqu'à inversion des rôles. Le système est sous cet angle basé sur la loi du désir de l'Autre, c'est-à-dire que l'intérêt de l'Autre précède

⁷⁷ La beauté du geste réside en cette inconditionnalité selon Sénèque : « Ce qu'il y a de plus magnifique dans le don, c'est que l'on donne fût-on sûr de perdre ; c'est qu'on laisse tout à la discrétion de l'obligé » (Sénèque, 2020, p. 56).

l'intérêt personnel (Caillé, 2007). L'individualisme échappe donc pour faire place à l'empathie dans la relation. L'effet relevé par Marcel Mauss quant à un enchevêtrement entre intérêt et désintéressement s'explique de la sorte. Il est dans son intérêt de faire plaisir à l'Autre. Toutefois, qui est-ce qui détermine que l'intentionnalité du donateur repose sur le profit qu'il peut tirer de son geste plutôt que sur le plaisir qu'il peut éprouver à faire plaisir ?

Par ailleurs, dans quelle mesure obligation et contrainte sont-elles assimilables ? En quoi l'obligation serait-elle systématiquement une contrainte ? En quoi y a-t-il obligation ? N'oublions pas que Marcel Mauss évoque dans le même temps la notion de liberté. Il l'adjoint au système du don créant de la sorte un tout plus ou moins cohérent simultanément libre et contraint. Plusieurs éléments se cachent sous cette même réalité et plusieurs questions se posent. La première que j'aimerais soulever est celle de l'obligation. L'obligation n'a d'existence que dans un système normé et codifié donné. En d'autres termes, il ne semble pas y avoir d'obligations absolues. Néanmoins si une personne oblige, c'est-à-dire qu'elle exerce une pression sur l'Autre (le contraint à), et que celui-ci capitule, il est dans les faits en train d'obéir. Si cet individu obéit, dès lors le geste n'est plus libre, ce qui entre en opposition avec le deuxième principe du système de Marcel Mauss. Dans le sens inverse qui est celui du contre-don et de l'obligation de rendre, Sénèque disait au sujet des bienfaits que l'une des règles était qu'ils soient orientés vers le donataire, qu'il eût été pensé pour lui dans l'intention de lui faire plaisir. En d'autres termes, si le don n'est pas perçu comme tel, nous pouvons nous questionner sur le sens de l'obligation de rendre – en considération que le système vaille comme obligeant. Tous ces éléments me conduisent à la deuxième question qui est celle du libre-arbitre des individus qui entrent dans le don.

Certains, quant à l'obligation de recevoir, supposent que cela ne se fait pas de refuser, qu'il s'agit d'une convention sociale. Or l'obligation est intérieure puisque rien n'oblige juridiquement à accepter. Cette obligation parce qu'elle pousse de l'intérieur – serait-ce notre *hau* personnel ? – donne l'illusion d'être obligé. Elle est la réponse à son propre système de valeurs et de croyances intériorisé. Les individus d'une même société disposant d'une culture commune peuvent partager les caractéristiques de ces normes produisant un effet réflexif entre chacun d'entre eux, et rappelant constamment quelle est la norme et la bonne manière d'agir. Néanmoins, il ne s'agit que d'un « bon » comportement, autrement dit un comportement socialement admis et reconnu qui confère le respect à celui qui l'adopte. Il n'en reste pas moins que chaque individu dispose en tout temps de son libre-arbitre et que la seule raison qui le motive à aller dans le sens de la norme est son éthique bâtie sur le commun.

Sénèque, dans *Des Bienfaits* (I^{er} siècle apr. J.-C.), brosse le portrait de ce qu'il appelle l'Homme de bien. J'ai déjà énoncé ses caractéristiques, ce qui m'intéresse maintenant est le processus par lequel il les acquiert car il semblerait que l'un des oublis dans le don soit la structure morale qui guide le social. Nos sociétés contemporaines mettent nettement moins l'accent sur cette culture des vertus comme il pouvait l'être à des époques antérieures. Les effets de sens d'une société capitaliste sont la mise en avant des individualités et donc des intérêts personnels. Néanmoins ce n'est pas parce que ces vertus sont invisibilisées, oubliées et inconscientes, qu'elles sont absentes en chaque individu. Le nœud créé par l'adjonction du désintéressement, de la contrainte, de la gratuité et de la liberté dans un même système vient du fait que la logique de conditionnement, à laquelle tout individu est soumis qu'il le désire ou non, a été elle-même oubliée. La spontanéité inhérente à l'activité du donné vient de l'intériorisation de son processus. Lorsque le don devient banal, c'est qu'il a été intégré au sens où il a fait le produit d'un apprentissage durant l'enfance, ce qui était certainement le cas dans les sociétés des Hommes de bien auxquelles se réfère Sénèque et dans les sociétés archaïques de Marcel Mauss. Sous cet angle, le don se présente comme un principe de vie en tant que tel. Dans cette perspective, il n'y a pas plus d'obligation d'être spontané puisque la spontanéité du don fait partie intégrante de la vie. Le simple fait que la spontanéité soit relevée est le témoin que c'est un principe beaucoup moins actuel dans nos sociétés et qu'il requiert pour être maîtrisé, un apprentissage.

La spontanéité du don ressemble à la spontanéité du maître zen dont le geste surgit d'une longue période de concentration. « Abandonne donc toute intention, exerce-toi à l'absence d'intention et laisse les choses se faire par l'Être », dit un maître zen. (Godbout, 2000, p. 127)

Dans l'exemple qui est donné ici, le don serait une pulsion dont chaque individu disposerait à l'intérieur de lui et qui n'attend que d'être activée. La différence entre l'éducation dans les sociétés anciennes et celle d'aujourd'hui est peut-être celle de la culture de cette spontanéité du don. Dès lors nous pouvons comprendre que lorsque le don prend la forme d'une contrainte extérieure, il n'est que le reflet des contraintes sociales auxquelles nous nous sentons obligés de nous soumettre. Est-ce qu'offrir des cadeaux à Noël n'est pas un vrai don parce que nous y avons été obligés ? Le débat sur cette question est moral et je n'y entrerai pas. Néanmoins ce que je voudrais souligner est que l'obligation morale intérieure se transforme en obligation sociale extérieure. C'est entre désir et culpabilité que se joue le don davantage qu'entre obligation, contrainte et liberté. Jacques Godbout en donne un exemple explicite : « Ainsi l'idée, au départ plaisante et spontanée, de téléphoner à une amie peut se transformer en une obligation

qu'on se donne de lui téléphoner – une obligation intérieure se mue ainsi en un devoir qui semble maintenant imposé de l'extérieur » (2000, p. 123).

Pour finir sur ce changement de perspective du don – du profit personnel à l'envie de donner – je relancerai simplement la réflexion de Jacques Godbout :

Si au lieu de partir de l'appât du gain, on faisait le postulat de l'appât du don ? On poserait comme postulat que les êtres humains ont d'abord envie de donner. Qu'ils reçoivent, qu'ils acquièrent dans ce but plutôt que l'inverse. Alors la question à poser à propos du don ne serait plus celle qu'on se pose généralement : qu'est-ce qui fait que nous donnons bien que nous soyons fondamentalement des égoïstes, des receveurs, et fondamentalement motivés par l'appât du gain ? La question serait inversée et elle deviendrait la suivante : qu'est-ce qui empêche de donner ? Qu'est-ce qui fait qu'un certain nombre de personnes ne donnent pas, ou donnent peu ? Ou : qu'est-ce qui fait que dans certaines circonstances on ne donne pas, alors que dans d'autres on est plus porté à donner ? Qu'est-ce qui fait que l'on résiste au don ? (Godbout, 2000, p. 129)

3.2.3. *Un endettement ad vitam aeternam par le don : la dette positive*

L'un des apports de la partie précédente est que le don peut être objet de plaisir pour celui qui donne. À la question « Pourquoi donne-t-on ? » Jacques Godbout répond la chose suivante :

Pour se relier, pour se brancher sur la vie, pour faire circuler les choses dans un système vivant, pour rompre la solitude, faire partie de la chaîne à nouveau, transmettre, sentir qu'on n'est pas seul et qu'on fait partie de quelque chose de plus vaste – et notamment de l'humanité – chaque fois qu'on fait un don à un inconnu, à un étranger vivant à l'autre bout de la planète, qu'on ne verra jamais. Du cadeau aux proches au don lors des grandes catastrophes, à l'aumône ou au don du sang, c'est fondamentalement sentir cette communication, rompre l'isolement, sentir son identité de façon non narcissique – d'où ce sentiment de puissance, de transformation, d'ouverture, de vitalité qui vient aux donateurs et qui leur fait dire qu'ils reçoivent plus qu'ils ne donnent. (2000, p. 127)

Sous ces termes, il évince définitivement l'idée selon laquelle le don est strictement contraint et forcé ; et dans le même temps, il réintègre avec le sentiment « qu'ils reçoivent plus qu'ils ne donnent », la logique du « trop ». Qui n'a jamais entendu lorsqu'il a lui-même offert un cadeau : « Non mais c'est trop, tu n'aurais pas dû ! » – pudeur, émerveillement ou politesse ? Peut-être un peu des trois. Néanmoins, quelle qu'en soit la réaction, le fait d'avoir reçu ne soustrait pas la joie éprouvée par le fait de s'être fait donner. Autrement dit, le fait d'être en dette n'est pas perçu négativement. S'il s'agissait d'un enseignement à l'époque de Sénèque, il semble que cela soit intériorisé aujourd'hui dans le cadre des dons entre proches. Dans le quotidien le don prend des formes bien différentes puisqu'il repose sur la perception de la personne d'avoir reçu.

Il peut donc s'agir d'un cadeau étiqueté comme tel, mais également le repas « à la bonne franquette » offert à des amis survenus à l'improviste, les tâches ménagères de l'autre prises en charge spontanément, l'écoute d'un frère ou d'une sœur une longue heure au téléphone qui éprouvait le besoin de parler – le don n'a de limite que le statut que lui confère celui qui le reçoit. Ce qui est notable dans ces dons entre proches, outre le fait que chacun donne et reçoive avec plaisir, c'est que toute notion d'obligation semble s'être volatilisée. Le don n'oblige plus. Jacques Godbout restitue ce cas précis dans deux ouvrages *La circulation du don dans la parenté : donner, recevoir rendre* (1996) co-écrit avec Johanne Charbonneau et en collaboration avec Vincent Lemieux et *Le don, la dette et l'identité : homo donator versus homo œconomicus* (2000). Il fait le constat frappant d'une unanimité des individus interrogés quant au fait de penser qu'ils doivent mais ne sont pas en dette. Il explique que cette antinomie apparente vient du fait que les individus distinguent devoir et dette : « reconnaître avoir reçu d'une part, ressentir un sentiment, une obligation de rendre (comme dans un rapport contractuel) d'autre part » (Godbout, 2000, p. 45). Cette appréciation des individus marque un écart quant au système du don perçu comme un échange – nous avons vu le cas de la *kula* précédemment – puisqu'ici le contrat est exclu et donc rien n'oblige à rendre soit rembourser sa dette. Cependant, c'est bien dans un rapport de dette que les individus prétendent s'inscrire, quand bien même leur conception varie de la conception ordinaire. Ils s'estiment en dette dans la mesure où ils ont reçu « sans pour autant avoir contracté l'obligation de rendre, mais tout en ayant le désir de donner (la reconnaissance)⁷⁸ » (idem, 2000, p. 45). Sous ces termes, ils expriment ce que Jacques Godbout a désigné par « dette positive » – « on reconnaît avoir reçu beaucoup sans pour autant ressentir une obligation, mais plutôt un désir de donner » (idem, 2000, p. 45) – et émerge le principe décrit par Sénèque d'être reconnaissant quant au fait d'avoir reçu et se réjouir de pouvoir rendre toujours plus.

Cette dette positive est intéressante dans la mesure où elle change les règles du jeu du système du don tel que nous l'avons observé jusqu'à présent. Il est comme acté que les conventions sociales n'ont pas de validité dans ce système faisant voler en éclat toutes formes de contraintes. Ainsi, l'obligation morale se voit elle-même transcendée et les chaînes individuelles éclatées pour laisser place à un sentiment de liberté. Jacques Godbout explique que cette dette est perçue comme une forme privilégiée parce qu'à aucun moment le donateur ne fait du donataire son obligé, aucune intention d'endetter n'est perceptible. Lorsque ce phénomène est vécu par les

⁷⁸ « Ce que saint Thomas d'Aquin appelle la dette de reconnaissance : « La dette de reconnaissance est la conséquence et comme l'expression d'une dette d'affection, dont personne ne doit désirer être quitte » [1932, p. 125] » (Godbout, 2000, p. 57).

deux partis, ils entrent dans le champ de la dette mutuelle positive « qui échappe à l'équivalence et fait que chacun considère qu'il reçoit plus qu'il ne donne » (idem, 2000, p. 46).

Cet état de dette mutuelle positive crée un véritable retournement dans l'ensemble de l'ordre du don abordé jusqu'à maintenant puisque la logique du comptage n'a plus lieu. Or, comme je l'ai exposé jusqu'ici tout l'enjeu du don reposait sur cette alternance des positions et des rôles visant à créer un déséquilibre dans la relation, puis à le rétablir en le faisant basculer légèrement de l'autre côté afin de maintenir la dynamique et donc le lien. Cette suppression interpelle en ce qu'elle annihile d'un même mouvement les attentes relatives à la relation et les risques relatifs au système. La peur de se faire avoir et le besoin de recevoir plus s'annulent. Le temps disparaît et offre une liberté dans le jeu du donner qui n'est plus conditionné par l'action de l'autre. Tout semble plus fluide. L'absence totale de garantie – toute caution morale a été évincée – et le jeu de la confiance ne semblent pas faire problème puisqu'à l'inverse, les individus se sentent d'autant plus reconnaissants et chanceux. Ces sentiments viennent de la perception d'avoir reçu davantage que ce qui était « prévu ».

De cette gratitude naît le sentiment, non pas de vouloir rendre, mais de donner à son tour. C'est ici que se situe le point de bascule entre la logique don-contre-don et don-don. Lorsque cet état est atteint, les individus entrent dans ce que nous pourrions appeler l'état de flot du don. Dans ce contexte, plus personne n'est donateur, plus personne n'est débiteur, mais tout le monde est les deux à la fois. Les individus se sentent individuellement débiteurs sans que cela ne leur pose problème dans la mesure où ils ont l'impression d'avoir davantage reçu que donné. Chercher à démêler le vrai du faux en prétendant distinguer lequel des deux doit davantage à l'autre, selon un système de calcul, est une mission quasiment impossible et un non-sens puisque le concept de la dette mutuelle positive est fondé sur l'inverse :

Autrement dit, on n'est jamais quitte, on est perpétuellement en état de dette, mais on n'essaie pas de s'en acquitter. [...] C'est un état de confiance mutuelle qui autorise un état de dette sans culpabilité, sans inquiétude, sans angoisse. Cet état se reconnaît au fait que la dette devient libre : on est en dette et libre. L'état de dette face au partenaire n'est plus redouté, il est au contraire valorisé. (Godbout, 2000, p. 55)

Cet apport de Jacques Godbout soulève de manière plus générale une question d'ordre plus théorique, à savoir : le système du don fonctionne-t-il de manière circulaire ou de manière parallèle ? L'ensemble du débat du donner-rendre et du don-contre-don repose sur ce questionnement. La vision qui est proposée ici est intéressante dans la mesure où Jacques Godbout met en perspective la manière dont les deux systèmes coexistent et se succèdent. Il précise toutefois qu'il s'agit de polarités et que les systèmes du don varient sur cette frange

selon le type de relation, son degré et son état d'avancement. Ainsi, à chaque partenaire du don, une modalité différente qui est elle-même mouvante. Ce phénomène permet que des individus initient leur relation dans une dynamique qui relèverait davantage de l'échange : deux individus deviennent partenaires dans la sphère professionnelle. Puis le système du don se meut petit à petit : ils commencent à se fréquenter hors du bureau jusqu'à se mettre en couple. Ils atteignent un état de dette mutuelle positive : ils se mettent en ménage et se marient. Enfin la routine s'installe, les effets de la lune de miel s'estompent : ils entrent en état de dette négative ayant l'impression de donner davantage qu'ils ne reçoivent. Le divorce n'est pas obligatoirement prononcé à ce moment-là, le système continue d'évoluer constamment et s'ajuste selon le contexte physique et psychologique des mêmes individus. Le système du don, malgré son universalité, est quelque chose d'à la fois intime et personnel en ce que les règles sont redéfinies dans chaque contexte et que sa dynamique repose sur les perceptions des individus. Certains se sentiront contraints tandis que d'autres se sentiront honorés. Certains estimeront que c'est un don, tandis que d'autres le verront comme un dû. Jusqu'à présent, j'ai considéré le don avec une valeur plutôt positive. Or certaines personnes ne désirent ni donner ni recevoir. Dans cette dernière partie, je vais donc essayer de saisir en quoi le système du don peut être un frein pour certains individus et quels sont les motifs de leur refus à entrer dans le jeu.

3.3. L'ambivalence du don au regard des rapports de filiation

La vie est-elle un don ? Grand débat... Pour certains elle l'est, pour d'autres non. Certains reconnaissent une chance inouïe au fait d'être sur Terre tandis que d'autres se questionnent tous les jours sur la nature de ce cadeau : don ou poison, telle est la question. Certains réfutent le fait qu'il s'agisse d'un don puisqu'ils n'ont pas eu la possibilité d'accepter de naître ou non. D'autres estiment que ce don est le plus grand de tous et que rien ne peut le surpasser. Quel que soit le point de vue que chacun porte sur ce sujet, cette représentation est fondamentale dans le rapport qu'il construit au don. Saisir la vie comme un don positionne les individus comme donataire et selon la représentation qu'ils se feront de ce rôle, ils pourront alimenter un sentiment de redevabilité envers la figure qu'ils estiment à l'origine de leur naissance. Un individu qui ne voit pas la vie comme un don pourra éventuellement percevoir sa relation à ses parents comme un dû, et possiblement, ne pas éprouver de reconnaissance à leur encontre. Nous allons voir toute cette ambivalence au sein du don à travers cette dernière partie de chapitre.

3.3.1. *Le rapport de don dans la parenté*

La sphère familiale est un espace tout autant régulé que les autres en ce qu'il a trait au système du don⁷⁹. Les individus ne donnent pas de n'importe quelle manière sous couvert de la familiarité inhérente, il existe des règles explicites, mais également implicites, qu'il convient de respecter au risque de commettre un impair. En ce qui a trait aux cadeaux qui s'offrent tant au sein de la famille qu'en dehors de celle-ci, tout ne peut pas être offert en toutes circonstances. Il existe une typologie intériorisée qui distribue les cadeaux selon le contexte, les individus engagés et leur rapport de filiation. Les cadeaux suivent les individus et les accompagnent à chaque étape de leur vie : crémaillère, naissance, départ, retour, réussite... Ils marquent également de manière incontournable les grandes traditions annuelles telles que Noël, l'Aïd, la Saint-Valentin, le Têt Trung thu⁸⁰... Au fil du temps et à mesure que les premières générations avancent dans l'âge, de nouvelles font leur apparition et s'étendent. Les cadeaux entre aînés tendent à disparaître pour s'orienter vers les plus jeunes. Les dons dans la filiation suivent le cycle de la vie et s'ajustent tant à l'âge du donateur que du donataire. Ces âges déterminent les types de relations cristallisées par le don et donc ce qu'il est possible de faire – je reviendrai par la suite sur la typologie des âges et des dons. L'argent, par exemple, est offert en cadeau par un grand-parent vers un petit enfant lors d'occasions spéciales. Lorsque les parents eux-mêmes font don d'argent à leur enfant, ce geste ne s'inscrit pas dans la même dynamique. L'argent donné par les parents n'a pas valeur de cadeau mais de service qui vient en soutien à la réalisation d'un projet tel que l'achat d'une maison. Le service est une autre modalité du don qui s'exprime dans les familles.

Comme pour les cadeaux, le sens et la valeur du service varient selon les contextes dans lesquels ils émergent. Il existe deux types de services : l'hospitalité et l'aide. L'hospitalité repose sur la circulation des individus eux-mêmes se rendant chez les uns et chez les autres, et étant par conséquent reçue. Si souvent recevoir est perçu comme un art auquel répondent généralement les invités en apportant quelque chose ou en aidant en cuisine – dans une certaine mesure – il ne faut pas oublier que sans les visiteurs, cette pratique n'aurait pas lieu. Or le déplacement représente un engagement fort et coûteux en temps et en énergie. L'individu donne littéralement de sa personne en produisant un tel acte. Cette dynamique se retrouve dans l'ensemble des

⁷⁹ Les idées exposées dans cette section sont issues de l'ouvrage de Jacques Godbout, Johanne Charbonneau et Vincent Lemieux (1996) *La circulation du don dans la parenté*, alimentées de mes propres réflexions.

⁸⁰ Il s'agit de la fête de la mi-automne – au fil du temps nommée fête des enfants – célébrée au Viêt Nam le 15e jour du 8e mois, selon le calendrier lunaire.

services qui reposent sur un engagement physique – parfois – et affectif – toujours. En somme, dans ce type de don, chacun donne simultanément, enrichissant dès lors la valeur du lien. Les fêtes et célébrations que j'évoquais précédemment comme cadre du cadeau, constituent des moments de don en tant que tels. Il s'agit de dons ritualisés dans la pratique où les rôles sont distribués. Il est courant que les parents reçoivent à Noël et que la mère se charge du repas. À l'inverse, si l'un des parents est veuf, il peut y avoir une transmission générationnelle dans la réception ne mettant pas fin au cycle du don mais l'actualisant. Cet effet générationnel se retrouve également lorsque les enfants fondent eux-mêmes leur propre famille. Des célébrations tels que les anniversaires ne se fêtent dès lors plus qu'avec le noyau restreint que composent le/la conjoint/conjointe et le/les enfant/enfants. Ce fait n'empêche pas néanmoins d'autres types d'interactions plus spontanées et moins ritualisées telles que le passage à l'improvisite au cours duquel les règles de l'hospitalité seront réactivées. De plus, il existe une autre manière de donner qui est l'aide ou l'entraide qui peut, par ailleurs, prendre la forme de l'hospitalité lorsqu'il s'agit d'héberger la famille, ou se transformer en cadeau lorsque le prêt d'argent se transforme en don implicite. L'aide repose sur deux logiques : la solidarité d'une part et la mutualité de l'autre. La solidarité, qui était présente dans les prestations sociales totales, se retrouve à l'échelle de la famille en général en ce qu'elle tend vers un devoir à l'occasion d'événements importants (travaux, déménagements, hébergement, etc.). La mutualité réfère à la construction d'une relation plus intime entre deux individus qui fait savoir une certaine réciprocité en cas de besoin.

Pour résumer :

La mutualité se construit à partir de l'histoire même de la relation entre les individus concernés, la solidarité s'enracine dans l'histoire et les traditions de la famille, transmises de génération en génération. Elle définit l'esprit de famille davantage en référence à la norme intériorisée du devoir, alors que la première fonctionne plutôt à l'affectivité, une norme qui tendrait à devenir dominante. (Godbout *et al.*, 1996, p. 69)

Le service est intéressant en ce que le don s'ajuste aux possibilités et aux compétences de celui qui le fait. S'il y a bien une règle c'est qu'« il est toujours préférable d'offrir une aide que de se la faire demander, et ainsi de se voir offrir une aide plutôt que de la demander » (Godbout *et al.*, 1996, p. 69). Cette dynamique implique un ajustement et une liberté dans l'aide proposée. Elle peut s'inscrire dans le quotidien telle que faire quelques réparations chez un parent ou avoir de la sollicitude pour celui-ci. L'aide au sein des familles varie en fonction des finances de chacun. Dans des milieux aux faibles revenus, les services sont plus sollicités que dans celles aux revenus aisés. Par ailleurs, il peut également y avoir des familles dans lesquelles l'aide prend davantage une forme matérielle qu'affective ou inversement. Et enfin, ces services sont

des dons, au même titre que les cadeaux sont une modalité du lien. Certains préfèrent faire des dons de cadeaux plutôt que de rendre service. Il n'y a pas une norme absolue dans la manière dont se joue le système, néanmoins dans toute famille, il existe une tendance à être davantage donneur ou receveur. Cette tendance est intimement liée à la phase de vie dans laquelle se situe les individus. Un jeune adulte débutant dans la vie est plus sujet à se voir donner de l'aide dans la mesure où il n'a pas encore nécessairement l'expérience de la vie autonome ni les ressources pour subvenir totalement à ses besoins. Dans ce cas, les parents pourront être à la fois un soutien émotionnel et financier. À l'inverse, dans le cas où un parent se retrouve seul à la suite d'un divorce ou du décès de son/sa partenaire, l'enfant peut dès lors remplacer partiellement le parent absent en prenant en charge certaines de ses tâches pour décharger l'autre parent (courses, jardinage, travaux...).

De manière globale, le cycle de la vie est au cœur des systèmes de dons intrafamiliaux. Chaque période de vie est déterminée par l'âge de chacun des individus engagés qui définit dans une certaine mesure, la nature du système de don. Ainsi lorsque l'âge semble commencer à limiter les parents, la dynamique de la relation se remodélise dans la nature des choses données elles-mêmes. Ils continuent de faire des dons davantage sous la forme de cadeaux, tandis que chez les enfants le don de service est accru. De multiples actualisations du lien ont lieu tout au long du parcours de vie de la relation parents-enfants.

Entre la naissance et l'âge adulte, l'enfant est considéré comme un receveur. Il est le réceptacle actif de tout ce que les générations précédentes choisiront de lui transmettre, biens, valeurs, affection. (Godbout *et al.*, 1996, p. 83)

À l'adolescence, un changement s'amorce. Les parents ont plus d'attentes. Ils chercheront par exemple à responsabiliser leurs enfants par rapport aux tâches domestiques. Mais les jeunes recevront souvent une compensation monétaire pour leur participation aux tâches. (Godbout *et al.*, 1996, p. 83)

L'entrée dans l'âge adulte marque un tournant dans la mesure où il signe l'inversion des rôles passant de donataire à donateur. Dans le rapport aux parents, cela ne les empêche pas de donner puisqu'il est à l'inverse coutume que ceux-ci supportent les grands moments de vie tels que la mise en ménage ou le mariage. À cet égard, Jacques Godbout recense deux types de comportements en réponse aux dons des parents :

Chez les jeunes rencontrés, le don reçu durant l'enfance est l'objet de deux types d'interprétation. Le premier, conforme à l'esprit du don, s'exprime par une profonde reconnaissance et s'accompagne d'une volonté de rendre dès l'entrée dans l'âge adulte et même d'adhérer à des causes humanitaires. (Godbout *et al.*, 1996, p. 83)

Le second type d'interprétation du don reçu dans l'enfance renvoie strictement à la définition des rôles familiaux : les parents ont des devoirs envers leurs enfants et ce qui est donné à ceux-ci leur est dû et n'est donc pas reçu comme un don. Cette interprétation est présente au sein de familles où la règle habituelle du don unilatéral à l'enfant a été perturbée par des événements consécutifs au décès prématuré de l'un des parents. (Godbout *et al.*, 1996, p. 84)

Cette frontière entre don et dû à laquelle nous n'avons pas de réponse, est néanmoins intéressante en ce qu'elle questionne le minimum requis pour un développement sain de l'enfant. L'article 371-1 du code civil pose les choses suivantes :

L'autorité parentale est un ensemble de droits et de devoirs ayant pour finalité l'intérêt de l'enfant.

Elle appartient aux parents jusqu'à la majorité ou l'émancipation de l'enfant pour le protéger dans sa sécurité, sa santé et sa moralité, pour assurer son éducation et permettre son développement, dans le respect dû à sa personne.

L'autorité parentale s'exerce sans violences physiques ou psychologiques.

Les parents associent l'enfant aux décisions qui le concernent, selon son âge et son degré de maturité.

Bien qu'une loi existe, l'appréciation d'un don ou d'un dû est quelque chose de personnel. Cette perception s'est développée en même temps que la relation. Elle informe la nature du lien vécu et donne des clefs de compréhension vis-à-vis de la relation passée, mais également, celle à venir notamment après la mort du parent – si la relation persiste. Ce détour a permis d'entrevoir différentes dynamiques du système de don parents-enfants. Avant de poursuivre plus loin sur la voie du rapport de parenté, je propose dans la partie suivante de chercher à comprendre les réticences et les refus à entrer dans le système du don.

3.3.2. Les reliquats du don dans l'identité : le don porteur et générateur d'identité

Dans la partie précédente, à la fin de la section portant sur les obligations du don dans les sociétés contemporaines, je proposais de suivre la piste de réflexion de Jacques Godbout qui interrogeait sur les résistances à donner. Tout ce que nous avons exploré nous donne des premières réponses à ces interrogations. D'une part, d'un point de vue économique, le don est un jeu. Jouer c'est prendre un risque sans garantie aucune de retrouver sa mise. Pour certains individus ce risque est d'une part, trop dangereux – peut-être ont-ils perdu (ou craignent-ils de perdre) une somme financière importante qui leur a fait défaut par la suite et les a inscrits dans un cercle infernal impliquant la perte d'un emploi, de la maison jusqu'à se retrouver

complètement dépouillés de toute possession⁸¹–, et d’autre part, trop coûteux au regard notamment des stratégies qu’il semble falloir mettre en place selon l’imaginaire collectif du marché. D’autres y voient simplement un jeu du faux et estiment que cette démarche n’est pas authentique et ne désirent pas, par conséquent, y prendre part. La dynamique utilitariste suggère que, dans la mesure où l’objet du don est le profit, l’autre devient lui-même médiation et se retrouve réifié. En d’autres termes, un jeu de domination se mettrait en place au travers de celui du don. Certains y voient des formes d’abus au sens d’avoir été lésé. La perspective quant au don retour est encore une fois subjective et le sentiment de ne pas avoir reçu proportionnellement à ce qui a été donné, est possible. Sous ce même angle, entrer dans le don serait, au moins un temps, devenir l’obligé de quelqu’un et donc perdre sa liberté. Les individus ont l’impression qu’on leur force la main tandis que, de leur point de vue, ils n’ont peut-être reçu que ce qui leur était dû, et donc ne sont en rien obligés. Ce phénomène est le reflet de la dette négative en action, la balance du donner-recevoir qui vacille. Toutes ces considérations entrent dans le champ de ce qui est appelé « don-poison ». Les individus se refusent l’entrée dans le système, parce qu’ils réfléchissent eux-mêmes dans une logique de profit, et estiment avoir trop à perdre. Dans leur réalité, leur liberté (obligation) et leur intégrité (domination) sont menacées, il semble dès lors normal qu’ils ne désirent pas prendre ce risque. Souvenons-nous que la relation aux autres mais avant tout au don, se construit de l’expérience amenant certains à percevoir du dû tandis que d’autres y perçoivent du don, par exemple. Ce que manifeste cet ensemble de considérations à l’égard du don n’est rien d’autre que les effets de sens projetés ou perçus par les receveurs potentiels. Nous allons donc maintenant nous intéresser à ce qui se passe lorsqu’un individu reçoit au-delà du fait qu’il « doive » donner à son tour.

A ce questionnement, Marcel Mauss a proposé la réponse la plus farfelue au regard de la communauté scientifique en traitant de la force inhérente à la chose qui pousse l’objet à revenir à son point de départ. L’explication proposée par Marcel Mauss, bien que controversée, mérite que nous nous y arrêtions un instant. Sa théorie est fondée sur l’étude du droit maori qu’il essaie d’éclairer. Il pose comme postulat que le lien de droit est un lien d’âme considérant la chose donnée comme une âme elle-même. Par conséquent, et en toute logique pour lui, « présenter quelque chose à quelqu’un c’est présenter quelque chose de soi » (Mauss, 2023, p. 74). Ces principes posés lui permettent d’éclairer les prestations sociales totales. Il justifie l’obligation de rendre par le fait que donner quelque chose revient à donner une partie de soi, de son « âme »,

⁸¹ Il s’agit d’un cas extrême visant à mettre en perspective les peurs et les effets de sens d’une « mauvaise » expérience passée.

de sa « nature », de sa « substance », de son « essence spirituelle » en somme. Dans cette mesure, il y aurait, d'après les interprétations de Marcel Mauss, un risque à garder cet objet :

La conservation de cette chose serait dangereuse et mortelle et cela non pas simplement parce qu'elle serait illicite, mais aussi parce que cette chose qui vient de la personne, non seulement moralement, mais physiquement et spirituellement, cette essence, cette nourriture, ces biens, meubles ou immeubles, ces femmes ou ces descendants, ces rites ou ces communions, donnent prise magique et religieuse sur vous. (2023, p. 74)

Marcel Mauss évoque à travers ces termes le lien entre le *taonga* et le donateur. Ce rapport est continu dans l'objet perpétuant sa présence dès lors même qu'il n'est plus en sa possession physique – le lien moral et spirituel perdure. L'inscription du donateur dans l'objet est la fameuse force du droit sur l'objet et sur le donataire (Godelier, 2008). Finalement, il semble qu'accepter le don revient à accepter le fait que le donateur reste le propriétaire de l'objet, et par conséquent, ait des droits sur celui qui le reçoit.

Par elle, il a prise sur le bénéficiaire, comme par elle, propriétaire, il a prise sur le voleur. Car le *taonga* est animé du *hau* de sa forêt, de son terroir, de son sol ; il est vraiment « native » : le *hau* poursuit tout détenteur. (Mauss, 2023, p. 73)

Je ne vais de nouveau pas chercher à savoir si la théorie de Marcel Mauss est vraie ou fausse, néanmoins je souhaiterais traiter d'une autre forme du don à la lumière de celle-ci qui est le don d'organe, puisque nous retrouvons des principes similaires au don de *taongas*. Le don d'organe, tel qu'il est pratiqué en France, repose sur un consentement présumé post mortem au don si l'individu n'est pas inscrit sur le registre des refus, sur la gratuité et l'anonymat⁸². Il est également possible de donner de son vivant à la famille ou à des personnes aux liens affectifs étroits et stables depuis au moins deux années avec le receveur⁸³. Cet ensemble de règles vise à protéger les vies humaines en permettant d'en sauver d'autres ; à protéger les droits de l'Homme en évitant son exploitation et son trafic ; et à protéger enfin son identité et son individualité. Pourtant malgré les précautions prises, le dernier paramètre ne semble pas si évident pour tout le monde.

Le don d'organe consiste à prélever d'un organe sur un corps mort ou vivant qui sera greffé afin d'en remplacer un autre dans un corps vivant. D'un point de vue biologique, il s'agit de la transplantation d'ADN ce qui enclenche une réaction immunitaire chez le receveur qui perçoit l'organe reçu comme une menace pour son organisme. Ce mode de défense normale est

⁸² Pour tous dons d'éléments ou de produits du corps humain en général, le donneur et le receveur ne peuvent connaître mutuellement leurs identités.

⁸³ Code la santé publique : Articles L1110-1 à L1545-4.

neutralisé par les traitements antirejet auxquels sont soumis les patients récepteurs, les affaiblissant néanmoins. Dans cette courte approche biologique, nous retrouvons ce qu'évoquait Marcel Mauss quant au danger de préserver quelque chose qui ne nous appartient pas. Le principe auto-immun nous informe toutefois qu'il ne s'agit pas du *hau* de l'organe, néanmoins, si d'un point de vue pragmatique il ne s'agit que de gènes, sur le plan humain autre chose se joue. La préservation de l'anonymat a en ce sens une grande importance, puisqu'il vise à éviter l'écueil de la projection et de l'identification qui est d'un point de vue sociosymbolique le plus grand risque. Ces processus ont lieu lorsqu'une personnification de l'organe est engagée. Ainsi, un parent va par exemple voir en chaque enfant, son propre enfant décédé. Ce type de projection déshumanise intégralement le receveur et en fait le conteneur de l'âme de leur enfant comme le *taonga* conservé un temps par le donataire. La peur majeure des receveurs d'organe dans la rencontre avec la famille des donneurs est cet effet de réification et de perte de la propre identité au profit de celle du donneur qui prendrait d'une certaine manière leur place. Les personnes greffées peuvent ressentir cette confusion à l'égard de leur propre identité pouvant aller jusqu'à assimiler l'Autre comme soi.

Toute la question que pose le don d'organe, et ce pourquoi il m'est paru intéressant de l'aborder, est celle de la mesure selon laquelle nous recevons une part de l'autre lorsque nous acceptons un objet. La crainte des receveurs d'organes de devenir une partie de l'identité de l'autre et par conséquent, de perdre une part de la leur, questionne sur l'opérativité symbolique du système du don. Finalement la théorie animiste de Marcel Mauss concernant le *hau* tient sa valeur non dans la véracité d'une théorie, mais dans les pistes qu'elle ouvre quant au système de représentations symboliques du don. Le refus sciemment posé par les individus d'entrer dans le don ne serait-il pas comme la réaction de rejet de leur système en vue de préserver leur identité ? Si tel est le cas, ceux qui acceptent le don souhaiteraient-ils inconsciemment acquérir une partie des qualités du donneur ? Avant de poursuivre plus loin dans cette réflexion qui nous ramène sur la logique du don inversé proposée par Jean Davallon, je vais me pencher plus spécifiquement sur les effets de sens du don des parents envers les enfants au prisme de l'identité.

3.3.3. L'interdiction d'oublier ou le devoir de mémoire : la spécificité de l'héritier

Dans la première section de cette partie, j'ai décrit quels étaient les enjeux du don dans la parenté en mettant en perspective la manière dont les âges et les tranches de vie organisaient

les systèmes du don à l'œuvre, et les actualisaient. Cette exploration a permis de recenser les choses matérielles et immatérielles qui circulaient dans les systèmes familiaux, et par conséquent, d'aborder la qualité des liens intrafamiliaux. Nous avons ainsi vu qu'une grande partie de ce qui agissait le don prenait davantage la forme de services que de biens créant un réseau de solidarité interne. Les plus nécessaires sont encouragés et soutenus par les autres jusqu'à ce qu'ils entrent eux-mêmes dans ce que nous pourrions appeler l'âge du don, c'est-à-dire cette phase de vie où les individus sont davantage donateurs que donataires au sein du système familial. Il est particulièrement intéressant de noter qu'au cours de cette phase, les parents donnent tout en ayant des attentes vis-à-vis de leurs enfants. Par exemple, dans le cas des adolescents nous avons vu qu'ils s'attendaient à ce que leurs enfants deviennent responsables et cela passait notamment par leur implication dans les tâches domestiques reconnue par une rétribution financière le cas échéant. De manière implicite, ce qui se joue à travers ce cas mais qui est généralisable à beaucoup de pratiques dans le cadre de la parenté, est le don de valeur.

Les parents en apprenant à leurs enfants à s'impliquer dans le foyer leur font dons de valeurs telles que la fameuse solidarité, ou encore les responsabilités mais aussi la valeur de l'argent. Toutefois, il faut noter que l'enfant ne perçoit pas nécessairement cela comme des dons dans l'instant. Néanmoins, nous pouvons supposer que le don inversé vient de ce temps de maturation qui permet une prise de hauteur et une reconsidération des choses du passé desquelles émerge une nouvelle perception : celle du don. Quoi qu'il en soit, nous pouvons y reconnaître une intentionnalité de la part des parents, dans la mesure où ceux-ci s'attendent à ce que leurs enfants soient fidèles aux valeurs qu'ils leur ont données lorsqu'ils créent de nouvelles relations. Ces attentes sont notamment projetées sur le choix du partenaire de vie de leurs enfants :

La confrontation à l'étranger permet de s'assurer de la force des valeurs transmises aux enfants. Dans ce domaine, le « retour » attendu par les parents est précisément le respect de ces valeurs par leur enfant et même l'adoption de celles-ci par le nouveau venu, ce qui assure son intégration dans le clan familial. (Godbout *et al.*, 1996, p. 85)

Il est intéressant de noter dans le cas présent que les attentes sont fondées sur les actions propres des parents. En d'autres termes, c'est parce qu'ils ont le sentiment de donner les valeurs du don elles-mêmes au cours de l'éducation des enfants qu'ils s'attendent à ce retour. Nous retrouvons ici la loi morale présentée par Sénèque. Il serait intéressant de questionner la représentation que

les parents se font des valeurs données à leurs enfants, et de les comparer à leurs attentes afin de voir si le lien est systématique.

Par ailleurs, la notion même d'attentes réintègre *de facto* celle de « redevabilité » induisant celles d'intéressement et d'obligation. Or est-ce vraiment le fait que quelque chose soit donné en retour qui intéresse dans le système du don ? Je me permets de soulever cette question car il me semble que l'enjeu majeur du don tend à être oublié à force de décorticage et de jeu sur les mots. N'oublions pas que, comme je le disais en début de chapitre, toute cette théorie n'est qu'une proposition dont le motif central n'est ni l'échange, ni le troc, mais le faire société. Par conséquent, même si les individus se réjouissent de recevoir et ont de la gratitude envers le donateur comme le suggère Sénèque, cela n'empêche pas que celui-ci ait un coup d'avance sur eux. Aux échecs, les blancs débutent la partie mais pour qu'elle se poursuive, il est nécessaire que les noirs jouent le coup suivant. L'attente que l'autre joue n'est pas tant que celui-ci fasse un mauvais coup. L'intérêt du joueur blanc est que le joueur noir maintienne la dynamique du jeu. En d'autres termes, l'intérêt est au service de la relation, de l'être ensemble. La reconnaissance exprimée du fait d'être receveur tient au fait que cette posture agit comme une balle au rebond. Néanmoins, le fait qu'elle ait une valeur positive n'écarte pas le fait que celui qui est receveur se situe dans une position d'infériorité. Il s'agit ici d'un modèle minimal puisque nous savons que plusieurs paramètres peuvent altérer cette dynamique telle que la dette positive. Néanmoins il est intéressant de retenir qu'à un niveau symbolique, la position de receveur peut être perçue comme inférieure, et donc projetée et vécue de la sorte par les individus. Dans cette dynamique, l'obligation se présente comme l'intérêt, en ce que l'individu peut développer le sentiment qu'il est à son tour de devoir donner.

Ce sentiment est toutefois enrichi par une autre règle implicite, celle de ne jamais devoir oublier énoncée à plusieurs reprises dans *Des bienfaits* : « En matière de bienfaits, la loi des deux parties commande à celle qui donne d'oublier à l'instant, à celle qui reçoit de se souvenir toujours » (Sénèque, 2020, p. 29). L'une des grandes lacunes du don est, selon Sénèque, le fait que les individus oublient et n'éprouvent plus de reconnaissance envers leur donateur. Sa prescription de donner prioritairement des choses qui durent dans le temps vient de ce constat et de sa croyance que si les choses restent visibles dans le temps et l'espace, elles agiront dès lors comme des rappels implicites de ce que l'autre a fait pour soi, et nourriront par conséquent le sentiment de reconnaissance, soit l'envie de donner. Ce que présente Sénèque se rapproche de la dette positive où le sentiment d'avoir reçu est moteur du don. Il fait également écho dans sa forme inversée, nous pourrions dire, à l'obligation de sauvegarder dans le cadre du

patrimoine. Le lien entre les deux se trouve dans la perception même du système de don intrafamilial et de sa logique.

La femme en tant que mère a un statut bien particulier dans le système du don que ce soit dans les sociétés traditionnelles ou contemporaines. Ce phénomène est en parti fondé sur le fait qu'elle a un rapport singulier à la naissance et aux enfants selon Jacques Godbout. Il conçoit la naissance comme « le grand don » qu'il assimile au fait de créer une nouvelle génération et de permettre ainsi la pérennité de la société. Le grand don dépasserait tous les autres en ce qu'il leur donnerait sens. Les dons seraient aux services de la donation. Jacques Godbout poursuit son explication sous la forme suivante :

Si on cherche un système d'équivalence à long terme dans ces réseaux, on fait fausse route. Car c'est le don vertical qui est le pivot de la circulation des choses dans les réseaux de parenté. Le principe dominant est celui de la transmission et non celui de la réciprocité. (Godbout *et al.*, 1996, p. 118)

Il ajoute par ailleurs que :

Le plus grand don qu'une génération puisse faire aujourd'hui à celle qui l'a précédée, c'est de faire fructifier ce qu'elle-même a reçu (en faisant des études, de l'argent, des enfants, etc.). C'est donc de le transmettre à son tour, plutôt que de le lui rendre par des services. (Godbout, 2000, p. 35)

Jacques Godbout met implicitement en parallèle don dans les sociétés archaïques et don dans le système de parenté. Ce rapprochement, il le fait à travers l'intentionnalité qu'il perçoit similaire dans les deux cas : perpétuation et pérennisation de la société. Pour lui, l'accent se porte sur le fait que le contre-don ou le don retour passe par le fait d'être à la hauteur du don reçu en l'intériorisant s'il y a matière à, ou en le faisant fructifier si cela est possible afin de le donner à son tour à la génération suivante. Rendre consisterait donc à rendre plus et à un tiers. Toutefois il me semble nécessaire de prendre un peu de hauteur et de ne pas oublier que les différents systèmes du don présentés dans *l'Essai sur le don* se jouent entre des clans différents et non au sein du clan même. L'enjeu est véritablement de trouver de nouveaux partenaires avec lesquels assurer une descendance tandis que dans le don au sein de la parenté, l'enjeu est de perpétuer et d'enrichir une culture familiale composée d'autant de biens matériels qu'immatériels. Le don intrafamilial se détache du fait social total et se focalise sur un aspect potentiellement activateur et générateur de la société : l'identité. Finalement, il est important de retenir qu'il y a une croyance collective relative au fait que nous devons transmettre aux générations futures.

De manière globale, nous pouvons voir à l'issue de ce chapitre que le don se joue sur le plan des affects. L'enjeu est de susciter une émotion chez le donataire afin de l'impliquer dans la relation en vue d'embrayer le prochain cycle. L'opérativité du don repose sur cette capacité à l'impliquer émotionnellement dans l'interaction en signifiant la valeur du lien et en la lui faisant ressentir. À ce titre, la considération de l'Autre et la monstration de valeurs du don sont autant de stratégies visant à l'engager dans cet échange. Nous l'avons vu, par les attentes implicites projetées par les parents notamment, le don est un modèle culturel partagé et intériorisé. La mimésis communicationnelle se joue également sur ce plan des affects comme le démontre le système de la dette positive. Dans celui-ci, le don ne prend plus effet de manière circulaire mais symétrique lequel engage une pratique mimétique permise par la sécurité de la relation construite. L'un et l'autre font ensemble et agissent en commun servant les intérêts tant de l'un que de l'autre, puisque l'assouvissement de son plaisir personnel passe par celui de l'Autre qui se réalise à travers le don. Par conséquent, plaisir de recevoir et de donner se fondent donnant le sentiment de gagner, lequel agit comme moteur du don. Ainsi la signification même du plaisir de donner s'active dans l'échange et opère comme modalité d'implication rappelant à l'Autre ce qu'il y a à gagner à donner. En d'autres termes, la mimésis est notamment celle des émotions procurées par l'engagement dans la relation. La réflexivité de la communication repose dans cette mesure, sur la convocation du modèle d'expression des affects qui passe notamment par le registre du pathos. Énoncer le don, c'est énoncer le lien soit le rapport affectif à l'Autre. Donner, c'est donner une part de soi, quel qu'en soit le plan. Le don signifie cet engagement envers l'Autre qui peut être générateur de ce sentiment de redevabilité en ce qu'il constitue une responsabilité.

Dans *Le don du patrimoine*, Jean Davallon explique de manière très claire les effets de sens de la dette vis-à-vis du receveur. Le receveur se sent débiteur, il estime avoir beaucoup reçu, or un contre-don n'annule pas un don premier et la valeur que l'individu reçoit ne se délite pas lorsqu'un don retour est produit. Cette dette insolvable a pour effet ce devoir de transmission :

La raison de transmettre à d'autres prendrait en quelque sorte sa racine dans la reconnaissance, par celui qui transmet, de ce qu'il doit au donateur originaire, de sa dette envers lui. [...] A l'origine de l'obligation de garder, se trouverait une dette des détenteurs successifs de l'objet (celui qui l'a découvert, celui qui l'étudie, celui qui le reconnaît comme un objet de patrimoine, le public qui en célèbre la découverte, ceux des générations futures qui le découvrent à leur tour, etc.) vis-à-vis d'un donateur originaire ; une dette qui les pousserait à donner à d'autres ce

qu'ils ont reçu. Celui qui transmet a peut-être choisi de recevoir et de donner, mais une fois accepté le don et devenu détenteur de l'objet, il aurait été lié par l'obligation de garder, du fait même de la dette qu'il a ainsi contractée. Ce qui voudrait dire que l'obligation aurait son origine du côté de la dette contractée vis-à-vis du donateur originaire. (Davallon, 2006a, p. 160)

Le point de vue de Jean Davallon est intéressant dans la mesure où il s'appuie intégralement sur la théorie du *hau* même si cela n'est pas énoncé de cette manière-là. Il justifie le système de l'obligation par la valeur qui « est la marque de la présence du donateur dans la chose lui conférant ainsi son caractère sublime » (Davallon, 2006a, p. 162). Il considère l'œuvre à la manière d'un *taonga* dont l'artiste resterait propriétaire, l'amenant ainsi à considérer les donataires comme dépositaires de l'objet. L'avancement de Jean Davallon est dans sa proposition du don inversé, ce qui vient introduire la composante affective puisqu'il est question de sentiment. Toutefois seul le sentiment constitue une limite puisqu'il est lui-même attaché aux représentations sociales qui sont elles-mêmes bornées dans le temps et l'espace. La question sous-jacente à tout cela est : qu'est-ce qui maintient dans le temps les croyances de devoir se souvenir, de devoir sauvegarder et de devoir transmettre ? Ce qui était vrai le temps d'un instant dans un contexte spécifique l'est-il toujours des années plus tard ? La valeur est-elle toujours motrice ou l'obligation prend-elle la place dans le système ? *In fine*, qu'est-ce qui maintient la figure de l'héritier à travers le temps et pousse des individus à l'endosser ? Avant de répondre à ces questions, je propose pour conclure cette première partie d'esquisser la figure modèle de l'héritier et de voir la place que tient l'identité dans ce rapport de sens héritier/filiation.

Le fait d'être héritier confère des honneurs. Il y a quelque chose de gratifiant à maintenir la croyance d'avoir été choisi tel l' élu, pour recevoir des dons. Être héritier est un mélange inextricable d'orgueil et de gratitude qui pousse dans le sens du donateur et donne envie de le satisfaire et de le rendre fier à son tour. Dit autrement, être héritier revient à maintenir un lien dans lequel l'héritier est toujours valorisé et reconnu, puisqu'il choisit lui-même à qui il s'affilie. Cette perspective laisse à penser que l'héritier peut faire volte-face à n'importe quel moment et élire un nouvel ancêtre dès que la situation n'est plus à son avantage. Pourtant ce n'est pas le cas, sinon aucune lutte n'existerait estimant que mémoire et justice sont trop coûteuses. Le mythe du martyr judéo-chrétien qui se nourrit de la souffrance pourrait être une justification au maintien de cet état, tout comme l'esprit révolutionnaire qui sommeillerait en chaque Français. Néanmoins, il me semble qu'il existe une troisième hypothèse qui permet d'éclairer ce qui pousse l'héritier à rester et à faire valoir ses réclamations.

Une fois dépassé le point de vue selon lequel hériter signifie tirer profit, nous pouvons revenir à ce qui semble s'actualiser dans la figure de l'héritier et la former. Cette figure modèle qui s'est dessinée sous nos yeux au fil des lectures comporte plusieurs caractéristiques. D'un point de vue comportemental, l'héritier doit faire preuve d'honorabilité. Nous avons vu que cela signifiait se comporter en Homme de bien, à savoir donner sans compter, recevoir avec reconnaissance ainsi que se réjouir de l'alliance et du fait de pouvoir la nourrir dans une ronde incessante. Ce premier élément met en perspective le principe premier du don à savoir créer du lien social afin de maintenir la société dans son ensemble. Sous cet angle, être héritier constitue un engagement envers la société puisqu'il ne s'agit pas seulement de recevoir pour soi et de rendre pour l'Autre mais de se mettre au service de la communauté dans son ensemble afin d'assurer sa pérennité. L'héritier se présente dès lors comme un acteur social essentiel.

L'honorabilité s'actualise également dans les modalités du geste, car il ne s'agit pas seulement de donner ou rendre à outrance ni d'afficher un sourire pour témoigner de son contentement. Il faut que chaque don qui est réalisé le soit en direction de l'autre, c'est-à-dire qu'il fasse sens dans la réalité de l'Autre. Il doit être de valeur, utile et durable pour celui qui le reçoit ; en d'autres termes, il doit comporter un intérêt pour l'Autre. Je rappelle que c'est dans l'accomplissement de l'intérêt de l'Autre que s'accomplit l'intérêt personnel et non dans la projection des effets de sens du retour. Sous cet angle, l'honorabilité de l'héritier tiendrait au

fait que celui-ci fasse preuve d'honnêteté et d'altruisme. Il me semble que d'une certaine manière, la figure de l'héritier modèle contient celle de l'Homme de bien⁸⁴.

Cet héritier modèle, selon l'orientation du système du don auquel il prend part, ne s'actualise pas exactement de la même façon. Je disais précédemment que l'héritier était un acteur social qui contribuait à la pérennité de la société dans laquelle il est engagé. Ce fait est vrai, néanmoins l'intentionnalité initiale diverge entre un système de don horizontal ou vertical. Dans le premier, celui qui est le grand référent des sociétés archaïques, il s'agit d'embrayer le prochain cycle d'une certaine manière. Il est au service de la reproduction de la société et de l'ordre établi. L'enjeu porte sur le maillage interne du fonctionnement sociétal. L'intentionnalité est dans la reproduction écologique d'une réplique, ce qui signifie à la fois renouveler et densifier les liens existants mais également en créer de nouveau. À l'inverse, dans les systèmes de dons verticaux, l'intentionnalité porte sur la mise en partage de l'essence même de la communauté à savoir son identité. L'enjeu est ici que ce fond commun ne disparaisse pas et s'actualise de génération en génération. L'un et l'autre des cas me semblent être des entrées différentes pour un même but, puisque la reproduction sociétale repose nécessairement sur une structure de référence, et pour que la mise en partage soit réalisée, il est nécessaire que des individus soient présents pour accueillir. Néanmoins les effets de sens semblent différer d'un cas à l'autre.

Dans le don horizontal, l'objet du don et le donateur se différencient. L'objet devient de valeur puisqu'il est pensé sur-mesure pour le donataire tandis que ce dernier se sent honoré de recevoir d'un tel donateur qu'il estime de valeur également. Toutefois les qualités de l'objet et de l'homme ne sont pas nécessairement les mêmes. Dans le don vertical tout se superpose et se mélange. L'identité est l'objet du don dans ce cas. En d'autres termes, par le fait même qu'elle soit objet du don, elle se transforme en objet de valeur s'autonomisant et se suffisant à elle-même. Ce n'est plus parce qu'elle est don et donnée par un individu spécifique qu'elle a de la valeur mais parce qu'elle est identité. Dans le système du don horizontal, le don potentialise le lien tandis que dans le système de don vertical, le don asserte le lien. Dans un cas il s'agit d'une proposition, dans l'autre d'une institution. Il y aurait donc au moins deux modalités du lien : une qui invite et qui demande à inventer les termes de la relation, une autre qui institutionnalise et informe des termes de la relation. Ces deux cas de figure rejoignent le patrimoine entre le moment de la patrimonialisation au cours duquel le patrimoine se forme et le moment de la transmission aux générations futures où le patrimoine est scellé. Finalement, il est intéressant

⁸⁴ Cette analyse sera réalisée dans la troisième partie, ce qui permettra de dresser la figure de l'héritier modèle en pratique plutôt qu'en théorie. Pour le moment gardons donc cette potentialité à l'esprit.

de retenir que l'identité fait don ; c'est-à-dire qu'elle est *de facto* de valeur puisque considérée comme don. Le don est doublé par celui qui le fait puisqu'il dispose des propriétés du don. En somme, recevoir l'identité en héritage semble être un très grand honneur.

Lors du rapatriement des Français d'Indochine, les témoignages ont afflué dans le sens d'une non-reconnaissance du statut de Français. Nous avons vu dans le deuxième chapitre que les individus avaient fondé des espoirs vis-à-vis de la France et de leur condition de Français. Ils ne s'attendaient pas à un tel paysage ni à tel climat ni plus qu'à un tel fonctionnement sociétal. Comme nous l'avons vu, l'idéologie française en métropole et en Indochine n'était pas la même et cet écart a été particulièrement frappant pour les rapatriés. Ce qui leur a été amputé en définitive n'est pas leur nationalité, puisque celle-ci a toujours figuré sur leurs papiers, mais leur identité. Leur francité n'était pas la même que celle de la métropole, le sens de leur nationalité non plus. Ils n'étaient pas reconnus et ne se reconnaissaient plus non plus. En somme, il y eu un retournement dans le processus d'identification qui au lieu de lier, s'est mis à distinguer. La problématique de surcroît est que leur référent est mort avec l'Indochine. En d'autres termes, leur identité est morte lorsque l'Union Indochinoise a été dissoute. Or qui dit plus d'identité, dit plus de repère et annihilation des schèmes cognitifs et culturels. L'existence symbolique s'évanouit avec l'identité. Il n'y a pas de fatalité puisque tout est processuel et que les individus ne se retrouvent pas du jour au lendemain perdus. Néanmoins pour celles et ceux qui n'arrivent pas à s'identifier à la société d'accueil, l'expérience est complexe, puisque le sens a disparu de la vie. Il me semble que la demande d'histoire et de mémoire autour des guerres corrobore avec ce besoin d'identité, puisqu'il s'agit de consigner officiellement et publiquement la vérité d'une existence. Cette pratique reviendrait à redonner une certaine consistance à l'identité et lui permettrait de renaître et de reprendre place dans le cours de l'histoire. Ainsi, l'héritier resterait et serait fidèle à sa filiation car elle contient une part de son identité et donc de son existence.

En se maintenant au fil du temps, l'identité donne les prises à la reproduction de la communauté et assure la pérennité de la communauté. Grâce à elle, ce sont les honneurs qui se poursuivent et dont peuvent jouir les héritiers. L'identité comme héritage se présente ainsi comme un argument à partir duquel il est possible de justifier de sa valeur et par conséquent, autorise et légitimise une demande de reconnaissance sociale. Toutefois, la question qui persiste et qui nous occupera dans la troisième partie du mémoire, est la forme même que prend cette identité dans l'héritage. Avant cela, dans la deuxième partie, je propose de nous intéresser de plus près à Noyant d'Allier. Il s'agira d'une part de revenir sur le parcours d'enquête mené, et d'autre

part, d'analyser la configuration de la société noyantaise afin, notamment, d'appréhender les espaces à partir desquels est fondé l'héritier et émerge le sentiment d'héritier.

DEUXIÈME PARTIE.

***NOYANT D'ALLIER, UN LABORATOIRE DES DISCOURS DE
LA FILIATION : UNE PRODUCTION CHORALE***

*« QUICONQUE PRÉTEND S'ÉRIGER EN JUGE DE LA VÉRITÉ ET DU SAVOIR S'EXPOSE À PÉRIR SOUS LES
ÉCLATS DE RIRE DES DIEUX PUISQUE NOUS IGNORONS COMMENT SONT RÉELLEMENT LES CHOSES ET QUE
NOUS N'EN CONNAISSONS QUE LA REPRÉSENTATION QUE NOUS EN FAISONS. »*

— ALBERT EINSTEIN —

Après s'être intéressé à l'Indochine et au cas indochinois, je propose de poursuivre l'étude en découvrant la société noyantaise. Mon intention dans cette deuxième partie est pour une part, de revenir sur le cadre méthodologique et d'analyse développé afin d'appréhender le sentiment d'héritier ; et pour une autre part, d'explorer la société noyantaise à partir des représentations qui produisent Noyant d'Allier.

Les stratégies d'images et les dénominations ont une portée symbolique, la mise en valeur du patrimoine sert d'appui au sentiment d'appartenance à une communauté et l'action culturelle, au travers de manifestations, participe de la dynamique de développement territorial. (Gellereau, 2003, p. 1)

A partir de ces quelques mots, Michèle Gellereau rend compte de la double fonction portée par la mise en représentation du territoire. D'une part, elle unit, elle crée du lien, elle fédère et ravive le sentiment d'appartenance latente. D'autre part, elle rejoue la singularité territoriale par laquelle le territoire est connu et réputé auprès des étrangers au territoire – voisins, touristes, visiteurs d'un jour, etc. Ces représentations qui figurent l'*ethos*, narrent l'histoire et commentent la culture locale, sont ce que nous pouvons nommer « imaginaire » territorial. Il est « une série de discours qui, sans former un espace proprement dit (c'est-à-dire un espace discursif unique), donne sens à un espace physique » (Bélanger, 2005, p. 15). Cet imaginaire n'est pas un puits sans fond de représentations, mais un espace de frottement du politique et de l'économique. Dans cette perspective, l'imaginaire n'est ni arrêté ni fini. Au contraire, il mute et se métamorphose au gré du jeu de production/opposition qu'il abrite. L'imaginaire est mouvant. Son sens est contextuel. Ce phénomène suppose qu'il est inconstant et sensible aux variations de l'époque, c'est-à-dire qu'il peut affluer d'un type de représentations au cours d'une période donnée.

Cet imaginaire n'est pas orienté dans une seule direction. Il est au service de la société vécue de l'intérieur dans la mesure où il manifeste un idéal local. En ce sens, il offre aux habitants le territoire tel qu'ils le fantasment. Dans le même temps, il reconduit et alimente l'esprit du lieu qui en fait son unicité aux yeux de celles et ceux qui l'ont éprouvé et qui intrigue celles et ceux qui y sont étrangers. L'ensemble des acteurs territoriaux, officiels et ordinaires, est amené à manipuler ce matériau mythique et à nourrir – de manière plus ou moins consciente – certaines représentations unificatrices et attractives. Ces représentations servent l'identification autant que la différenciation. Autrement dit, elles opèrent pendant une période donnée comme ciment de la société et/ou récit de soi, se complétant mais se contredisant parfois également.

Cet imaginaire est également spécifiquement amené à circuler à l'extérieur de la Cité, construit, comme dans le cadre du tourisme, en direction des individus étrangers au territoire. Il a vocation

à proposer une image forte du territoire qui sert son identification et le singularise. Cette mise en partage vise une appropriation par ceux qui y seront confrontés. Ils se feront dès lors leur propre représentation du territoire qui, en la partageant, alimentera et densifiera le fonds discursif sur la localité, soit son identité. Cette identité est également enrichie par les médias qui s'intéressent au territoire et en proposent au public leur vision. Ainsi, cet imaginaire de Noyant d'Allier n'est pas exclusif à celles et ceux qui l'habitent mais résulte d'une coproduction d'acteurs tant Noyantais que non-Noyantais.

Avant de m'intéresser spécifiquement aux représentations produites de Noyant d'Allier par les acteurs locaux et extérieurs au territoire, je vais dans un premier temps (chapitre 4) m'essayer à la restitution de cet outillage méthodologique construit par lequel j'ai produit mon objet de recherche. L'enjeu sera donc de rendre compte de la manière dont je conçois l'enquête de terrain et celle dont j'ai formalisé ma propre enquête. Cette partie n'a toutefois pas vocation à être descriptive puisque la méthode d'enquête mise en place est productive à chaque phase. En cela, à travers cet essai de retranscription de cette démarche, le lecteur sera amené à se forger une première image de la configuration du territoire de Noyant d'Allier et de ses dynamiques. Il sera dès lors invité à me suivre dans le cheminement intellectuel que j'ai mené et qui m'a conduite jusqu'à l'élaboration d'un cadre qui me permet de saisir cet héritier. Ce parcours débutera avec l'explicitation même de la logique de ce parcours intellectuel. Je présenterai ensuite la méthodologie d'analyse mobilisée tout au long de l'enquête. Ces apports permettront d'éclairer les processus de circonscription du terrain et de constitution de la collecte qui seront présentés en dernière instance avec les formes observables de l'enquête.

Dans un second temps, je vais me focaliser sur la société noyantaise des années 2001 à 2020 (période étudiée) construite des imaginaires sur Noyant d'Allier. Mon objectif, avec les cinquième et sixième chapitres du mémoire, est de saisir la configuration de la société noyantaise afin d'en comprendre le jeu d'institution des places et des rôles. Comprendre les imaginaires qui fondent Noyant d'Allier constitue le premier pas qui permettra ensuite d'étudier plus spécifiquement la figure de l'héritier. Ces imaginaires donnent à saisir la manière dont se développe et se consolide le sentiment d'appartenance locale. Ils donnent à comprendre les récits qui fédèrent et au travers desquelles les individus se reconnaissent et font commun. Ils permettent ainsi d'appréhender les discours qui invitent à faire-société et à attirer de nouveaux visiteurs. Ils informent sur ce qui fait la spécificité du territoire aux regards des étrangers à celui-ci. Enfin, ils mettent en lumière les rapports de force qui se jouent dans la société ainsi que les débats qui émergent au sujet de son sens et de son devenir, soit de son identité. Dans le

cinquième chapitre je me focaliserai sur l'étude des représentations produites par les acteurs territoriaux locaux tandis que dans le sixième chapitre je porterai mon attention sur celles produites par ceux qui se trouvent en situation d'extériorité vis-à-vis du territoire. Chaque acteur impliqué dans l'élaboration de l'imaginaire de Noyant d'Allier ne l'est pas au même titre. Les statuts d'acteurs varient, de la même manière que leurs intérêts divergent. Certains produisent des représentations de Noyant d'Allier dans une posture d'intériorité, tels que la municipalité, les associations noyantais ou les collectifs locaux : je les appelle Noyantais (acteurs du cinquième chapitre). D'autres, à l'inverse, sont en situation d'extériorité, à l'image de la ComCom du Bocage Sud ou de l'Allier Tourisme : je les nomme non-Noyantais (acteurs du sixième chapitre). Les représentations qu'ils produisent de Noyant d'Allier existent en partie grâce à un travail de réquisition. Autrement dit, les énoncés de Noyant d'Allier qu'ils mettent en circulation sont en partie des reprises de discours d'autres qu'ils s'approprient. Ainsi, les représentations produites de Noyant d'Allier se recourent et se rejoignent mais n'effacent cependant pas les postures d'acteurs. À ce titre, il devient intéressant de séparer ces différents points de vue afin d'appréhender le jeu énonciatif de reprises et de renvois qui fonde l'imaginaire de Noyant d'Allier. L'objectif de cette démarche est donc de saisir la production de la société noyantaise dans ce jeu de frottement que suppose la circulation de Noyant d'Allier. Elle permettra ainsi de comprendre la manière dont s'articule un faire-société fondé sur des dynamiques politiques qui impliquent des jeux d'attractivité territoriale et de citoyenneté avec des logiques habitantes pour une part, et des logiques filiales pour une autre. Grâce à cette étude nous pourrions observer les espaces où prend forme le sentiment d'héritier et se construit la figure de l'héritier. Elle permettra d'appréhender les rapports de sens construits entre héritier, habitant et territoire dans les représentations collectives afin de comprendre la manière dont émergent les filiations territoriales dans les sociétés.

CHAPITRE QUATRIÈME.

LA CONSTRUCTION DE L'ENQUÊTE :

DOCUMENTER ET ANALYSER UN LIEU FAMILIER

Qu'est-ce qu'un objet communicationnel ? Tout chercheur en Sciences de l'information et de la communication est capable de l'énoncer, ou tout du moins d'exprimer ce qu'il n'est pas, bien que sa théorie soit implicite – c'est ce qu'explique Jean Davallon (2004) dans son célèbre article « Objet concret, objet scientifique, objet de recherche ». Il précise que cette connivence existe au-delà des objets scientifiques et des cadres théoriques que chaque chercheur mobilise individuellement dans le cadre de ses propres recherches. Cependant, en contrepoint, le sens commun amalgame « la » communication comme objet concret et « les » communications comme objet scientifique générique. Cette confusion est notamment liée à un raccourci emprunté entre communication et objets médiatiques et culturels dans la société. Ainsi dans les représentations ordinaires, étudier la communication revient à analyser un objet hybride à la fois scientifique et technique. Cette approche n'est pas totalement fautive puisque les objets propres aux SIC peuvent être qualifiés comme des complexes, c'est-à-dire « à la fois [des] objets concrets et de[s] processus construits par l'analyse » (Davallon, 2004, p. 36). Ce que Jean Davallon cherche à mettre en perspective dans cet article, et qui fait consensus chez les chercheurs du domaine, est le fait même que la recherche en SIC ne porte pas sur l'information et la communication en tant que telles, mais sur des processus communicationnels objectivés par le chercheur lui-même : « certains de ces processus objectivés sont de véritables "objets" au sens matériel du terme (un livre, le complexe technique du téléphone mobile, des émissions enregistrées, etc.), d'autres doivent être "objectivés" par le chercheur (comme par exemple un échange verbal au téléphone ou les règles d'un rituel) » (idem, 2004, p. 31).

Cette manière de concevoir ces objets comme des complexes techniques et sociaux construits de la main du chercheur fait la spécificité de ce domaine de recherche. Le propre même de la pratique repose sur les principes de sélection des éléments dudit complexe parmi l'hétérogénéité du système appréhendé. Il s'agit de créer son propre objet de recherche qui « se trouve à mi-chemin entre d'un côté les objets concrets qui appartiennent au champ d'observation et, de l'autre côté, les représentations explicatives du réel déjà existantes ou visées (qui relèvent, quant à elles, de l'objet scientifique) » (idem, 2004, p. 33). Le chercheur est maître de son objet et a en quelque sorte carte blanche dans son élaboration. Autrement dit, il est libre de considérer les situations, les dispositifs, les énoncés, les pratiques, les normes, etc., comme des formes observables. Néanmoins, la pratique du chercheur en SIC est une pratique rationalisée en ce qu'elle n'est pas une simple cueillette d'objets sociaux ou techniques qu'elle ferait tenir ensemble par une espèce de bricolage insensé mais un processus génératif réflexif. C'est de l'application de ce principe que je vais essayer de rendre compte tout au long de ce chapitre.

4.1. Une approche communicationnelle de l'observation

Dans des projets comme ceux portés dans le cadre de la recherche en SIC, l'ethnographie semble avoir toute sa place, voire même, soutenir la démarche de construction des objets de recherche et permettre de mener à bien ce type d'enquête :

Par l'approche comparative liée à la distance cognitive entre l'enquêteur et ses enquêtés, qu'elle a conservée de son passé ethnologique, elle permet à l'enquêteur-chercheur de se défaire de l'ethnocentrisme savant – anachronisme, ethnocentrisme culturel, ethnocentrisme de classe – que les autres méthodes risquent de reconduire aveuglément, et d'autant plus qu'elles portent leur exigence de rigueur méthodologique sur la « preuve » plus que sur la construction des « données ». La force heuristique de l'ethnographie tient sans nul doute à sa puissance inductive – en d'autres termes, à sa capacité de changer de questions et d'hypothèses en cours de route. (Beaud & Weber, 2012a, p. 244)

Cependant, l'ethnographie à laquelle se réfèrent Stéphane Beaud et Florence Weber dans cet article pourrait être qualifiée de contemporaine dans la mesure où elle se détache significativement d'une ethnologie des premiers temps dont le projet semble à l'inverse incompatible avec l'approche communicationnelle à laquelle je prétends :

La collecte au sens ethnologique du terme renvoie à une méthodologie d'enquête datée qui recense et collectionne, en présupposant une coupure entre le savant et son objet "indexé sur une conception anthropologique déjà constituée : une substantialisation des cultures, (...) qui fait de la pièce de collection un « objet-témoin »" (Mauss, 1967, p. 25) Ainsi, la référence à l'ethnologie des premiers temps n'est pas heureuse puisqu'elle ne laisse pas de place épistémologiquement à la question de la production des sources, dans la configuration du terrain. (Bonaccorsi, 2009, p. 75)

Face à ces mises en garde quant au rapport entre SIC et ethnologie, il me paraît nécessaire de préciser la manière dont je conçois l'ethnographie dans le cadre de cette enquête – ce que j'en retiens et ce que j'en rejette – et dont je la mobilise pour la formation de mon terrain.

4.1.1. Limites et apports d'une démarche ethnographique en SIC

Selon la manière dont on aborde l'ethnologie, la distance aux SIC peut sembler énorme, voire même, l'une et l'autre peuvent paraître contradictoires. L'un des effets de ce phénomène a trait à la manière même de considérer la situation d'enquête. En situation d'observation, la subjectivité est partie prenante de la situation sociale et concourt à la construire. Ainsi l'intention du chercheur en SIC n'est pas de lutter contre tout effet de subjectivité mais de rationaliser la réflexivité ordinaire afin de saisir la manière dont celle-ci se joue et prend part

à la situation de communication (Jeanneret, 2010). Ce principe s'inscrit dans la logique selon laquelle, dans la situation d'enquête, comme dans toute situation de communication, se négocie un sens commun garant de l'opérativité de la communication sociale. En d'autres termes, le chercheur ne peut échapper à la situation d'enquête à laquelle il prend part, puisqu'il en est un de ses producteurs.

Ce point de vue va à l'encontre du rapport de sens qu'un pan de l'ethnologie construit au monde par le biais de l'enquête et qui vise à en débusquer ses mystères et à mettre en lumière sa vérité. Cette quête d'authenticité est à l'origine d'un des plus grands paradoxes de la discipline, laquelle vise un jeu de cache-cache qui repose sur la dynamique de l'enquête *in situ* incognito qui ne produit aucune résonance sur la situation observée. Joëlle Le Marec résume ce paradoxe comme suit :

Comment observer ce que font les gens quand ils ne sont pas observés ; comment les écouter dire ce qu'ils disent quand on les écoute pas, dans la mesure où le regard de l'observateur modifie les phénomènes observés, et où ce qui est observé n'est jamais que ce qui est observable dans les conditions d'enquête. (Le Marec, 2002)

La logique dans laquelle s'inscrit l'ethnologie des premiers temps repose sur celle du dévoilement et de la transparence à la réalité. Dans ce rapport de sens qu'elle entretient au monde, les laboratoires de recherche sont pensés comme des espaces stériles, des formes de lieux purs, étanches au monde, qui permettent le traitement des matériaux collectés en situation d'enquête de manière distanciée et donc, à l'abri des pulsions et des émotions. Ce rapport entretenu au laboratoire est intimement lié aux modalités de la pratique même de l'enquête qui entend le terrain comme lieu de collecte au moyen de descriptions par le chercheur d'une réalité sociale brute qui serait traitée dans un deuxième temps en un espace dédié.

L'interprétation renvoie sur le plan imaginaire à une pratique temporellement décalée de l'implication du chercheur « dans le monde », puisqu'elle est essentiellement située dans l'amont ou l'aval de la réalité étudiée, elle bénéficie d'emblée de la prise d'écart que ce décalage temporel instaure. (Le Marec, 2002, p. 5)

Cette quête de vérité n'est pas pour autant étrangère aux situations d'enquête, puisqu'elle en est au contraire l'un des moteurs. Les jeunes ethnologues passent un à trois ans sur le terrain, de manière continue ou discontinue, répondant dès lors aux exigences de la discipline, laquelle requiert d'entretenir un rapport direct et prolongé à la société observée. Cependant leur rapport au temps n'en reste pas moins cadré par la croyance selon laquelle « c'est l'insertion personnelle et de longue durée qui permet de surprendre des faits qui n'auraient pas été évoqués

dans des questionnaires et des entretiens » (Le Marec, 2002, p. 8). En ce sens, la quête implicite de l'ethnologue est celle de situations desquelles peuvent émerger ces choses restées sous silence jusqu'alors dans une logique du dévoilement. C'est en cela que l'ethnologue est friand des manquements et des imprévus qu'il considère comme autant de moments opportuns d'accès à un social qui ne se donne à voir qu'en certaines occasions. Ce phénomène de rareté chez l'ethnologue qui pourrait s'en tenir à « des pratiques occultées, ou peu légitimes, ou bien encore, [comme donnant à] voir le "non officiel" de la vie quotidienne » (idem, 2002, p. 8), est couplé à ce principe du vrai. Dans cette mesure, le tu, le non-dit, l'implicite, le secret ou l'intime, sont considérés comme des lieux privilégiés pour le chercheur en ce qu'ils seraient garants d'une certaine vérité qui échapperait à la situation de communication prise comme mise en représentation de soi publique. Sur ce principe, un chercheur en SIC ne peut que prendre ses distances vis-à-vis de l'ethnologie, puisque la logique d'une vérité immanente résonne mal avec les principes qui sont ceux du domaine. L'inauthentique prêté aux situations de communication qui se veulent publiques face à celles qui relèveraient de contextes privés et intimes ne fait pas sens pour une discipline qui comprend qu'« il n'existe [...] aucun fait social brut qui tirerait sa vérité du fait qu'il advienne sans avoir été mis en forme dans un processus de communication » (idem, 2002, p. 8).

De manière globale, les prises de position et les modalités de pratique de ce type d'ethnologie s'accordent mal avec une approche communicationnelle processuelle et générative qui comprend sa pratique comme fondamentalement interprétative. La recherche, telle que je la conçois, se mène au niveau des strates sociales. À la manière de l'archéologue, le chercheur retrouve des fragments, ici du social, qu'il s'agit de réintégrer dans des structures conceptuelles protéiformes, silencieuses et surprenantes afin d'en saisir le sens. Le travail se situe à l'interstice du réel et de la réalité locale, et vise à embrasser la société afin d'en saisir sa rhétorique. Or, diviser le monde entre observateur et observé revient à renier la situation de communication comme espace de production du savoir même ; et donc à perdre la qualité de travail scientifique en Sciences de l'Homme. Le rôle du chercheur est à mon sens, non pas de se mettre à l'abri en étant davantage préoccupé par la question de la justification des résultats que celle de la production de l'objet de recherche, mais de créer un outillage méthodologique affûté qui lui permette de prendre en charge le social qu'il est enclin à observer.

Face à cette contrainte, l'ethnographie contemporaine se présente comme une ressource dans la mesure où « elle enquête sur des ordres en train d'émerger, des régularités en train de se faire, des rationalités en train de s'articuler, des légitimités en train de prendre. Elle ressaisit des

cohérences, à l'œuvre dans des contextes d'activité » (Cefaï, 2010, pp. 9–10). C'est donc pour son expertise de « situations [...] composites, ancrées dans la singularité de l'ici et maintenant, tendues entre plusieurs logiques de rationalité et de légitimité, se prêtant à une pluralité de parcours dans leurs feuilletages de significations » (idem, 2010, p. 8) que je la garde. Contrairement à l'ethnographie des premiers temps, celle-ci fonde description et interprétation dans un projet qui vise à rendre compte des processus appréhendés *in situ*, c'est-à-dire à expliciter par le récit « quelque chose de l'enchaînement et de la configuration des expériences des enquêtés » (idem, 2010, p. 8).

Cette ethnologie questionne, analyse et produit ses données « comme l'historien traite les archives, c'est-à-dire en les rapportant toujours à leurs conditions de production, y compris lorsqu'il s'agit des notes de terrain qu'il rédige lui-même » (Weber, 2012, p. 54). Elle ne cherche ainsi plus à séparer ce qui était de l'ordre de l'observateur et de l'observé mais les unit dans l'acte interprétatif :

Là, l'ethnologue, au fur et à mesure qu'il perçoit, décrit et comprend un univers social, secrète en quelque sorte ses propres sources : le mouvement de production des données est bien inséparable de celui qui construit l'objet de connaissance. (Fabre, 1986, p. 2)

Finalement, le geste d'écriture tel qu'il est conçu par l'ethnographie, ne relevant ni de recension ni de production archivistique, me paraît particulièrement fertile pour tout chercheur s'intéressant à la *semiosis* sociale (Verón, 2013, 1988), dans la mesure où il s'agit en premier lieu d'un geste intellectuel qui vise à raisonner le social et à en produire des formes observables tout en ouvrant la voie à la logique itérative qu'il induit (Jeanneret, 2004). Ce cheminement d'itération en itération est le produit de la démarche qui vise à questionner sans cesse la réalité aux prises de laquelle il se trouve (Fabre, 1986). La question constitue la porte d'entrée de l'ethnologue dans la société qu'il étudie, et son objectif est d'en faire émerger de nouvelles, puisque c'est grâce aux questions qu'il se pose et pose au monde social qu'il étudie, que les opportunités se présentent à lui et engagent de nouvelles possibilités. Nous voyons donc que dans cette approche de l'ethnographie, la réflexivité est au cœur du processus.

L'ethnologue s'interroge sur ses propres activités, sur leurs conditions de possibilité, sur les modalités pratiques de leur réalisation, sur leurs implications épistémologiques et théoriques, sur les conséquences dont elles sont porteuses pour le chercheur, ses informateurs et leurs environnements. L'ethnologue porte souvent un regard ethnographique sur lui-même. (Cefaï, 2010, p. 11)

Ce regard ethnographique dont traite Daniel Céfai n'a rien d'égotique en ce qu'il ne confronte en rien l'individualité du chercheur à la science ; et ne s'apparente pas plus à une démarche psychanalytique qui viserait la réponse aux grandes questions universelles qui tourmentent le chercheur. L'entreprise qu'il propose vise à suivre le mouvement de l'enquête, c'est-à-dire à s'engager dans son processus tout en en rendant compte, en ajustant le terrain, en faisant retour sur les savoirs et en se métamorphosant soi-même. Dans cette logique réflexive Florence Weber invite à l'autoanalyse qui vise à rendre manifeste la place donnée par les enquêtés à l'ethnologue. Cette démarche n'est pas une pratique narcissique encore une fois, mais bien au contraire, elle cherche à comprendre la manière dont se joue la situation de communication et celle dont les rapports de force s'y développent. Je vais me prêter à l'exercice dans la section qui suit en essayant de rendre compte de la manière dont mes antériorités au terrain ont infléchi l'enquête.

4.1.2. « Autoanalyse » : retour sur le rapport aux enquêtés

L'une des prescriptions invariables de la démarche ethnographique est de garder l'esprit ouvert. Exotisation et ethnocentrisme sont prohibés : il est demandé au chercheur de ne pas se laisser enivrer par le charme de la nouveauté ni de se soumettre à ses propres catégories de pensée pour l'aborder. Dans mon cas, c'est un tout autre défi qu'il m'a fallu relever. Outre un laboratoire pressenti comme fertile pour la recherche, Noyant d'Allier est avant tout, pour moi, le lieu de mes vacances d'enfance – les retrouvailles en famille, les visites chez les amis, les enfants jouant dans les allées des corons, l'odeur du *bún chả*⁸⁵ se répandant de jardin en jardin. Il m'a toujours paru normal de sortir de la maison et de voir ce bouddha de 7 mètres (peint de noir d'antan) s'élever, ou encore d'aller jouer dans le jardin de la pagode et voir des bonzesses et des bonzes vaquer à leurs occupations. La vie noyantaise aux couleurs de vacances semblait à la fois simple et sécurisante. Jusqu'aux années 2000, le village était pour beaucoup de Français d'Indochine le lieu de rassemblement autour des parents (majoritairement des mères) en mesure de vivre seules. Ainsi le climat instauré par les enfants et les petits-enfants venus en visite était en marge de la quotidienneté. Il m'a donc fallu déconstruire ce regard d'enfant empreint de souvenirs heureux pour me confronter à une autre réalité que celle entretenue par ma mémoire qui souhaitait maintenir ce territoire de l'enfance comme un îlot d'insouciance et de joie.

⁸⁵ Plat vietnamien fait à partir de viande de porc cuite au barbecue.

La complexité est venue du fait que je n'avais pas pratiqué le territoire depuis neuf années au début de l'enquête. Ainsi ce n'est pas tant de me laisser surprendre qui a été problématique – puisque pour être surprise je l'ai été par toute cette « nouveauté » – mais de ne pas entretenir un angle comparatif entre un avant bercé par l'enfance et un après désabusé par le changement. Cette redécouverte a été symboliquement violente à plusieurs égards. D'une part, le regard de l'enfant est magnifié. D'autre part, la mémoire est sélective. Enfin, les représentations se forment au prisme de la communauté d'appartenance. Ces trois éléments – enfance, mémoire et communautarisme – ont fait que ma représentation de Noyant d'Allier était euphémisée. La désillusion fut grande lorsque les prémisses de l'enquête ont remis en question la primauté des Français d'Indochine à Noyant d'Allier. Ce point de départ m'a obligée à me rendre étrangère à moi-même. Cette pratique est prescrite par Stéphane Beaud et Florence Weber pour « appliquer le raisonnement ethnographique aux mondes sociaux dont l'ethnographe est le plus proche » (2012, p. 237). J'ai donc interrogé l'ensemble de mes connaissances sur Noyant d'Allier, et j'ai dû accepter que celles-ci appartiennent au régime de la croyance afin de ne pas les prendre pour vérité et d'éviter ce qui serait de l'ordre d'un biais cognitif de confirmation qui viendrait les valider. Il ne m'avait jamais paru étrange de dire que nous allions au bourg plutôt qu'à la pharmacie, par exemple. Pour autant, cet élément de langage est le témoin d'un rapport de force spatial institué et intériorisé – fait dont je n'avais pas conscience jusque-là.

Ces antériorités dans le rapport au territoire ont été de nouveau questionnées lors des entretiens exploratoires menés avec trois acteurs du territoire noyantais. J'ai entrepris l'enquête dans la posture de chercheur, or sur le terrain, cette identification a été négociée par les enquêtés qui, avant de me connaître en tant que chercheuse, me reconnaissaient en tant que membre de la communauté. Abordant l'interaction sur ce principe, deux des trois enquêtés ont joué sur l'appartenance commune et sur ce qu'elle induisait. L'échange a dès lors été fondé sur un ensemble de savoirs prétendus partagés qui, si de coutume sert l'interaction, m'a obligée à formuler des demandes d'explicitation. Cette démarche a fait l'objet de sanctions. Une partie me signifiait mes manquements par des questions du type « Tu ne connais pas ? », « Tu ne savais pas ? » accompagnées d'un air inquiet auxquelles sont venues se joindre des affirmations les signifiant explicitement tels que « tu devrais savoir ». L'autre partie utilisait les mêmes modalités non verbales et verbales y ajoutant une dimension filiale tue par le premier. Ce qui touche au savoir-être et aux savoirs communautaires est dans les représentations collectives inculqué par le système de parenté. Or, l'une des particularités noyantaises est la considération des individus en tant que clan. L'une des premières questions posées lorsque des individus se rencontrent ou se redécouvrent, est le nom de la famille à laquelle ils appartiennent. L'unité

familiale noyantaise est proche de la conception de la famille étendue. Cette singularité induit le fait que les principes de l'éducation auxquels il était référé lors des entretiens débordaient le cadre de la famille nucléaire et s'inscrivaient dans celui de la filiation à laquelle ils appartenaient.

Pour en revenir à la situation d'entretien, l'enquêté se positionnait comme détenteur des savoirs, se positionnant comme figure d'autorité par son discours. Il s'autorisait à ce titre une certaine économie discursive fondée sur ce qu'il estimait être de l'ordre du savoir commun partagé dans une même communauté. Cette posture d'autorité adoptée impliquant du non-dit et du devoir-savoir couplée aux remarques émises, rend compte de ce fameux rapport de force que j'évoquais précédemment. Ma posture de chercheuse dans le cadre d'un territoire que j'avais préalablement investi sur d'autres modes a créé un antagonisme de rôles. D'un côté, celui de chercheuse me semblait normal à endosser dans le cadre d'une enquête ; de l'autre, celui d'enfant et fille de « telle » famille m'était assigné. Cet écart est intéressant dans la mesure où il met en perspective des intentionnalités et des attentes divergentes vis-à-vis d'une même situation de communication. Ces écarts, mêmes s'ils ne sont pas toujours évidents à gérer pour le chercheur qui négocie entre monde scientifique, monde social étudié et monde social dont il est issu, sont riches d'enseignements. Stéphane Beaud et Florence Weber l'expliquent dans l'extrait qui suit :

Sa lutte permanente contre ses propres interprétations ethnocentriques, armée par les réactions de ses enquêtés qui sanctionnent parfois sévèrement ses écarts à la norme locale de comportement, lui livre la clé des trois univers auxquels il appartient par nécessité professionnelle : l'univers académique, l'univers de l'enquête et son propre univers social, lorsqu'il est distinct de l'univers académique. L'ethnographe n'est pas seulement un traducteur entre ces univers, et un traître à chacun d'entre eux, il est aussi un outil de connaissance soumis à l'expérimentation parfois risquée, parfois pénible, que constitue pour lui l'enquête. (2012, p. 236)

De manière globale, toute personne rencontrée, de Noyant d'Allier et d'ailleurs, s'identifiant comme membre de la communauté vietnamienne, se réjouissait de l'enquête que je menais, ou plus exactement, de mon intérêt pour cette dite communauté puisque l'objet de recherche n'était clair ni pour eux ni pour moi. Dans cette étape du tâtonnement où je me cherchais et sollicitais des informateurs, ils se plaisaient à me conseiller, à m'évoquer des souvenirs ou à me renvoyer vers un tel ou une telle afin qu'il ou elle me renseigne. Une veille sur le contenu vietnamien s'est mise en place de leur fait. Cette démarche est intéressante en ce qu'elle implique un processus de sémiotisation du réel c'est-à-dire d'attribution d'un caractère vietnamien à des formes dans le cas présent – ce que Barthes (1957) aurait pu nommer la vietnamité. En prêtant

ces vietnamités, les individus se sont positionnés comme sachants et ressortissants d'un savoir commun sur la culture vietnamienne, pour lequel ils ont mis à l'épreuve mes propres connaissances. J'ai distingué deux grands modes de mise en partage : l'un pourrait être qualifié d'opportun tandis que l'autre relèverait davantage du mode expert. Ces logiques témoignent de rapports différents à la culture. Dans le mode opportun, le rapport à la culture est avant tout affectif. Le chercheur devient une occasion de traiter de la culture et de son rapport à celle-ci. L'attachement à la culture est manifeste dans ce mode, et la nécessité de signifier son appartenance à celle-ci est prégnante. Ce lien à la culture est intéressant puisqu'il rend compte d'un besoin. Dans la quotidienneté, elle est éprouvée et ne se manifeste que lorsqu'une altérité est recherchée. Le mode expert marque une réflexion en termes de ce qu'elle est et de ce qu'elle n'est pas, c'est-à-dire qu'un travail de délimitation et de classement est opéré permettant de l'instituer comme telle. Dans un cas comme dans l'autre, la culture m'a été donnée à l'état « brut », c'est-à-dire sans discours d'accompagnement justifiant de son statut de culture vietnamienne. Les seuls éléments qui m'ont été accordés sont ceux relatifs aux modalités de production de ces dispositifs. Il m'a par exemple été expliqué à la transmission du livret « Histoire de Noyant d'Allier par ses habitants : journée témoignages samedi 19 mai 2012 » (Les amis de la mine & Noyant Terre d'Accueil, 2012), que ladite journée témoignages avait été organisée afin de figer la mémoire collective noyantaise.

Pour terminer, il me semble intéressant de revenir sur cette question de la place du chercheur dans l'enquête puisqu'il s'agit de l'une des problématiques relevée de manière récurrente par les ethnologues (Geertz, 1998; Rémy, 2014; Weber, 2012). Ils se retrouvent aux prémices de l'enquête à devoir faire avec la place qui leur est assignée et à ne pouvoir s'en remettre qu'à l'effet du temps qui permet l'intériorisation de la « culture » comme gage de bonne foi (Pinçon & Pinçon-Charlot, 2020, 2005a, 2005b; Simon-Barouh, 1981). La confiance entre enquêteur et enquêté repose dans cette démarche sur la subtilité de la reproduction puisqu'il ne s'agit pas de singer l'autre mais de signifier sa compréhension de la norme en adoptant les « bons » codes (Rémy, 2004). Lorsque ce passage opère, la méfiance laisse place à la confiance produisant une inversion des rôles : ce n'est plus l'enquêteur qui est en quête de témoignages mais l'enquêté qui cherche à prendre à témoin pour valider quelque chose de lui. Dans cette perspective, la posture d'étranger semble productive. Elle libère de la contrainte des règles implicites, notamment d'ordre hiérarchique, qui régule les échanges entre les membres d'un même groupe. Dans la mesure où les individus ne sont pas considérés comme membres, ils ne sont pas soumis au même régime de connaissance et sont à l'inverse autorisés à ne pas savoir.

Cet affranchissement des règles est valable dans le sens inverse puisque les enquêtés s'autorisent à dire ce qui appartient au registre de l'indicible dans le cadre de la communauté – tels en témoignent les différents documentaires réalisés sur le village. Il ne me semble néanmoins pas qu'une posture soit privilégiée par rapport à une autre. Familier ou étranger au territoire, chacune a ses limites et ses avantages dans le rapport au terrain. Le terrain est par ailleurs le dernier objet dont il sera question dans cette première partie de chapitre. J'ai abordé l'enquête ethnographique en m'appuyant sur un consensus mou, puisque si tout le monde emploie des expressions telle que « faire du terrain » ou « aller sur son terrain », il est avéré qu'elle recouvre des réalités bien différentes, qui appliquent des logiques toutes aussi différentes aux enquêtes auxquelles elles réfèrent.

4.1.3. Compréhension, conception et conceptualisation : quelques considérations sur la notion de terrain

La manière dont un chercheur appréhende le terrain est intimement liée à la manière dont il conçoit la recherche dans son ensemble. De cette conception naîtra sa conceptualisation dudit terrain laquelle est liée au domaine de recherche dans lequel il s'inscrit et plus spécifiquement au courant duquel il se réclame. Ces différents rapports aux terrains sont discutés dans les articles issus du dossier de « Questions de terrain » publiés en 2002 dans la revue *Etude de communication* réalisé en 2002 (Da Lage & Vandiedonck, 2002). Nous y retrouvons les deux grandes compréhensions du terrain :

Dans le premier cas, le terrain n'existe qu'en tant qu'il prend sens dans le cadre d'une activité de recherche alors que dans le second cas, il « vit » indépendamment du chercheur, il existe en tant que tel. (Raoul, 2002, p. 2)

Philippe Quinton, dans l'article qu'il propose, rapporte le terrain à la relation que le chercheur entretient à la recherche elle-même. Sous cet angle, ce sont les types d'approches de la recherche qui induisent des rapports au terrain distincts. Cette différence tient à l'objet même de la recherche et aux attentes que le chercheur projette sur le terrain quant à ce qu'il va trouver. Pour certains le mobile peut être la « révélation », tandis que pour d'autres il s'agira de « construction ». Dans le premier cas, le chercheur embarque sur son terrain avec l'intention de mettre à jour quelque chose qui n'aurait pas encore été dit ou vu. En ce sens, le projet de la recherche serait la production d'un objet qui rend compte, éclaire et explicite le complexe qu'il observe. Dans le second cas, la recherche prend davantage la forme d'une logique de prélèvement de « morceaux » dans le contexte de sa relation à celui-ci. Ces deux logiques

distinguent deux modalités de sens dans le rapport à la recherche selon que le chercheur donne du sens au terrain ou que le terrain donne du sens à la recherche.

Ces deux modalités de sens ne sont toutefois pas exclusives l'une de l'autre et tendent davantage à se mêler comme en témoigne la démarche ethnographique précédemment décrite. Nous voyons effectivement que le chercheur « procède par prélèvement subjectif dans un continuum matériel ou conceptuel, un déjà là ; il fait exister le terrain en tant que tel à travers sa démarche – puisqu'il le « construit » –, en même temps que ce terrain est un appui essentiel pour valider ses hypothèses » (Quinton, 2002, p. 3). Dans cette logique, le terrain se présente à la fois comme objet et méthode, intérieur et extérieur à l'objet de recherche, démarche d'enquête et produit de l'enquête. Il constitue un enjeu théorique en tant que tel, et le circonscrire relève d'un geste de la part du chercheur au même titre que poser des questions, émettre des hypothèses et soulever des problématiques. Il est à la fois objet d'investigation et moyen que le chercheur se donne pour mettre à jour scientifiquement la réalité sociale qu'il étudie. Sous cet angle, le chercheur se positionne comme l'opérateur du terrain sans lequel il n'a aucune existence, il en est « le créateur du sens qui va [le] faire exister [...] de par la problématique qu'il pose et les choix méthodologiques auxquels il procède, sans oublier le champ disciplinaire dans lequel s'inscrit la recherche » (Raoul, 2002, p. 3). Pour reprendre l'expression de Philippe Quinton, le terrain est un « concentré d'intentions » du chercheur qui ne cesse d'y faire des allers-retours. Contrairement à ce que pourrait laisser comprendre la notion de « construire » son terrain, il ne s'agit pas d'un coup d'une fois. Le terrain n'est pas un objet figé mais un objet dynamique dont la conception est un processus qui s'étend tout au long du travail d'enquête.

C'est par ailleurs en cela que l'enquête de terrain, telle que proposée par l'ethnographie semblait intéressante pour la recherche en SIC. La logique interprétative qu'elle offre prend en charge, ce que nous pourrions appeler, les différents moments du terrain qui amènent à naviguer le temps et l'espace, les réalités sociopolitiques stratifiées, à des échelles variables, selon des angles distincts et à partir de corpus variés ; et qui permettent au chercheur de rassembler en un même lieu des idées, des relations, des représentations, des personnes morales et physiques, des énoncés, des idéologies, des savoirs, des objets concrets ; bref du matériel et du symbolique. Néanmoins, si elle les considère comme autant de carrefours de redirection de l'enquête qui lui permettent de la reconduire en posant de nouvelles questions et en formulant de nouvelles hypothèses ; elle laisse dans l'ombre les effets de sens de ce parcours génératif de l'enquête. Autrement dit, si elle prend acte de la mouvance de son terrain, elle n'offre aucun outillage qui donne à penser le rapport de sens qu'il entretient aux données. Face à ces carences, je retiendrai

l'ethnographie pour son processus d'appréhension de la réalité sociosymbolique qui permet d'observer l'espace sémiotique duquel émergent des événements, se produisent des faits, se déroulent des interactions, se jouent des rapports de force et se donnent à voir des processus ; ainsi que pour le rapport réflexif et raisonné à l'enquête qu'elle offre, plus que pour une méthode à proprement dite.

La problématique reste celle de rationaliser le terrain afin de se donner les moyens conceptuels de faire retour sur le parcours et la démarche d'enquête. Cette pratique relève d'un impératif méthodologique pour un chercheur en SIC, comme le souligne Joëlle Le Marec dans le dossier sur les « Questions de terrain » :

Le terrain, souvent mobilisé comme étant un découpage complexe servant à la fois au cadrage de la recherche dans des univers sociaux, au recueil de données, et à leur interprétation contextualisée, est apparu comme ne pouvant pas concrètement cumuler toutes ces qualifications sans qu'on se donne les moyens, au fur et à mesure du travail, de discriminer quand même les limites et les ruptures dans ces recouvrements, et sans qu'on fixe, parfois arbitrairement, des moyens de discriminer ce qui est terrain au sens d'unité spatiale et temporelle socialement pertinente du point de vue des acteurs qui la définissent comme unité (une bibliothèque, une école), et ce qui est terrain au sens d'unité d'observation de phénomènes pertinents du point de vue du chercheur. (Le Marec, 2002, p. 14)

La problématique de fond que soulève Joëlle Le Marec a trait à la spécificité de l'enquête communicationnelle qui, pour être justifiable, requiert de mettre en évidence les mouvements qui articulent objet concret, objet de recherche et objet scientifique. L'ethnographie laissait échapper ce travail sur les fragments du social que, chercheurs en SIC, nous sélectionnons et ordonnons de manière à pouvoir les analyser afin de rendre compte dudit social. Elle laissait en marge ce travail du chercheur comme opérateur de réalité et producteur du social dans un même espace-temps qui est le terrain de l'enquête.

Dans un chapitre d'ouvrage intitulé « Les territorialités multiples du terrain dans l'enquête » issu de l'ouvrage collectif *Territoires: enquête communicationnelle* (Bonaccorsi & Cordonnier, 2019), Julia Bonaccorsi prend à bras le corps cette problématique et remonte le fil de l'enquête, mettant en lumière la manière dont le chercheur intervient au sein du social afin de se donner les prises de son élaboration. Elle repart ainsi des trois niveaux de terrain identifiés par Joëlle Le Marec en réponse à cette nécessité de rendre manifestes les différents états du terrain de et dans l'enquête. D'après Joëlle Le Marec, le premier niveau de terrain a trait, en quelque sorte, à l'image que se fait le chercheur en première instance lorsqu'il projette de mener une « enquête de terrain » : un « lieu qui a une pertinence sociale comme lieu de pratiques qui se mettent

volontairement en rapport les unes avec les autres » (Le Marec, 2002, p. 14). Le deuxième est intimement lié à la compréhension du terrain comme construit en ce qu'il est « un "lieu" reconfiguré par la recherche : il est toujours un espace intersémiotique, mais borné cette fois par les contraintes théoriques et empiriques une fois que celles-ci sont confrontables au terrain comme unité socialement pertinente » (idem, 2002, p. 14). Enfin le dernier état du terrain réfère à la conceptualisation comme enjeu et produit de la recherche.

En prenant appui sur ces trois niveaux de définition du terrain, Julia Bonaccorsi explicite les « modalités de qualification du territoire du terrain, et [...] celles du terrain dans le territoire, les considérant comme autant d'opérations interprétatives » (Bonaccorsi, 2019, p. 10). Partant du postulat selon lequel « le territoire est extérieur/antérieur au terrain, du point de vue de la temporalité et des objets de connaissance visés ; [et] inclu[t] dans le terrain – le terrain constituant le territoire, à partir des opérations interprétatives réalisées dans la recherche », elle cherche ainsi à rendre compte de « la compréhension des effets de ces modalités sur la production de connaissances » (idem, 2018, p. 10). Par-là, elle questionne les territorialités du terrain au regard des trois dynamiques fondamentales du travail d'enquête : la collecte et la constitution de corpus de données empiriques « dans un mouvement qui va d'un territoire vers des données ou plutôt vers des obtenus » ; « la construction de l'objet de recherche qui fait retour sur la définition du terrain » ; et le « travail d'attribution d'un statut aux données/obtenus » (idem, 2018, p. 10). Elle rend compte des enjeux relatifs à chacune de ces dynamiques et montre en quoi elles ne sont pas séparables les unes des autres.

Le premier enjeu pour le chercheur serait de circonscrire ces fragments du réel avec la complexité qui leur est inhérente – matérialités variées, échelles différentes, temporalités multiples. Il s'agirait ici pour lui, de voir leur pertinence au regard de l'enquête sans céder à leur lissage. Le deuxième enjeu serait de faire tenir ensemble cette hétérogénéité qui porte tant sur la forme que sur les espaces desquels elle est issue. Il serait question ici de créer un complexe au carrefour de la réalité sociale et matérielle, et de la question que le chercheur se pose. Son agencement viserait la qualification des formes retenues, les faisant changer de statut et les rendant « observables » du même coup. Ce complexe ainsi constitué, saisirait à la fois l'hétérogénéité des formes et les hétérogénéités des mondes desquelles elles sont issues. Le dernier enjeu enfin reposerait sur la constitution de corpus au prisme du rapport de sens que les formes observables entretiendraient avec l'objet de recherche afin de pouvoir éclairer les dimensions de la problématique étayée par l'enquête.

C'est donc un questionnement sur mon propre parcours d'enquête au prisme des enjeux soulevés ici que je propose de mener dans la suite du chapitre. Il s'agira pour moi de répondre à la question sur la manière dont j'ai donné du sens aux formes du réel dans le cadre de mon enquête ; à celle du cadre que j'ai posé pour les faire tenir ensemble au-delà de leur hétérogénéité et me permettre de les faire discuter ; et enfin, à celle de la manière dont je peux prétendre que cette configuration opère comme figure de l'héritier, en d'autres termes comme énonciation du don.

4.2. La pratique interprétative comme méthodologie d'analyse

4.2.1. L'exercice interprétatif dans l'enquête : le codage au service de la pratique de l'intersémiotité

La notion de pratique de l'intersémiotité détermine à la fois l'appréhension de formes observables de matérialités plurielles et la mise en relation de ces formes qui redéploie autrement le découpage des formes dans le social, sous l'angle de l'intersémiotité comme procédure de la recherche. (Bonaccorsi, 2019, p. 17)

Ce que met en relief Julia Bonaccorsi sous ces termes, est la logique selon laquelle le chercheur qui entreprend une démarche ethnographique telle que dépliée précédemment, n'est pas amené à statuer une fois mais bien plusieurs fois sur les formes observables collectées. L'intérêt de son approche est « de rendre saisissable les niveaux d'interprétations dans la pratique de recherche » (Bonaccorsi, 2009, p. 90). L'une des problématiques fondamentales pour le chercheur, outre celle de devoir faire avec une hétérogénéité d'observables qu'il appréhende sous des modes divers, est le manque de prise pour saisir ces mouvements de requalification qu'il opère à mesure que l'enquête avance, que l'angle d'approche se déplace et que la relation entre les textes se spécifie. Sa proposition vise ainsi à embrasser ces problématiques et à en proposer une issue. Pour cela, elle emprunte à François Rastier « sa formalisation des modes de repérage et d'analyse des genres des textes » qui « interroge les relations des textes au corpus et la pratique de recherche que ces relations supposent » (idem, 2009, p. 90). Sa démarche vise en une progression puisque ces relations sont régies par trois principes qui sont autant de paliers successifs dans la pratique interprétative.

Le premier principe est dit de contextualité « (assemblage ou union) » et repose sur une logique de contiguïté. La pratique de recherche y est pensée comme « consultation et rapprochement des textes [...] selon des niveaux d'emboîtement qui restent à déterminer » (idem, 2009, p. 90).

Il s'agit à ce niveau d'interprétation de s'intéresser aux relations entre des formes circonscrites dans un même espace par le chercheur. Le deuxième principe est celui d'intertextualité : « une transposition déterminée par le chercheur et qui fonde ainsi un parcours interprétatif en fonction d'une problématique » (Bonaccorsi, 2019, p. 15). Cette transposition opérée par l'application de la problématique amène à un découpage et à une construction de corpus par la mise en relation des textes qu'elle engage, créant dès lors un nouveau terrain (territorialité de niveau 2). L'ultime principe est l'architextualité. Il « décrit les relations réciproques entre une donnée et le corpus où le texte modifie "potentiellement le sens de chacun des textes qui le composent". Ce principe concerne tout particulièrement les effets de la pratique de recherche en jeu dans l'enquête qui, en sélectionnant des formes observables et en recomposant des corpus à partir de ces sélections, modifie à la fois la découpe et le corpus construit » (Bonaccorsi, 2009, p. 90). Ce dernier niveau, configure un troisième terrain (territorialité de niveau 3) par l'écriture de recherche même.

Cette explicitation du parcours d'enquête rend compte du fait que l'analyse ne constitue pas un moment de l'enquête mais est la démarche d'enquête. La recherche ainsi comprise comme un processus analytique au long cours a requis un outillage qui supporte ces changements de perspectives et ces requalifications. En cela, j'ai développé une pratique de codage inspirée en partie par la méthode par théorisation ancrée telle que proposée par Christophe Lejeune⁸⁶.

⁸⁶ Il s'agit du « cadre que Barney Glaser et Anselm Strauss ont formalisé sous le nom de *Grounded Theory Method* » (Lejeune, 2014, p. 15).

Méthode par théorisation ancrée

Le programme conjugue deux règles interprétatives : (1) rendre compte du matériau empirique et (2) créer de nouvelles théories. La première règle – l' *ancrage* – consiste à se référer à ce que vivent les acteurs et à le restituer fidèlement. Rendre compte fidèlement du vécu des personnes rencontrées interdit évidemment de "forcer" le matériau pour le faire entrer dans des cases préconçues. Plutôt que d'appliquer des théories existantes, une telle méthode implique, au contraire, d'en créer de *nouvelles*. La deuxième règle découle donc de l'esprit de la première. [...]

Elle convient à toute question visant à *comprendre* les acteurs, en partant de *la façon dont ils vivent et appréhendent* ce qui leur arrive. [...]

La méthode par théorie ancrée regroupe trois types d'activités, qui portent le nom respectif de (1) « codage ouvert », de (2) « codage axial » et de (3) « codage sélectif ». [...]

Le codage ouvert [...] concerne les premiers contacts avec le matériau. Il s'agit d'identifier ce qui caractérise le phénomène étudié. [...] Ces caractéristiques du phénomène étudié constituent les briques élémentaires qui entreront dans la construction de la théorisation. Ces briques de construction sont appelées propriétés. Le codage ouvert vise à les découvrir.

Le codage axial [...] procède de l'articulation des propriétés découvertes lors du codage ouvert. Le chercheur relie les propriétés deux à deux, réfléchissant à comment la première varie en fonction de la deuxième. [...] Il s'agit, en quelque sorte, d'assembler les briques de construction découvertes lors du codage ouvert. Comme dans un jeu de construction, certaines briques sont incompatibles. D'autres, bien que compatibles, ne produisent pas des assemblages solides. Différentes combinaisons de deux briques sont envisagées, testées et mises à l'épreuve.

Enfin, le codage sélectif [...] procède de l'intégration des relations élaborées lors du codage axial. En somme, les modules de deux briques sont articulés entre eux pour constituer un système global. [...] En définitive, l'intégration implique également de mettre de côté certains éléments — certes intéressants mais marginaux par rapport à la question de recherche. Mettre de côté, élaguer, fait partie du codage sélectif. Sélectionner les éléments pertinents et en intégrer les articulations est constitutif de la finalisation (même provisoire) de la recherche.

Source : LEJEUNE, Christophe, 2014. *Manuel d'analyse qualitative : analyser sans compter ni classer*. Louvain-la-Neuve : De Boeck Supérieur, pp. 20-21.

4.2.2. L'analyse instrumentée par Nvivo

Ma démarche a consisté, dans la confrontation de chaque nouveau matériau, à en réaliser une analyse approfondie afin de m'immerger dans le document, d'en saisir les différents sens possibles et d'appréhender la polyvalence des pistes ouvertes. Cette pratique a également été nécessaire afin de mettre en lumière mes propres croyances et pouvoir ainsi les mettre à distance. Ces analyses ont pris la forme de comptes-rendus me permettant ainsi de relire mes propres notes et d'en relever les marques de subjectivité.

Une fois les matériaux passés au filtre de cette première analyse, j'ai réalisé un deuxième type d'analyse des matériaux à partir du logiciel de codage *Nvivo*. Ce logiciel a l'avantage de prendre en charge des matériaux de nature hétérogène tels que du texte, de la photographie, de l'audio, de la vidéo...

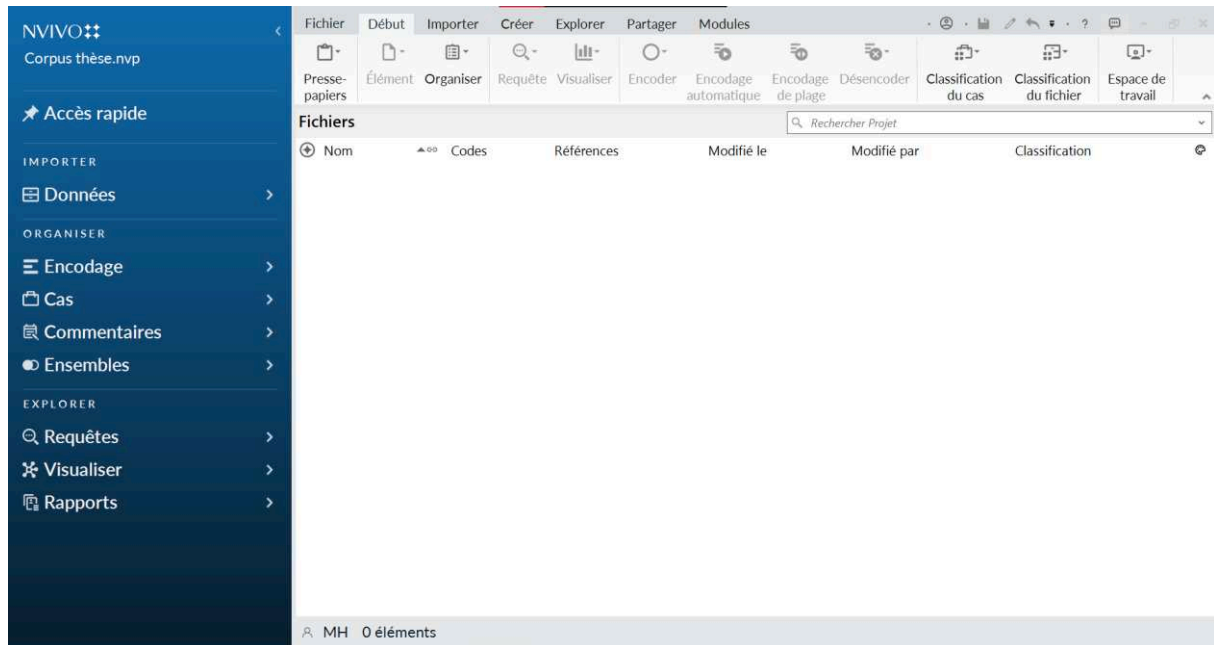


Illustration 5. Page d'accueil d'un « projet » sur le logiciel *Nvivo*

Source : Capture d'écran réalisée le 04/07/2023

Ils sont tous réunis dans un dossier racine intitulé « Données ». Chacun des matériaux peut être étiqueté, c'est-à-dire qu'une portion du document ou le document dans son intégralité peut être qualifié et indexé. Ces étiquettes sont des « Codes » et sont rangées dans la section « Encodage ». Le logiciel permet également d'apposer des annotations sur les documents et de réaliser des comptes-rendus. Un second type de codage est possible « Cas », qui permet non plus d'assigner des propriétés mais des personnes. Chacune des sections « Données », « Encodage », et « Cas » peut être organisée par le chercheur en créant des dossiers et des sous-catégories. Le classement des matériaux s'est donc fait au regard des terrains circonscrits dans le terrain dessinant dès lors des espaces discursifs. Chaque phase de codage a donné lieu à des comptes-rendus servant à formuler et formaliser ces rapports de sens. Cette manière de faire est également ce qui a permis de naviguer entre empirie et théorie et par conséquent, d'enrichir la phase de codage précédente.

Dans la partie « Cas », j'ai distingué les individus en plusieurs catégories. Pour une part, j'ai identifié les témoins « qui recueille[nt] le témoignage. [Ils sont], le tiers qui sollicite le témoin et qui participe à sa mise en visibilité » (Gawin, 2017, p. 113). Pour une autre part, j'ai

attribué le statut d'énonciateurs à ceux qui portent l'énoncé⁸⁷. *Nvivo* donne à voir le nombre de fichiers codés pour un cas ainsi que le nombre de références codées. En abordant la collecte depuis la catégorie « Cas », une cartographie des parties prenantes à la production de Noyant d'Allier se dessine. Les récurrences dans les prises de paroles émergent et permettent ainsi de voir quels sont les acteurs actifs et quelles sont les figures locales qui font autorité dans la construction de Noyant d'Allier. Autrement dit, cette organisation permet de saisir les rapports de force entre acteurs du territoire au sein de la société.

J'ai choisi de ranger les matériaux dans la partie « Données », en deux catégories d'acteurs. J'ai distingué d'un côté, les acteurs qui habitent le territoire de Noyant d'Allier (la municipalité, les commerçants, les associations, les collectifs et les habitants) ; et de l'autre, les acteurs qui sont extérieurs à Noyant d'Allier (la Communauté de Communes du Bocage Sud, l'Allier Tourisme et les différents médias). À l'intérieur même de ces deux catégories, j'ai classé les matériaux par acteurs. L'analyse réalisée via le logiciel permet, selon le principe de contextualité énoncé précédemment, de mettre en lumière les régularités, les divergences et les dissonances dans les textes. Il rend manifeste la manière dont ils s'informent et permet d'en faire jaillir les dynamiques. Par exemple, l'étude des médiations touristiques de Noyant d'Allier a permis de faire émerger la reprise systématique du qualificatif « insolite » par les différents acteurs du tourisme pour désigner Noyant d'Allier dans ce contexte touristique. Dans cette perspective, elle rend compte des positionnements d'acteurs et du rapport de sens construit à Noyant d'Allier avec toute la complexité inhérente à toute relation. Elle offre une première approche de la configuration de la société noyantaise en permettant d'appréhender les alliances, les antagonismes, les représentations réciproques des acteurs, les stéréotypes, les représentations collectives, etc.

L'ensemble des analyses réalisées tout au long de l'enquête porte tant sur les énoncés que sur les formes de l'énonciation. J'ai systématiquement cherché à appréhender les dimensions transitive et réflexive en jeu dans les processus de représentation. Cette pratique m'a notamment conduit à m'intéresser aux *ethos* produits par les dispositifs de représentation. L'approche interactionniste recouvre un intérêt pour comprendre le jeu de figurabilité et la rhétorique du don à l'œuvre. Elle donne à penser l'héritier comme une construction dynamique et collective dans un même mouvement, c'est-à-dire comme étant le produit à la fois de celui qui incarne l'héritier et de celles et ceux qui prennent part à l'interaction. Autrement dit, elle permet de

⁸⁷ Cf. Annexe 4.1. Recensement de l'ensemble des témoins ayant témoigné dans les différentes productions analysées, p. 51.

penser la figure de l'héritier dans le jeu énonciatif de frottement et de confrontation qui la produit. Cette figure de l'héritier est construite par l'ensemble des situations énonciatives qui engage l'héritier, et non par la simple personne de l'héritier déclaré. Ainsi la perspective interactionniste invite à se saisir de l'ensemble des pratiques discursives dans l'analyse des ethos construits par et pour les interactants qui sont également les publics des dispositifs médiatiques. Elle amène à ce titre à s'emparer tant de l'ethos produit dans le discours que celui construit au préalable des situations d'énonciations : ethos discursif et ethos prédiscursif (Amossy, 2012).

La médiation de Noyant d'Allier, par la problématique des formes observables, m'a amenée à reconfigurer la collecte à partir des codes et des cas précédemment identifiés. J'ai ainsi conservé la trace de la première organisation de la collecte fondée sur la contextualité dans la partie « Données » et j'ai travaillé sur cette nouvelle organisation dans la partie « Encodage ». Par conséquent, et grâce aux possibilités offertes par *Nvivo* d'articuler les codes et les cas, j'ai fait le choix de ne pas créer des corpus fermés pour organiser les données collectées mais de me servir des dynamiques émergentes de la pratique de codage pour lui donner sens. C'est donc à partir des données produites dans la première phase de codage et des questionnements émergents que j'ai poursuivi l'enquête produisant des terrains problématisés. J'ai ainsi analysé dans un même espace les discours sur Noyant d'Allier des institutions en situation d'extériorité vis-à-vis du territoire ; dans un autre ceux des médias ; dans un autre encore ceux des collectifs noyantais et habitants. J'ai fait émerger à partir des codes des dynamiques d'ensemble à partir de chaque terrain – sociabilisation, incongruité, essentialisation, singularisation, préservation, fédération – qui m'ont permis de saisir les données hétérogènes collectées sous un autre angle et d'en faire émerger par un dernier niveau d'analyse les résultats qui seront présentés dans la dernière partie du mémoire. Pour le moment et pour clore ce chapitre, je propose d'exposer la pratique de collecte, les formes observables ainsi que les acteurs territoriaux locaux.

4.3. La constitution de la collecte

La collecte a été constituée avec l'intention de saisir les énoncés sur Noyant d'Allier et leurs énonciations par les pratiques. L'enjeu a été de collecter des formes médiant Noyant d'Allier, – portant une intentionnalité de le signifier et d'en exprimer une identité en tant que forme héritée. C'est Noyant d'Allier héritier et héritage informé par toutes ses filiations qui m'a intéressée. La collecte est, dans cette mesure, constituée de matériaux hétérogènes comprenant des discours, des pratiques, des situations et des acteurs – chacun étant à la fois multiple et

pluriel – saisis à des niveaux différents. Le recueil de ces formes observables s'est fait en plusieurs espaces et en plusieurs temps au gré du parcours interprétatif lui-même. Je propose donc de revenir sur cette démarche qui a supposé de ne pas collecter compulsivement l'ensemble des observables mais de les explorer à mesure afin d'en faire émerger les modalités d'énonciation de Noyant d'Allier et leurs logiques. J'évoquerai à cet effet, ma propre expérience du territoire noyantais et la manière dont celle-ci a contribué à la démarche d'enquête progressive. Ces observables seront ensuite présentés et je mettrai en lumière l'intérêt qu'ils recouvrent pour l'enquête. Cette mise en perspective du processus de collecte permettra d'aborder Noyant d'Allier sous différents angles. J'exposerai pour une part, la géographie de Noyant d'Allier et pour une autre, l'espace de mise en représentation noyantais. Ces différents points de vue permettront au lecteur d'appréhender la « société » noyantaïse et ses ressorts.

4.3.1. Géographie de Noyant d'Allier

A vingt km de Moulins, voisine immédiate de Souvigny dont le prieuré fut le noyau autour duquel se constitua le Bourbonnais, la commune de Noyant est au cœur d'une des vieilles provinces de France. Adossée aux Côtes Matras, ultimes prolongements ici du Massif Central, son territoire s'ouvre largement au nord-ouest, le long de la vallée de la Queune, sur les plaines ondulées du bocage et vers Moulins, pôle d'attraction de toute cette région. Ses 2114 hectares s'étendent, selon un tracé figurant curieusement sur la carte une tête de cheval, entre les communes de Souvigny, de Cressanges par-delà l'autre versant de la vallée, de Tronget au sud, de Gipsy et Meillers derrière les Côtes Matras, de Châtillon enfin, juste en bas, dans la vallée et sur l'autre versant. Le bourg s'est construit à l'extrémité sud d'une colline allongée parallèlement à la Queune ; il s'est étendu en quart de cercle autour de sa place, sur les versants, puis a été prolongé suivant la ligne de la colline par les bâtiments de la mine et des corons. Par la route, on peut accéder à Noyant de trois côtés. Venant du nord, de Moulins et Souvigny, on quitte à droite la nationale 145 un peu après l'étang de Messarges et l'on arrive aux corons dont, de loin, on a aperçu l'alignée des toits rouges que surmonte la tour vide du Puits Central. La route longe ensuite les corons, ou plutôt leurs murs de pignon puisque les bâtiments sont construits perpendiculairement à la route, puis les anciens bâtiments de la mine, occupés aujourd'hui par le Centre d'Accueil, et, toujours sur la droite, les anciennes maisons des ingénieurs, pour enfin déboucher, juste après le cimetière, sur la place du bourg. Venant du sud, de Montluçon et Tronget, on descend par la nationale entre les deux alignées des maisons de la Pierre Percée (dont l'une sur la droite est en Châtillon, et l'autre sur la gauche en Noyant), et, tournant à gauche, on monte, après avoir traversé le pont sur la Queune (dont le lit à cet endroit n'a guère plus de deux mètres de large), vers le bourg de Noyant dont on découvre à chaque tournant de la route, le château. Enfin si l'on a emprunté la petite route qui vient de Meillers, après avoir découvert du haut des Côtes Matras le panorama complet de Noyant, son bourg autour de son clocher et de son château, et, un peu plus loin, les rangées des toits des corons, puis être redescendu au fond d'une étroite vallée parallèle à celle de la Queune, on aborde le bourg par la gare. (Simon, 1981, pp. 139–140)

L'espace physique noyantais n'a pas trop changé depuis 1965⁸⁸. Le chevalement de la mine, le château, le clocher de l'église, les rangées de coronas sont toujours visibles au loin selon l'entrée empruntée. Le bourg garde cette place de cœur de la Cité où se situent la mairie (entrée directe sur le bourg), la salle des fêtes et l'école – qui depuis a quitté la mine et ses autres sites – ainsi qu'une aire de camping-car derrière la mairie ; l'église accompagnée d'une statue de la Vierge, le cimetière et son monument aux morts, ainsi que les principaux commerces – pharmacie, supérette, bureau de tabac *La Tabatière*, bar/restaurant *Le Sourire de Noyant*, boulangerie *La Noyantaise* (ouverte en octobre 2017, la boulangerie était auparavant installée à l'entrée des coronas) – et services – médecin, coiffeur, bornes de recharge de véhicules électriques. Nous retrouvons l'aménagement spatial typique des villages où tout s'articule autour de la place dite du village. Seul le château, qui est une propriété privée dont les portes sont ouvertes au public en de rares occasions, se cache derrière l'église depuis la place. Le marché du mercredi continue pour sa part de s'y tenir depuis le 7 février 1900. Le second accès au bourg se situe du côté de l'ancienne gare. Plus aucun train ne dessert aujourd'hui la commune et les rails ont été réquisitionnés pour l'installation du *Vélorail du Bourbonnais*. D'un point de vue architectural, l'ensemble est cohérent avec la représentation que nous pouvons nous faire de celle d'un village français d'époque. Certains murs portent encore les marques des anciennes occupations des lieux – enseignes mal effacées ou préservées dans le temps ? L'espace habité s'étend de manière linéaire du bourg aux coronas. Ceux-ci sont reliés par la départementale sur laquelle s'alignent des maisons mais laissant la vue dégagée sur le paysage.

Avant les coronas se situe un autre complexe spatial : celui-ci regroupe d'un côté la mine qui abrite le musée *Jean le Mineur* et depuis 2019 le *Puits des arts* (espace d'exposition), la caserne des pompiers, la poste, le centre de loisirs, le traiteur *Chez Oanh* et le *Palais de la miniature* (musée) depuis 2017. Cet espace est en marge de la route dans la mesure où il s'organise en arc de cercle. En face et en bordure de route a été installé la *Marpa* (résidence pour personnes âgées) en 2013. À côté d'elle, et séparés par une route qui est une fourche de la route principale menant au bourg, se trouvent des aménagements sportifs (stade et terrain de tennis) ; et en contrebas un second cimetière plus récent que celui du bourg⁸⁹. À côté du complexe sportif et

⁸⁸ Pour rappel, l'histoire de Noyant d'Allier durant l'ère minière et celle du Café est présentée en annexe. Cf. Annexe 2.2. Noyant d'Allier au prisme de son histoire : économie, société et éducation, p. 18.

⁸⁹ Il est intéressant de noter que l'aménagement spatial rend compte de cette distance temporelle qui les sépare. Dans le nouveau cimetière, les allées sont dessinées, les tombes sont alignées, la fonction des espaces est lisible. À l'inverse, dans l'ancien cimetière, outre un aménagement spatial touffu, de nombreux emplacements sont laissés à l'abandon.

face au premier coron se situait *La Poum'ponette*, soit l'ancienne boulangerie déplacée au bourg.

L'espace des coron construit au début du siècle dernier se situe à environ 500 mètres de l'entrée du bourg et couvre une superficie de 7,5 ha. Les coron sont au nombre de sept et alignés perpendiculairement à la départementale. Ils sont bordés de l'autre côté par la voie ferrée vers laquelle les allées descendent. La distance du premier au dernier coron est de 480 mètres. Comme nous l'avons vu dans le deuxième chapitre, une parcelle de terrain est attribuée à chaque habitation sur laquelle se situaient notamment les sanitaires et les écuries. Aujourd'hui encore, ces espaces persistent dans les jardins soit réaffectés soit laissés à l'abandon. L'architecture des coron détonne vis-à-vis du reste du bâti du village, ne correspondant pas au style architectural de la région. Ainsi cet espace crée une rupture dans le paysage noyantais. De plus, au milieu de l'espace des coron a été construite en 1983, la pagode *Phàp-Vuong-Tù* pour pouvoir pratiquer le culte bouddhiste respectant les codes du monde auquel elle appartient. Son enceinte comprend un jardin avec de multiples statues mettant en représentation le *Bodhisattva – Ksitigarbha*, *Bodhisattva* de la piété filiale ; *Maitreya*, Bouddha à venir ; *Avalokitesvara*, *Bodhisattva* de la compassion ; 1er sermon du Bouddha au parc des Gazelles ; Le Bouddha en méditation ; Le Bouddha avec le geste du don ; Le Bouddha protégé par le *nâga* ; Le Bouddha portant son bol à aumône ; Le Bouddha avec les animaux ; Le Bouddha couché, en fin de vie. Nous retrouvons également dans l'enceinte de la pagode un columbarium, le mausolée du Vénérable Thich Trung Quan et un temple avec un hall où est aménagé un espace avec d'autres statues, la salle de culte et des espaces permettant d'organiser des repas. À côté de la pagode se trouve un mémoriel en hommage aux « combattant[s] indochinois et aux victimes civiles » « morts pour la France en Indochine 1940-1945/1947-1955 ». C'est également à ses abords que se déroule le marché de produits « asiatiques ». Face aux derniers coron se trouve une boutique/restaurant/bar « asiatique » *Le Petit d'Asie*. L'accès au village par ce côté se réalise en longeant le Parc du dragon installé en 2020. Il se situe du côté du chemin de fer qu'il borde dans la continuité de l'espace des coron. Il doit son nom aux deux structures métalliques réalisées qui représentent des dragons dorés. Un parcours est dessiné menant de ceux-ci à un kiosque et un pont « asiatique ». Enfin des tables sont installées à proximité de la voie ferrée.

Si le complexe bourg-mine-coron – qui figure par ailleurs comme représentation du territoire sur les plans touristiques – constitue le cœur de la vie noyantaïse, l'espace physique le déborde amplement. Des maisons anciennement, voire toujours, habitées par la « population paysanne » sont dispersées sur le territoire, mais également des installations telles que la fromagerie *La*

ferme des Villars, ou encore l'entreprise d'épices bio *Masalchi*. Dans cette dynamique, l'espace physique noyantais est constitué par des lieux-dits qui s'articulent et concourent à dessiner le territoire. Par ailleurs, outre les espaces d'habitation, l'espace physique noyantais comprend des lieux comme l'étang de Messarges dans la vallée et le viaduc du même nom, qui le surplombe et sur lequel passe la voie ferrée ; ou encore le belvédère des Côtes Matras qui prend en charge les environs et situe Noyant d'Allier dans le Bocage Sud. Nous voyons ainsi que le rapport à l'espace dans l'agencement qui est fait du territoire n'a sensiblement pas évolué depuis l'ère minière. La société continue de s'organiser et de se développer dans cet îlot central, retenant les quelques sites d'intérêt qui gravitent autour mais laissant à la marge l'espace « paysan » agricole. Ce mode de relation à l'espace rend manifeste l'écart existant entre espace physique défini administrativement et espace physique investi.

Dans la section qui suit, je reviendrai sur ma propre expérience du territoire noyantais et son incidence sur la collecte et la production des formes observables de l'enquête.

4.3.2. L'observation comme méthode de collecte des observables

L'implication sur le terrain relève de deux dynamiques distinctes mais toujours liées par les pistes ouvertes par les acteurs. Pour une part, dans les médias informatisés, j'ai navigué de site en site suivant les renvois proposés par les acteurs mêmes. Pour une autre part, dans l'espace physique, j'ai cheminé observant et discutant avec les individus sur mon passage me redirigeant vers d'autres ou me soumettant des formes à observer. Face à ce foisonnement de données « il est évident que le filtre du chercheur dans l'observation participante sélectionne, délimite, organise et interprète les données collectées » (Bonaccorsi, 2009, p. 79). Ce fait est d'autant plus manifeste lorsque la pratique se trouve à la frontière de l'espace de l'enquête et de l'espace privé.

L'espace physique de Noyant d'Allier a été pratiqué de manière séquencée tout au long de l'enquête pour des motifs n'ayant pas systématiquement trait à l'enquête. De plus, lorsqu'il s'agissait de « monter sur le terrain », cet ancrage familial persistait puisque le lieu dans lequel je séjournais y était lié et que je répondais en première instance au nom de telle famille. Dans cette mesure, lorsque j'y venais pour des raisons personnelles, mon regard scientifique ne pouvait s'empêcher de se porter sur les situations ; et à l'inverse, lorsque je prétendais « faire du terrain », les moments personnels entrecoupaient ce rapport au dit terrain. Ces phénomènes ont donné lieu à des situations opportunes au cours desquelles les questions de l'enquête étaient soulevées et mes interlocuteurs se transformaient de la sorte en « informateurs ». Comme je l'ai

déjà évoqué précédemment, la recherche a suscité l'intérêt de nombreux individus initiant de leur fait des recherches sur Noyant d'Allier et la « culture » vietnamienne, et revenant par la suite vers moi avec des données produites par leurs soins. À l'inverse, si des opportunités se sont présentées, il m'a également fallu trancher sur les limites de ce qui entrait ou non dans le cadre de l'enquête lors de ces interactions ayant eu lieu dans un cadre privé. C'est donc au regard du type d'énoncés produit que j'ai décidé s'ils faisaient ou non partie de la collecte.

Dans cette dynamique, les interactions sur le territoire ont été de trois ordres : impromptues, personnelles et informelles ou formalisées (les dernières prenant dès lors la forme d'entretien). Dans le cadre de ces entretiens, je me suis entretenue au début de l'enquête, avec le maire et son premier adjoint dans son bureau au sein de la mairie. L'entretien a porté sur les actions politiques concernant le tourisme. À la suite de ce rendez-vous, le maire m'a rendu visite dans mon logement au sein de l'espace des corons pour m'apporter des objets touristiques. N'étant néanmoins pas présente à ce moment-là, je me suis retrouvée avec des objets dont je ne connaissais ni la fonction, ni le mode de mise en partage sur le territoire comme par exemple des sets de table jetables. J'ai également mené deux autres entretiens, l'un avec la gérante du « Petit d'Asie » au restaurant, l'autre avec une bénévole de la pagode à la pagode même, toutes les deux des témoins récurrents dans les contenus médiatiques étudiés. Sur ce point, il est intéressant de noter que leurs discours produits dans le cadre des entretiens sont similaires à ceux produits dans cet espace médiatique autant par les énoncés que dans leurs formes d'énonciation. Leur expérience de témoin dans ce contexte, préfigurait la situation d'entretien. Enfin, je me suis entretenue avec le trésorier de l'association Noyant Terre d'Accueil qui m'a remis le fonds d'archives de l'association portant sur le Cinquantenaire de l'arrivée des rapatriés d'Indochine à Noyant. Cet entretien s'est déroulé à son domicile en région lyonnaise, l'enquêteur était accompagné de sa femme – qui est intervenue pour apporter des compléments d'informations. Une dernière interaction s'est déroulée à Noyant d'Allier chez des connaissances avec lesquelles j'ai préparé la mission de recherche du Viêt Nam. C'est donc par les échanges avec eux que s'est dessiné le parcours d'enquête sur le territoire vietnamien, apportant ainsi un regard noyantais sur le Viêt Nam actuel et ses espaces dits symboliquement pertinents. Au gré de ces différentes rencontres parmi ces « connaissances », j'ai collecté divers objets tels que le livret *Noyant d'Allier, un témoignage pour l'avenir* ou celui intitulé *Histoire de Noyant par ses habitants*. Tout au long de l'enquête, ces « alliés » m'informaient des productions diffusées en différents espaces et des événements organisés à Noyant d'Allier.

Par ailleurs, je me suis moi-même prêtée au jeu du tourisme à Noyant d'Allier réalisant le parcours soumis par les dispositifs touristiques afin d'en étudier les représentations de Noyant d'Allier par ces différentes pratiques. Dans ce contexte, j'ai échangé avec les acteurs territoriaux mais en ne mettant pas systématiquement ma casquette de chercheuse. J'ai ainsi expérimenté le vélorail, et à cette occasion, collecté le guide de balade prêté lors de l'activité. Je me suis rendue au Palais de la miniature, vivant l'expérience de la maquette reconstituée d'un village bourbonnais, animée et mise en récit par une voix off. J'ai visité le musée Jean le Mineur, guidée par un de ses experts. Sur ce point, il est intéressant de noter que le parcours de visite proposé diffère de celui que j'avais pu réaliser des années auparavant rendant compte du passage d'un bureau associatif à un autre. Dans cette logique de reparcours des lieux, je me suis rendue à la boutique du Petit d'Asie, non pour y faire des courses, mais pour l'observer. J'ai également accédé à l'espace de restauration en service tout comme à celui du Sourire de Noyant au bourg. Je me suis arrêtée Chez Oanh, le traiteur, lequel dispose d'un espace extérieur aménagé face au camion ; et à la fromagerie de la ferme des Villars. J'ai parcouru les espaces ouverts tels que le Parc du dragon. Je suis descendue à l'étang de Messarges et je suis montée au belvédère des Côtes Matras. Je me suis rendue dans le jardin de la pagode pour le visiter à la manière d'une touriste et j'ai accédé à plusieurs reprises à l'intérieur de la pagode dans le cadre des repas qu'y sont organisés mais également pour réaliser des entretiens. J'ai ainsi pu considérer les différences d'aménagement spatial entre les moments où l'espace est ouvert au public et ceux où il est inaccessible. Sur ce point, nous pouvons noter que lorsque l'espace est ouvert au public, des tables sont entreposées dans l'espace afin de permettre aux visiteurs de consommer le thé offert. Dans ce contexte de visite du territoire, j'ai collecté les plaquettes touristiques et les cartes de visite des différents acteurs – la municipalité de Noyant d'Allier, le musée Jean le Mineur, Le Sourire de Noyant, Villages Vivants, Le Palais de la miniature, Le Petit d'Asie – et photographié les différents panneaux touristiques présents sur le territoire. La photographie dans le cadre de l'enquête a été mobilisée en complément des notes de terrain comme discours d'accompagnement à celles-ci.

J'ai également parcouru le territoire non dans une logique touristique mais pour en appréhender les traces et les marques. Dans ce contexte-là, deux types d'observables ont été relevés : ceux ayant trait au passé, et ceux ayant trait à la présence des différentes filiations sur le territoire. Toutefois, les deux sont souvent confondus, les seconds rendant compte du rapport à l'histoire. Ainsi, j'ai pu relever la persistance de certains puits qui alimentaient la commune avant que l'eau courante ne soit installée. Nous retrouvons sur les façades les noms d'anciennes enseignes

comme Primagaz⁹⁰. Les cimetières rendent également compte de ce passé en ce que les noms vietnamisés sont essentiellement dans le nouveau cimetière. Une statue en l'hommage des rapatriés a été édifée dans le cadre du Cinquantenaire de l'arrivée des rapatriés d'Indochine à Noyant : « Elle représente une mère qui porte un enfant sur son bras, et en tient un autre par la main. Un hommage aux mères rapatriées » (Municipalité de Noyant d'Allier, 2016a)⁹¹. Elle a été installée à l'entrée des corons, c'est-à-dire devant la mine, lieu symbolique tant pour les Français d'Indochine que pour les héritiers de mineurs puisque pour les premiers, il s'agissait de l'entrée du Cafè où était située l'administration tandis que pour les seconds, elle représente le lieu de travail de leurs parents. Une stèle en l'honneur des mineurs est également présente à l'entrée de la mine dessinant dès lors un complexe mémorial. J'ai déjà évoqué le monument aux morts situé dans le cimetière du bourg et celui devant la pagode, consacrés à la mémoire des différentes guerres.

Il est intéressant de relever un dernier type d'observable : celui ayant trait à la mise en scène de cette présence des différentes filiations sur le territoire. Dans un même espace divisé en deux, se situe la statue de la mère à l'enfant, délimité à son entrée par un torii conférant un caractère « asiatique » au lieu, tandis même que dans la partie d'à côté se situe la stèle des mineurs. Comme déjà évoqué précédemment, un petit train de mine stationne sur la place du bourg détourné comme bac à fleur rappelant la présence et la prégnance de la mine dans l'histoire noyantaise. La création du parc du dragon, autrement appelé jardin asiatique, s'inscrit fondamentalement dans cette dynamique visant à créer des ambiances propres à chaque espace du territoire :

L'entrée nord de Noyant est axée sur le thème asiatique, le centre du village regroupe les lieux de mémoire alors que le bourg et le sud sont tournés vers la nature et le Bocage.

Porte sur l'Asie. À partir du parc du Dragon (prévu pour février 2020), un chemin piétonnier mène à la Pagode et son jardin. La boutique et le restaurant asiatique complètent l'ensemble.

Mémoire et culture. Le jardin à la mémoire des mineurs et des rapatriés côtoie le musée de la mine, le Palais de la Miniature et la nouvelle salle d'exposition. Le snack asiatique accueille les visiteurs.

Nature et Bocage Bourbonnais. Au sud du village, se concentrent le vélorail, le départ des randonnées et des Trails (voir p.5), avec une vue sur les Côtes Matras et le Bocage à partir de l'aire de camping-car. On y trouve les commerces et le

⁹⁰ Elle sera étudiée dans le septième chapitre du mémoire.

⁹¹ Elle sera également étudiée dans le septième chapitre du mémoire.

restaurant Bourbonnais « le Sourire de Noyant ». (Municipalité de Noyant d'Allier, 2020)⁹²

Dans cette énonciation de la diversité culturelle, nous retrouvons l'installation d'un Père Noël sur un triporteur poussé par un mannequin portant un chapeau conique et un imperméable, en référence à la mousson certainement⁹³. Les différents sites du territoire contribuent à ces mises en scène même s'il ne s'agit pas de leur intention première. Néanmoins, nous retrouvons le caractère asiatique avec Le Petit d'Asie devant lequel un pousse-pousse et d'autres formes de décorations sont installées. Il en est de même avec le traiteur Chez Oanh dont la décoration se rapporte au même registre notamment au moyen de palmiers. Les panneaux touristiques rejouent également les codes de l'asianité en y inférant des formes symboliquement asiatiques tels que des chapeaux coniques, des dragons ou des pagodes. Nous voyons donc que la frontière est mince entre ce qui a trait à des marques qui relèveraient du tourisme et celles qui appartiendraient à la vie ordinaire du territoire. Les deux sont intimement liées et le prisme à partir duquel le territoire est entrepris détermine la forme énonciative.

A l'issue de l'exposition de ce parcours d'enquête, nous pouvons retenir que la collecte fondée à partir de la géographie symbolique de l'espace de Noyant d'Allier se compose de productions médiatiques, touristiques, habitantes, législatives et du fonds d'archives de l'association Noyant Terre d'Accueil sur le Cinquantenaire de l'arrivée des rapatriés d'Indochine à Noyant.

⁹² Cf. Annexe 4.2. Aménagement touristique à Noyant d'Allier, p. 55.

⁹³ Il s'agit d'une installation temporaire réalisée à l'occasion des fêtes de fin d'année. Chaque année la commune renouvelle cette décoration créant des scénographies similaires.

Productions médiatiques	<ul style="list-style-type: none"> - Sites internet - Documentaires - Émission sur le web - Émission de radio - Émission de télévision - Webdocumentaire - Dossier de magazine - Journal
Productions touristiques	<ul style="list-style-type: none"> - Plaquettes - Flyers - Panneaux touristiques - Articles de sites internet
Productions habitantes	<ul style="list-style-type: none"> - Actes de témoignages
Productions législatives	<ul style="list-style-type: none"> - Articles - Décrets
Fonds d'archives sur le Cinquantenaire de l'arrivée des rapatriés d'Indochine à Noyant	<ul style="list-style-type: none"> - Documents de travail - Comptes-rendus de réunions d'organisation - Invitations aux différentes manifestations - Affiches - Flyers - Lettres de demandes de dons envoyées aux institutions - Lettres de remerciements - Bons d'adhésion à l'association - Factures - Livre d'or de l'événement - Impressions d'échanges d'emails - Impressions de pages internet de l'événement - Transcription des discours produits lors des manifestations - Articles de presse - Photographies des manifestations - Dvd produit à l'issue des manifestations

Tableau 1. Présentation synthétique du corpus de l'enquête

Source : Tableau, MH, 2023

La collecte est complétée par d'autres observables saisis dans d'autres espaces venant enrichir le corpus principal. Dans la première partie du mémoire nous avons déjà pu rencontrer les guides Madrolle, l'article du magazine *VU* portant sur l'exposition coloniale, le guide de l'exposition coloniale internationale, l'arrêté portant sur les règlements des Cafis. Dans la troisième partie nous verrons en plus des observables collectés sur le territoire noyantais l'allocution sur les commémorations du Centenaire de la Première guerre mondiale. Enfin, dans cette collecte entre également l'ensemble des notes de terrain qui portent sur l'ethnographie du territoire noyantais et ses différents espaces ; mais également sur celles relatives à la mission de recherche réalisée au Viêt Nam en 2017⁹⁴. Au total, le corpus comprend cinquante-trois observables⁹⁵.

Avant de revenir plus en détail sur la composition du corpus et de présenter ces observables, je propose de nous intéresser plus spécifiquement à l'espace de mise en représentation noyantais. Cette démarche permettra de prendre connaissance des espaces dans lesquels circulent Noyant d'Allier et des types de dispositifs qui le prennent en charge.

4.3.3. *L'espace de mise en représentation noyantais*

A partir des années 2000, sans que cela ne s'explique véritablement comme nous l'avons vu en introduction, Noyant d'Allier a été pris dans une effervescence médiatique devenant l'objet de diverses productions⁹⁶ tous formats confondus. Le témoignage semble être une forme privilégiée puisque nous la retrouvons dans nombre d'entre eux. Deux documentaires ont été réalisés *Le Petit Vietnam* (2007) et *Enfants de Noyant et d'Indochine* (2005) portant respectivement sur la tranche de vie allant de l'Indochine à la vie dans le Cafis de Noyant d'Allier faisant par conséquent intervenir la première génération de Français d'Indochine et leurs enfants comme témoin de l'histoire de leurs parents ; et la vie durant la période du Cafis du point de vue des enfants de Noyant d'Allier les amenant donc à restituer leur vécu. Des reportages pour la radio et la télévision ont également été réalisés. L'un porté par RFI ("Noyant d'Allier, la petite Indochine," 2014) interrogeant les acteurs territoriaux sur le passé de Noyant d'Allier et sur sa vie actuelle ; l'autre produit pour le compte de France 2 (*Tour du Monde en Triporteur... Le Vietnam en Auvergne !*, 2015) dans le cadre d'un « tour du monde en France » mettant en scène

⁹⁴ Je présenterai la mission de recherche dans la dernière section du chapitre.

⁹⁵ Parmi ces observables, nous retrouvons notamment le fonds d'archives de l'association Noyant Terre d'Accueil sur le Cinquantième de l'arrivée des rapatriés d'Indochine à Noyant, ou encore le journal la *Gazette*, que je comprends comme des ensembles, soit un seul observable.

⁹⁶ Les dispositifs sont ici cités afin de rendre compte de la démarche d'enquête, j'y reviendrai ultérieurement.

la propriétaire du Petit d'Asie au prisme de la « culture vietnamienne ». Au niveau des productions diffusées sur internet, nous retrouvons un webdocumentaire (*Des rizières au bocage*, 2014) produit par des lycéens dans le cadre de leurs études questionnant la société noyantaise du point de vue de sa diversité et interrogeant par conséquent ses habitants ; ainsi qu'un autre reportage (*De Noyant d'Allier à Vulcania*, 2016) réalisé pour YouTube dans le cadre duquel le maire s'est vu interrogé pour parler de la société noyantaise. Le magazine Terre des Bourbons échappe à la règle puisque le dossier proposé sur Noyant d'Allier (2017) présentant ses différents sites d'intérêt ainsi que le parcours des rapatriés, laisse transparaître le témoignage que sous forme de discours rapporté.

D'autres productions échappent complètement à la règle du témoignage : le roman *La feuille de bétel* (1962) de Jeanne Cressanges, la nouvelle *Noyant d'Allier* (2008) de Leïla Sebbar ou encore le court-métrage *Allée des jasmins* (2018) de Stéphane Ly-Cuong fictionnalisent Noyant d'Allier ou s'en servent comme espace de représentation pour leur récit.

À l'inverse, certains acteurs territoriaux ont eux-mêmes décidé de prendre en charge Noyant d'Allier en proposant leur propre point de vue. De cette manière, lors de la fête annuelle en l'honneur des mineurs organisée par l'association Les Amis de la mine, gérante du musée Jean le Mineur, des témoignages sur la vie durant l'ère minière avaient été collectés, faisant par la suite l'objet d'une recension dans un livret intitulé *Il était une fois... Noyant d'Allier* (Hardouin, 2008). Quelques années plus tard, en 2012 exactement, une journée a de nouveau été organisée par Les Amis de la Mine afin de collecter des témoignages sur les différentes périodes de l'histoire de Noyant d'Allier. Avec le concours de l'association Noyant Terre d'Accueil, un livret des actes de témoignage de cette journée a été produit et s'intitule *Histoire de Noyant d'Allier par ses habitants* (Les amis de la mine & Noyant Terre d'Accueil, 2012). Il est disponible sur internet sur différents sites produits des acteurs territoriaux. Toujours dans cette même logique, mais cette fois en vue que l'expérience de Noyant d'Allier serve, une soirée a été organisée faisant ainsi témoigner trois individus et le tout a été restitué une fois encore dans un livret, *Noyant d'Allier, un témoignage pour l'avenir* (Duc, 2019). Outre les productions médiatiques qui sont réalisées et qui gardent trace de l'événement, Noyant d'Allier se donne également à voir au moyen des différents événements qui sont organisés. Le journal local constitue en ce sens une forme d'archive de ces moments de bouillonnement territorial. Parmi ces événements, l'un des plus conséquents fut le « Cinquantième de l'arrivée des rapatriés d'Indochine à Noyant » qui s'est déroulé en deux temps, un premier en octobre 2005 afin de commémorer les Français d'Indochine rapatriés, un second en août 2006 afin de célébrer les

Français d'Indochine et Noyant d'Allier. Ces manifestations prises en charge par l'association Noyant Terre d'Accueil – créée pour l'occasion par des habitants et soutenue par les autres acteurs du territoire local et la municipalité – ont réuni les habitants mais également des personnes extérieures au territoire, les médias et des élus locaux. La médiatisation de l'événement s'est faite par le biais d'affiches, de flyers mais également sur internet via les différents sites des acteurs territoriaux.

Effectivement, la configuration territoriale se redessine dans les médias informatisés où la municipalité ainsi que les principaux acteurs territoriaux affiliés aux sites d'intérêt – musée de la Mine, Pagode, Palais de la miniature, Le Petit d'Asie, la ferme des Villars, le Vélorail du Bourbonnais – disposent de sites internet et/ou sont présents sur les médias sociaux tels que Facebook ou Instagram. Un jeu de renvoi est à l'œuvre entre les différents acteurs mettant en scène les sociabilités territoriales locales. En outre, certains d'entre eux recensent les productions médiatiques réalisées sur Noyant d'Allier énoncées précédemment et les mettent en partage. À travers ce système énonciatif, prenant en charge les postures d'acteurs, leurs pratiques et le réseau d'interrelations, Noyant d'Allier s'actualise une fois encore. Il faut ajouter les pratiques ordinaires qui viennent densifier et réformer les représentations cadrées, que cela soit par le dispositif à partir duquel elles sont données à voir, ou par les acteurs qui sont pris comme garants d'un certain « savoir » et faisant par conséquent autorité. Ce phénomène tend à être invisibilisé dans les interactions quotidiennes, tandis que les médias informatisés gardent la trace des énoncés qui viennent retravailler et enrichir un imaginaire.

Enfin un dernier espace de représentation de Noyant d'Allier à relever est celui du tourisme. Noyant d'Allier est représenté dans le guide du Routard Auvergne (Routard, 2017), dans les guides touristiques produits par Allier Tourisme et sur son site internet ainsi que sur celui de la Communauté de Communes du Bocage Sud – anciennement Communauté de Communes du Bocage Bourbonnais⁹⁷. La municipalité de Noyant d'Allier a également développé une politique touristique mettant en scène son territoire via son site internet mais également via des dépliants et des panneaux touristiques installés dans l'espace physique aux côtés de ceux produits par la ComCom du Bocage Sud.

La vision touristique réintègre de manière explicite les enjeux qui sous-tendent la mise en représentation de Noyant d'Allier. L'idée d'un projet d'usage de Noyant d'Allier est ici manifeste et rappelle que chacune des formes de convocation de Noyant d'Allier répond à des

⁹⁷ La ComCom sera présentée dans le sixième chapitre du mémoire.

logiques sociales et politiques différentes. Ainsi, les intentionnalités derrière la production d'un documentaire, d'un reportage, d'une journée témoignage ou encore d'une fiction, divergent fondamentalement. Les valeurs qu'ils supportent, les enjeux auxquels ils répondent, les techniques qui y sont mobilisées, les représentations qui en émanent, informent et réforment constamment Noyant d'Allier. Ce n'est dès lors plus une simple image cristallisée de l'identité qui se donnerait à contempler mais le produit d'un ensemble de gestes, de pratiques, d'idées, de croyances, de savoirs, de postures, de normes, de règles, de valeurs, etc., qui ne sont ni uniques ni exclusifs mais qui s'inscrivent et s'articulent dans un complexe au prisme duquel ils font sens. Ainsi Noyant d'Allier est tout à la fois une tactique habitante, une stratégie d'acteurs territoriaux, un outil de marketing territorial, une opportunité médiatique... Il se construit dans et par ces gestes d'appropriation singuliers et se voit transformé au gré de ses réappropriations multiples. Noyant d'Allier n'est dès lors pas une forme figée mais un objet dynamique qui se déplace dans la société dans une forme discursive faisant l'objet de représentations, étant source de dissensus, suscitant le débat, animant les imaginaires, engageant des pratiques scientifiques à tous les niveaux (réalisation de mémoires et de thèses), favorisant l'économie (installation du Vélorail du Bourbonnais ou du Palais de la miniature), inspirant les créateurs (sculpture du dragon, fictions), générant du lien social (journée témoignages, manifestations culturelles). Pour toutes ces raisons, et bien d'autres encore, Noyant d'Allier constitue un être culturel soit :

un complexe qui associe des objets matériels, des textes, des représentations et qui aboutit à l'élaboration et au partage d'idées, d'informations, de savoirs, de jugements. Il s'agit de configurations dynamiques qui traduisent l'élaboration historique des ressources et enjeux de la culture pour une société : des postures, des savoirs, des valeurs, qui ne se comprennent pas les uns sans les autres et qui reposent sur une panoplie d'objets et de procédures, sans toutefois se résumer à ce seul inventaire technique. (Jeanneret, 2008, p. 16)

Cette appréhension de Noyant d'Allier suppose de le comprendre comme un être de partage, de circulation, c'est-à-dire dont la vie normale est de faire l'objet d'une diversité d'usages sociaux eux-mêmes fondés sur des enjeux qui leur sont propres et qui l'amènent par conséquent à se métamorphoser en continu. Autrement dit, cela revient à considérer Noyant d'Allier comme le produit du processus d'altération, lequel « veut qu'en se déplaçant dans la société les idées et les textes ne cessent de se transformer ». (Jeanneret, 2008, p. 87). En ce sens, regarder Noyant d'Allier comme un être culturel c'est l'observer comme un enjeu social et politique. Il s'agit donc de questionner ses modalités d'appropriations, de saisir la valeur qui lui est associée, de comprendre les intentionnalités qui sous-tendent ses mises en représentation et d'identifier les stratégies d'acteurs qui le portent. Cette compréhension en termes d'être culturel permet de

sortir de ce rapport qui inscrit Noyant d'Allier comme réceptacle, contexte et lieu de mise en représentation du social. Elle donne à l'inverse à considérer Noyant d'Allier dans le rapport à la culture qui le génère et qu'il produit. En cela, l'héritier Français d'Indochine ne pouvait se comprendre en dehors de ce complexe puisqu'il en fait intégralement partie. Dans cette perspective, c'est plus globalement de la figure de l'héritier noyantais (et non de Noyant d'Allier) dont il est question ici puisque la figure de l'héritier Français d'Indochine, comme l'ensemble des héritiers des autres filiations, procède de la même filiation.

4.3.4. *Les formes observables de l'enquête*

Cette collecte a supposé en amont de circonscrire temporellement et spatialement un terrain pertinent pour la recherche. Je me suis saisie de la densification des productions médiatiques ayant eu lieu au début des années 2000 et de la prise de fonction d'un nouveau maire en 2001 dont le projet était de rendre le territoire plus attractif, notamment au moyen de la communication touristique, pour faire débiter la collecte. J'ai pris cette émulation comme un besoin d'identification de Noyant d'Allier. Le maire étant resté en fonction jusqu'en 2020, la collecte s'arrête également à cette date afin de rester dans la dynamique du programme politique qui était celui de la municipalité en place ; et dans celle de la rhétorique qui s'est créée au cours de cette période. Parmi les formes présentées précédemment, toutes n'ont pas été retenues comme observables. Les mises en représentation produites sur le régime de la fiction n'ont pas été retenues dans le cadre de la collecte puisque l'enjeu est ici de saisir les productions rendant compte de vécus en qualité de témoin⁹⁸. Dans ce terrain ont dès lors été délimités d'autres terrains permettant de saisir les formes observables comme faisant partie d'un même ensemble discursif. Je vais à présent revenir sur le corpus présenté précédemment afin de présenter chacun des observables qui le composent.

Des formes énoncées précédemment, j'ai conservé les deux documentaires : *Enfants de Noyant et d'Indochine* et *Le petit Vietnam*. Ce qui fait l'intérêt des deux documentaires comme ceux des livrets restituant des témoignages – *Histoire de Noyant par ses habitants, Il était une fois... Noyant d'Allier* et *Noyant d'Allier un témoignage pour l'avenir* également retenus dans la collecte – est d'une part, l'intention de communiquer une version de l'histoire de Noyant d'Allier au prisme d'une filiation ; d'autre part, le fait que cette histoire soit prise en charge par des Noyantais ou acteurs de Noyant ; et enfin, celui que le rôle assumé par ces Noyantais soit

⁹⁸ La collecte ne comprend donc pas *La feuille de bétel* de Jeanne Cressanges, *Noyant d'Allier* de Leïla Sebbar, ni *Allée des jasmîns* de Stéphane Ly-Cuong.

celui d'héritier. Le documentaire *Enfants de Noyant et d'Indochine* est d'autant plus intéressant qu'il a été produit en 2005, soit la même année qu'a été organisé le Cinquantenaire de l'arrivée des rapatriés d'Indochine à Noyant. Il donne ainsi à explorer plusieurs points de vue sur la filiation des Français d'Indochine à une époque donnée. Ce documentaire repose sur les « retrouvailles » de Ida Simon-Barouh et Pierre-Jean Simon avec celles et ceux qu'ils avaient connus enfants à l'époque de leurs enquêtes. Le documentaire est présenté comme suit au dos du dvd :

En Août 2005, Pierre-Jean Simon et son épouse Ida, ethnologues, reviennent à Noyant d'Allier (Auvergne), un petit village où l'on avait installé en 1955 un centre d'accueil pour les Rapatriés d'Indochine.

Pendant dix ans, près de 440 familles vont séjourner dans les corons de Noyant ; en 1965, l'école comptera près de 15 classes.

C'est cette même année que Pierre-Jean et Ida réalisent leurs thèses qui portent sur les relations entre Rapatriés d'Indochine et "Français de souche".

Près de 40 années ont passé : le film relate leurs retrouvailles avec les "enfants de Noyant" aujourd'hui devenus adultes et qui habitent Paris, Lyon... Elevés entre deux cultures, française et vietnamienne, que sont-ils devenus et comment conjuguent-ils leur mixité culturelle ? (*Enfants de Noyant et d'Indochine*, 2005)

Certains des témoignages rapportés dans le documentaire sont des mises en scène d'entretiens conduits par Ida Simon-Barouh et/ou Pierre-Jean Simon avec lesdits enfants. Ils reviennent ainsi sur leur expérience partagée de l'époque à laquelle ils ont mené leurs enquêtes faisant dès lors un trait d'union entre la réalité de l'époque étudiée, présentée précédemment, et la réalité présente.⁹⁹

J'ai également sélectionné dans le corpus le webdocumentaire *Des rizières au bocage*¹⁰⁰ et le reportage *Noyant d'Allier, la petite Indochine*¹⁰¹ puisque les mêmes postures sont rejouées.

⁹⁹ Il convient de préciser que les deux derniers témoignages figurant dans le documentaire n'ont pas été retenus dans un souci de « neutralité » puisque les témoins interrogés sont des membres de ma famille. Dans la même logique, une exposition photographique sur les Français d'Indochine de Noyant d'Allier a été réalisée en 2000 par un membre de ma famille. Les photographies sont accompagnées de textes produits par une journaliste sur la base d'entretiens menés avec les modèles, en présence dudit membre de ma famille qui a notamment servi de traducteur au cours des échanges lorsque l'individu entretenu parlait vietnamien. Par conséquent, dans le même souci que précédemment, je n'ai pas retenu cette exposition qui avait néanmoins tout son intérêt pour l'enquête en qualité de témoignages produits par des « héritiers » Français d'Indochine.

¹⁰⁰ Je me suis entretenue durant la phase exploratoire de l'enquête avec la journaliste Aurore Staiger qui faisait partie du projet, laquelle m'a transmis les archives de la conception du projet. Je n'utilise toutefois pas les documents qu'elle m'a mis en partage pour la suite de l'enquête. L'entretien m'a davantage permis de saisir le cadre de la réalisation du webdocumentaire qui est publié sans discours d'accompagnement sur internet. Lors de cette phase je me suis également entretenue avec l'anthropologue Ida Simon-Barouh. Pierre-Jean Simon et elle, apportent leur point de vue d'expert dans le cadre du webdocumentaire *Des rizières au bocage*. Je n'ai toutefois pas retenu leurs interventions dans la mesure où il ne s'agit pas de témoignages d'héritiers.

¹⁰¹ Le reportage s'inscrit dans l'année diplomatique France-Vietnam qui s'est tenue en 2014.

Nous y retrouvons les acteurs principaux du territoire dont le maire, ainsi que des individus ordinaires. Ils ont tous deux un intérêt en ce qu'ils questionnent la logique d'« intégration » traitant dès lors de Noyant d'Allier au prisme de ses habitants et de l'histoire locale. Cette question de l'intégration se retrouve dans le reportage *De Noyant d'Allier à Vulcania*. Il est pertinent pour l'enquête en ce que le maire énonce son point de vue sur Noyant d'Allier et son évolution, et le met en lien avec la politique touristique qu'il mène. Cette dimension de promotion est également présente dans le reportage *Tour du monde en triporteur !... Le Vietnam en Auvergne*. La propriétaire du Petit d'Asie y est interrogée à la fois comme acteur majeur du territoire par son activité mais se pose également comme experte du fait vietnamien. Enfin, le dossier de Terre des Bourbons fait également partie des observables. Ce choix a trait au fait que les marques de témoignage sont rares et proposent donc une énonciation qui diffère considérablement des autres formes de production proposant principalement le point de vue du média.

L'espace physique noyantais a également fait l'objet d'une sélection. Bien qu'il soit considéré dans son ensemble, mon regard s'est porté sur les formes dont se servent les acteurs pour l'identifier et s'identifier. En cela, la communication touristique mise en place par la municipalité est fertile en ce qu'elle sémiotise le territoire et fait émerger des ensembles qui servent sa représentation. Le tourisme à Noyant d'Allier est saisonnier. Le Vélorail du Bourbonnais, le musée Jean le Mineur, le Palais de la miniature et le jardin de la pagode ne sont accessibles aux touristes que d'avril à septembre. Toutefois, une communication touristique perdure tout au long de l'année grâce au site internet de la municipalité, à la plaquette touristique annuelle – également disponible sur site internet de la municipalité – et aux panneaux touristiques présents à l'entrée des différents sites. Sur ces panneaux figurent un plan de Noyant d'Allier accompagné du texte « Noyant d'Allier l'insolite » ainsi que des vignettes photographiques des différents sites touristiques du territoire. Dans cette perspective, la pagode n'est plus un simple site spirituel dédié à la communauté bouddhiste notamment, mais un lieu d'intérêt touristique. Elle entre dès lors dans le complexe « Noyant d'Allier l'insolite » qui est repris dans l'ensemble de la communication touristique, et est par conséquent érigée comme forme symbolique du territoire. Sous cet angle, elle devient intéressante pour l'enquête puisqu'un point de vue est construit dessus. J'ai dans cette logique retenu l'ensemble des sites du territoire qui sont cadrés par le tourisme : la pagode, le musée Jean le Mineur, le Palais de la miniature, le Vélorail du Bourbonnais, le parc du dragon, Le Petit d'Asie. Le Petit d'Asie, comme tout ce qui a trait au caractère asiatique, indochinois ou vietnamien – quelle que soit

l'étiquette qui est apposée pour désigner la vietnamité – a un statut particulier. Le caractère vietnamien opère comme trace de la présence des Français d'Indochine à Noyant d'Allier et agit généralement comme indicateur spécifique à Noyant d'Allier. Outre ces sites et l'ensemble des dispositifs de communication comprenant le site internet de la municipalité, les différentes plaquettes touristiques, les divers panneaux touristiques ancrés sur le territoire, des sets de table jetables produits pour les restaurants ; j'ai également retenu des formes comme un sac à pain vendu chez le boulanger sur lequel figure le logo de Noyant d'Allier ou les Noyantises – qui sont une cocréation entre le boulanger et une classe d'enfants de l'école de Noyant d'Allier et qui visent à représenter Noyant d'Allier. Enfin, en ce qui a trait aux autres acteurs du tourisme, à savoir Allier Tourisme, la ComCom du Bocage Sud, le Routard et les Chemins d'Isaard, j'ai sélectionné les formes qui visaient à signifier une spécificité noyantaise et non simplement à présenter la commune parmi d'autres. Dans cette mesure, j'ai pris en compte des énonciations portées sur les sites internet, dans les guides touristiques mais également sur les panneaux touristiques installés sur le territoire. La collecte a de manière systématique été ajustée aux lieux dans lesquels elle était réalisée, considérant les observables dans le rapport qu'ils entretiennent à la question de l'énonciation de Noyant d'Allier.

Le dernier observable sélectionné m'a été remis par le trésorier de l'association Noyant Terre d'Accueil instigatrice du Cinquantenaire de l'arrivée des rapatriés d'Indochine à Noyant. Il s'agit du fonds d'archives de l'association. Il se compose de deux porte-vues et d'un porte document comprenant différents documents de travail, des comptes-rendus de réunions d'organisation, les invitations produites, des affiches et flyers, des lettres de demandes de dons envoyées aux institutions ainsi que des lettres de remerciements, des bons d'adhésion à l'association, des factures, le livre d'or de l'événement, des impressions d'échanges d'emails, des impressions des pages internet de l'événement, la transcription des discours produits lors des manifestations, des articles de presse, des photographies des manifestations, un dvd produit à l'issue des manifestations, etc. ; bref les traces de l'organisation et du déroulement de l'événement. J'ai conservé le fonds d'archives dans son intégralité pour son statut d'archive. Néanmoins, tous les dispositifs n'ont pas été analysés et certains qui n'en faisaient initialement pas partie ont été ajoutés. L'association a créé des pages internet sur lesquelles figuraient plusieurs documents présents dans le fonds d'archives tels que les allocutions prononcées lors des manifestations. D'autres documents étaient également présents comme des comptes-rendus de réunions qui ne figuraient pas dans le fonds d'archives. Dans cette mesure, ces documents ont été extraits du site internet qui n'a pas été analysé en tant que tel et rapporté dans la collecte.

Le fonds d'archives et sa méthodologie d'analyse seront spécifiquement présentés dans le huitième chapitre de la thèse qui est consacré à l'analyse de l'événement.

Outre les sites internet des institutions touristiques, mon choix s'est porté sur le fait de ne pas explorer en profondeur les médias informatisés. Ce choix tient au fait que je présuppose que c'est par l'analyse et le travail de reconfiguration de la collecte qui engagent un frottement symbolique qu'adviennent des connaissances sur la figure de l'héritier ; et non par l'appréhension d'un lieu spécifique duquel se manifesterait le savoir. Par conséquent, les dispositifs numériques des acteurs territoriaux sont pris en considération dans le chapitre suivant afin de saisir la configuration territoriale locale et les imaginaires de Noyant d'Allier mais ne font pas l'objet d'une analyse approfondie. Le seul observable retenu et produit par un des acteurs territoriaux est le « Guide de balade » du vélorail qui met en récit Noyant d'Allier.

Le dernier terrain qui entre dans la collecte, mais avec un statut à part également, est celui produit lors d'une mission de recherche de quarante et un jour réalisée en août 2017 au Viêt Nam. Au cours de cette enquête, j'ai parcouru le Viêt Nam du Nord au Sud en m'arrêtant dans les principales villes mais également des villages plus reculés – Hà Nội, Bắc Hà, Lào Cai, Sapa, Hué, Hội An, Đà Nẵng, Kon Tum, Pleiku, Buôn Ma Thuột, lac Lắk, Đà Lạt, Hồ Chí Minh ville, Bến Tre, Mỹ Tho, Cần Thơ, Cái Bè¹⁰². Ce parcours m'a permis d'entrevoir la complexité de la société vietnamienne et de réintégrer la question des ethnies qui continuent à la peupler et l'informer, ainsi que de considérer les traces de ce passé divisé entre Viêt Nam du Nord et du Sud.

L'ensemble du corpus constitué a été stabilisé grâce aux captures d'écrans et aux téléchargements réalisés permettant non seulement de garder une trace des observables analysés mais également de produire une archive documentant la période étudiée. Dans la suite du mémoire, je reviendrai spécifiquement sur la méthodologie d'analyse déployée au regard des questions posées au terrain et je présenterai le sous-corpus spécifiquement constitué pour l'étude de la problématique posée.

La suite de la partie a pour objet d'analyser les imaginaires produits de Noyant d'Allier par les acteurs territoriaux locaux, pour une part, et par les acteurs étrangers au territoire (les non-

¹⁰² Il s'agit ici du recensement des différents points de chutes au cours de la mission de recherche mais d'autres villes et villages ont été visités.

Noyantais), pour une autre. Cette étude donnera à appréhender Noyant d'Allier sous divers versants qui sont tout autant de points de vue qui informent sa société et la produisent en assignant des places et des rôles aux acteurs territoriaux. Elle permettra de saisir le processus de circulation à partir duquel la société noyantaise s'actualise.

CHAPITRE CINQUIÈME.
LES IMAGINAIRES DE NOYANT D'ALLIER PRODUITS
PAR LES ACTEURS TERRITORIAUX LOCAUX

Ce chapitre vise à étudier les représentations de Noyant d'Allier produites par les différents acteurs du territoire en allant de la municipalité aux collectifs habitants et en passant par les commerçants et les associations locales. Tous les acteurs vivants sur le territoire noyantais contribuent par leurs actions à la société noyantaïse. Ils l'enrichissent et la densifient au moyen des activités menées qui répondent à des enjeux personnels ou qui s'inscrivent dans une volonté déclarée de soutenir le développement territorial. Qu'il s'agisse des pratiques développées par la municipalité ou de celles mises en place par les acteurs territoriaux, toutes produisent des énonciations sur Noyant d'Allier qui l'informent et le définissent dans le même temps. Mon intention avec ce chapitre est dès lors d'explorer les imaginaires produits par les différents acteurs noyantais afin de saisir l'ethos local construit de l'intérieur. Il s'agit de saisir la manière dont les Noyantais eux-mêmes se représentent le territoire qu'ils habitent et celle dont, par leurs pratiques, ils construisent une identité au territoire. Nous le verrons, plusieurs types d'énonciations concourent à former cet imaginaire territorial. Certains énoncés sont produits de manière volontaire comme ceux qui figurent dans la *Gazette* ou dans les livrets produits par les collectifs noyantais sur Noyant d'Allier ; d'autres à l'inverse, échappent aux individus et apportent à ce titre une autre vision de Noyant d'Allier tout aussi intéressante puisqu'elle rend compte des rapports de force qui se jouent sur le territoire par les prises de position dans la Cité. Ce chapitre va ainsi permettre d'appréhender les rapports de sens construits au territoire par les différents acteurs locaux, et ainsi, de considérer la configuration de la société au prisme des représentations produites de l'intérieur. En d'autres termes, ce chapitre va donner à saisir les représentations de soi, en tant que Noyantais, que se font celles et ceux qui vivent et éprouvent le territoire au quotidien, autrement dit, d'appréhender les places et les rôles qu'ils s'attribuent dans la société.

5.1. La municipalité de Noyant d'Allier : entre politique du « vivre ensemble » et politique de « l'insolite »

La commune de Noyant d'Allier fait partie de la Communauté de Communes (ComCom) du Bocage Bourbonnais – anciennement ComCom du Bocage Sud – qui « est un établissement public de coopération intercommunale regroupant plusieurs communes d'un seul tenant et sans enclave. Elle a pour objet d'associer des communes au sein d'un espace de solidarité, en vue de l'élaboration d'un projet commun de développement et d'aménagement de l'espace » selon

l'article L5214-1 du Code général des collectivités territoriales¹⁰³. L'inscription dans la ComCom du Bocage Sud suppose à ce titre, pour la municipalité, à la fois d'œuvrer pour le rayonnement de la région, et dans le même temps pour l'attractivité de son propre territoire. D'une part, il est attendu d'elle qu'elle coopère, et d'autre part, qu'elle se démarque. Dans un cas comme dans l'autre néanmoins, l'enjeu est celui de la production de valeur visant à capter les individus afin que ceux-ci viennent au mieux s'installer sur son territoire, sinon tout au moins, le visiter.

Pour cela, la municipalité de Noyant d'Allier, installée de 2001 à 2020 sous la direction du même maire, a développé une stratégie touristique dont le ressort est « l'insolite » qu'elle mobilise pour qualifier Noyant d'Allier. Elle se fonde sur la diversité locale conséquente de l'histoire territoriale. Elle joue de la multiplicité des cultures en présence sur son territoire et va dans le sens d'une hétérogénéité de l'offre afin de proposer une expérience du Bourbonnais, tel qu'il peut être conçu dans les imaginaires collectifs, et une expérience exotique faisant sortir des cadres de la ruralité française. L'offre est à la fois celle de loisirs et celle de culture qui donnent à explorer son territoire sous ses différentes facettes justifiant de cette identité publique insolite qu'elle se crée.

Cette politique touristique s'inscrit dans la politique locale globale laquelle repose sur une logique de démocratie participative. L'autre enjeu pour la municipalité, comme toute institution de ce genre, est de fédérer autour de son territoire, c'est-à-dire d'éveiller un sentiment d'appartenance au territoire et de convoquer l'esprit de citoyenneté des habitants. L'activation de ce sentiment passe principalement par sa communication qui met l'accent sur les enjeux de cette implication dans la vie locale pour le rayonnement territorial cherchant à faire passer d'habitants passifs du territoire à acteurs de celui-ci. À la différence des discours portés dans le cadre touristique, ceux énoncés en direction de la population locale visent à créer cette unité territoriale et à faire disparaître les différences culturelles. Ainsi, les habitants sont des Noyantais avant d'être des Français d'Indochine, des Mineurs ou des Bourbonnais. Un ancrage au territoire est créé par ces discours convoquant dès lors le sentiment d'héritier de la filiation noyantaise. En d'autres termes, la politique locale en place ne fait pas état des différences culturelles mais tend à unifier autour de l'œuvre territoriale en invitant les habitants à participer à son dynamisme et à son déploiement. Consciente de ce pluralisme d'origine qui constitue sa population, la municipalité agit avant tout pour créer du commun, soit pour faire communier.

¹⁰³ J'étudierai spécifiquement le rapport de sens que Noyant d'Allier et la ComCom du Bocage Sud entretiennent dans le prochain chapitre.

La mise en parallèle de la politique du « vivre ensemble » face à celle de « l'insolite » n'est pas sans poser de questions quant à leur compatibilité. L'une vise à unir et créer du commun, tandis que l'autre déstratifie et souligne le particularisme. À ce titre, je me demande quels sont les effets de sens de cette politique touristique sur la localité. Dans quelle mesure la politique touristique soutient-elle les valeurs que la municipalité aspire à mettre en partage ? L'identité produite de la communication touristique est-elle cohérente avec celle produite de la communication démocratique ? Qu'est-ce qui est dit du territoire au moyen de ces énoncés ? Quels en sont les effets de sens sur les habitants et les filiations du territoire ? Je propose dans cette sous-partie d'essayer de répondre à ces questionnements afin de saisir la manière dont la municipalité réussit à faire avec ses obligations d'institution politique qui se doit de créer du consensus au sein de son territoire et de fédérer sa population ; et son choix de répondre à ses obligations économiques, en créant une politique fondée sur la différenciation au sein même de son propre territoire.

5.1.1. L'imaginaire du territoire municipal : une sociabilité entre unité et diversité

Pendant près de vingt années, de 2001 à 2020, la dynamique municipale de Noyant d'Allier fut sensiblement la même puisque le maire fut réélu à deux reprises. La trajectoire de la municipalité, mais également ses idéaux et la politique déployée sont en partie consignés dans la *Gazette* puisque celle-ci a été mise en place dès le second mandat¹⁰⁴. Le premier numéro date d'avril 2008. Il s'agit d'un journal trimestriel présenté comme suit sur le premier site internet (2009-2014) de la municipalité :

La communication et la démocratie locale sont au cœur de notre programme. Ces deux aspects sont indissociables car une bonne information est nécessaire pour pouvoir être un citoyen actif et constructif au sein de sa commune.
La relance du journal municipal et la mise en place d'un site web officiel participent de cet effort de communication.

¹⁰⁴ Les analyses présentées sur la *Gazette* ont été menées en 2023.

Les données produites à la lecture des journaux sont nombreuses et multiples. Je fais le choix ici de ne pas toutes les mentionner car elles sont de moindre importance pour la suite du mémoire. Toutefois, leur valeur n'est pas moindre et ces données m'ont été précieuses pour saisir la politique locale dans son ensemble.

A titre anecdotique, je mentionnais dans le chapitre précédent que le maire avait apporté en mon absence, des documents à mon logement des corons. C'est en lisant la *Gazette* que j'ai par exemple compris le projet autour des sets de table touristiques : « La commission tourisme a proposé l'impression de sets de table vantant les atouts touristiques noyantais. Le financement a été accepté par le conseil municipal. Une douzaine de restaurants des communes alentour ont utilisé gratuitement ce matériel publicitaire pendant la période estivale » (Municipalité de Noyant d'Allier, 2016b).

Les réunions publiques que nous mettrons en place dès 2009, le Conseil des Jeunes et le Conseil des Sages seront autant de moyens pour faire vivre la démocratie.

Ces prochains mois, nous allons installer un Conseil des Sages en s'inspirant de ce qui se fait dans d'autres communes (plus de 250 en France). Nous lancerons ensuite le Conseil des Jeunes à la rentrée 2009.

Guy Dauchat – Adjoint au Maire en charge de la Démocratie locale et de la communication. (Site internet de la municipalité de Noyant d'Allier)

Sur le nouveau site¹⁰⁵, le premier paragraphe reste le même mais les suivants s'ajustent à ce qui a été réalisé :

La nouvelle maquette du journal municipal et du site web officiel participent de cet effort de communication.

Les réunions publiques que nous mettons en place depuis 2008, le Conseil des Jeunes et le Conseil des Sages sont autant de moyens pour faire vivre la démocratie.

Guy Dauchat – Adjoint au Maire en charge de la Démocratie locale et de la communication. (Site internet de la municipalité de Noyant d'Allier)

Ces courts textes suffisent à résumer les principes municipaux : engagement et attraction. La *Gazette*, en tant que journal municipal, rend non seulement compte de l'actualité du territoire mais est également construite comme un outil du politique visant à impliquer les lecteurs – en première instance citoyens – dans la vie de la collectivité à différents niveaux et sur différents registres.

Le journal en tant que tel a évolué au fil du temps conservant néanmoins les mêmes thématiques : suivi des activités municipales, du conseil des sages et de celui des enfants ; réformes et nouveautés touchant le territoire issues des instances supérieures (ComCom, département, région, nation) ; informations pratiques ; actualités locales et vie associative¹⁰⁶. Parmi les éléments structurants du journal, nous retrouvons l'édito aussi appelé « Le mot du maire »¹⁰⁷ et l'agenda. Les catégories « Association » ainsi que « C'est du passé » puis « C'est déjà du passé » n'ont pas toujours été titrées, néanmoins la place dédiée à l'expression des associations ainsi qu'aux récits des manifestations passées a toujours été présente. La dynamique même de la *Gazette* est la contribution des acteurs territoriaux à celle-ci. Dans chaque numéro, une date limite de remise d'articles est stipulée. De cette manière, des acteurs

¹⁰⁵ <https://www.noyantdallier.fr/index.php/vie-locale/democratie-locale/item/gazette-journal-municipal-trimestriel> [Consulté le 15/03/2017].

¹⁰⁶ La configuration locale et le tissu d'acteurs du territoire seront spécifiquement abordés dans la section suivante.

¹⁰⁷ Seul le numéro 42, datant de septembre 2018, déroge à la règle puisque l'édito n'est pas rédigé par le maire mais par le Conseil municipal. Le maire et son adjoint ont été l'objet d'attaques de concitoyens ayant taggué le domicile du premier des termes suivants : « "LAFAY démission" » (sic), « "LAFAY casses toi" » (sic) ; et la mairie de ceux-ci : « "LAFAY PETIOT, dégagez, sinon..." » (Conseil Municipal de Noyant d'Allier, 2018).

sont récurrents, tels que *Villages Vivants* et le *Comité des fêtes* qui sont toutes deux des associations proposant des activités au sein de la commune. Par conséquent, les témoignages des événements passés et l'annonce de ceux à venir nourrissent systématiquement la *Gazette*. De la même façon, des comptes-rendus synthétiques du Conseil des sages et du Conseil des enfants figurent régulièrement. Le journal se présente à la fois comme lieu d'informations, puisqu'il permet de les relayer et de les divulguer, mais également comme lieu de dialogue, puisque la logique chronologique permet un suivi entre ce qui a été projeté ou discuté et ce qu'il en a été de manière effective. Dans cette logique, la *Gazette* se positionne comme une ressource que la municipalité mobilise au même titre que les conseils consultatifs, les réunions publiques ou encore le site internet. Elle est avant tout un moyen de communication qu'elle déploie et étend dans différentes directions.

Comme il est écrit dans le numéro 39 de la *Gazette*, le « village joue la carte économique du tourisme depuis une dizaine d'années » (Municipalité de Noyant d'Allier, 2017a). Ainsi, depuis ce temps, la politique touristique régule la vie économique locale. Tout a été mis en place à cette fin. Dans cette perspective, dans le premier numéro de l'année 2009 de la *Gazette*, un article était consacré aux retombées économiques liées au tourisme et expliquait la stratégie mise en place afin de la développer et de la consolider. Le schéma suivant explicitait l'ensemble :

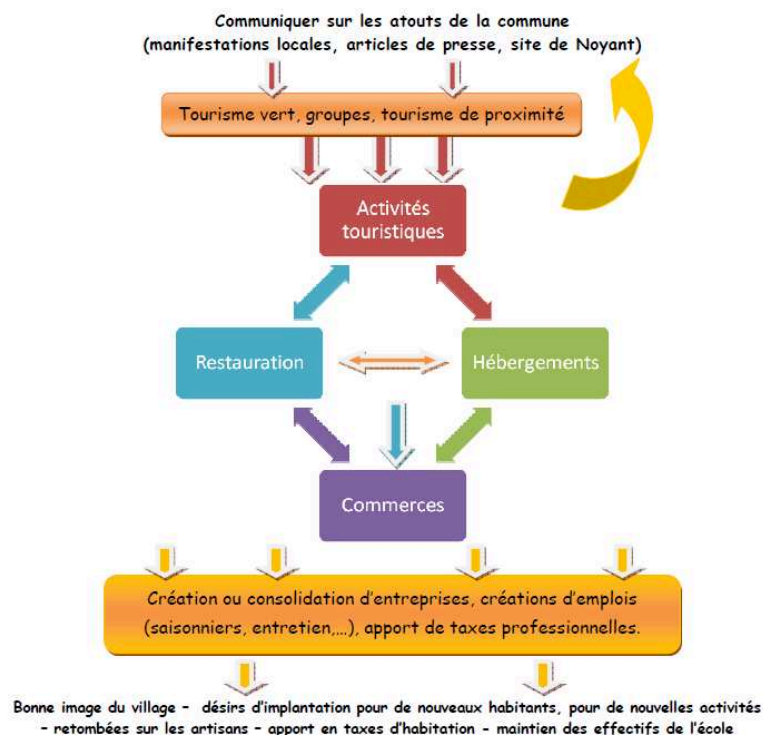


Illustration 6. Tourisme et économie locale à Noyant d'Allier
 Source : *Gazette* n°4, 01/2009, p. 5

En décembre 2018, la municipalité publiait dans le numéro 43, un article au titre similaire « Tourisme et économie noyantaise », illustré par le schéma suivant :

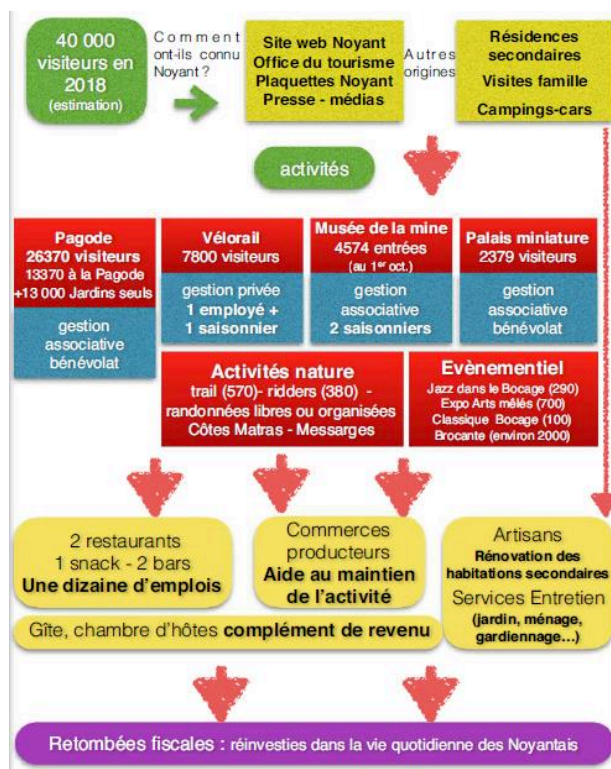


Illustration 7. Tourisme et économie noyantais

Source : *Gazette* n°43, 12/2018, p. 4

Dix années séparent ces schémas, et le chemin parcouru entre les deux est une stratégie de communication développée et affinée tant en direction des non-résidents de Noyant d'Allier que de ses habitants. L'offre touristique, lors de la première saison, se résumait aux visites du musée Jean le Mineur et de la pagode ainsi qu'à la pratique du véloraïl et de randonnées¹⁰⁸. Nous voyons qu'en 2018 ont été ajoutés le Palais de la Miniature ainsi que des services de restauration et d'hébergements. Pour relayer son développement économique, la municipalité avait fait le choix de mettre en place un site internet. Elle l'expliquait dans les termes suivants à la suite de « Tourisme et économie locale à Noyant » dans un article prenant l'url du site pour titre « www.noyantdallier.fr » :

Le site Web officiel de Noyant d'Allier vient de voir le jour. C'est le nouvel outil municipal au service du développement touristique et économique de notre village. Il facilitera également la communication au sein de la population noyantaise en complément de la Gazette. (Municipalité de Noyant d'Allier, 2009a)

¹⁰⁸ Cf. Annexe 4.3. Extrait de la fiche de randonnée des « Chemins d'Isaards » utilisé dans la *Gazette* comme plan de l'offre touristique, p. 56.

Dans cet article figurait une capture d'écran de la page d'accueil du site internet à laquelle étaient adjoints des textes opérant comme discours d'accompagnement des différentes composantes de la page.

The screenshot shows the homepage of the Noyant d'Allier website. At the top is a navigation menu with links for Accueil, Vie locale, Tourisme, Un village à vivre, Photos, and Contact. Below the menu is a banner with the title "Noyant d'Allier, un village à vivre". The main content area is divided into several sections: "Vie locale" (with sub-links for La Mairie, Commerces, Artisans, Associations, Démocratie locale, and Agenda), "Accueil" (featuring a photo of people in a field and text about the village's history and current events), "Agenda" (with a link for "Présentation des vœux samedi 3 janvier"), "A voir, à faire..." (listing activities like "Parc de Temple bouddhiste" and "Vélo-rail"), "Musée de la mine", and "Randonnées".

Le bandeau supérieur met en valeur la qualité de notre environnement naturel alors que nous espérons retenir l'attention du visiteur avec l'image insolite du dessous.

La partie « vie locale » permet de retrouver les principales informations concernant notre vie de tous les jours. Chaque commerce, entreprise ou association dispose d'une page lui permettant de communiquer sur ses activités

Un village à vivre
 Cette rubrique recense les services de proximité dont nous disposons à Noyant. Nous espérons que cette présentation favorisera l'implantation de nouveaux habitants.

Tourisme
 Grâce à un menu déroulant attractif au milieu de la page d'accueil, le visiteur peut accéder au descriptif de chacune des activités touristiques de Noyant. Un sous-menu « tourisme » permet l'accès aux descriptifs des hébergements et possibilités de restauration du village.

Illustration 8. Présentation du site internet de Noyant d'Allier

Source : Gazette n°4, 01/2009, p. 6

En bas de page il était précisé :

Le site officiel de Noyant vient en complément de la Gazette. Il sera le reflet de notre village et deviendra un outil de plus en plus important pour la démocratie locale.

Vous pourrez découvrir le site le 3 janvier à l'occasion des vœux de la municipalité dans la salle polyvalente.

Ce média est évolutif, les pages attribuées aux commerces, associations et entreprises, ainsi que toutes celles des autres rubriques sont à la disposition des acteurs locaux.

A nous tous de faire vivre cet outil !

Vous pouvez envoyer vos contributions à contact@noyantdallier.fr ou bien les déposer en mairie.

Guy Dauchat – adjoint à la démocratie locale et la communication (Municipalité de Noyant d’Allier, 2009a)

Si le sens de l’insolite mentionné sur cette page ainsi que l’image de Noyant d’Allier ont évolué au cours des dix années en question, il n’en reste pas moins que la stratégie politique est toujours la même. Il s’agit d’une part d’attirer de nouveaux touristes, et d’autre part, d’attirer de nouveaux habitants. L’analyse des 47 premiers numéros de la *Gazette* – soit ceux qui couvrent la période étudiée – met en perspective la logique d’ensemble, à savoir l’implication de tous les acteurs territoriaux ainsi que de tous les habitants dans cette dynamique d’attraction. L’enjeu, comme le montrent les schémas précédents, est une offre de services complète sur le territoire comprenant tant des activités que des options de restauration et d’hébergement afin de favoriser l’économie locale : un « paquet touristique » (Municipalité de Noyant d’Allier, 2009b). Ces services sont assurés par des entreprises et des associations. Toutefois, il est demandé, de manière plus ou moins explicite, aux habitants d’être les ambassadeurs de la commune. Dans la *Gazette* de juin 2018, est adjoint à l’extrait de la brochure touristique de la saison le texte suivant :

Qui peut se vanter de connaître parfaitement sa commune ? sa région ?
On cherche souvent loin ce que l’on pourrait trouver au coin de la rue.
Depuis 10 ans Noyant d’Allier travaille au développement touristique, source de retombées économiques non négligeables.
Chaque année, un dépliant touristique est publié en collaboration entre la municipalité et les acteurs touristiques de Noyant.
Nous présentons ci-dessous une petite partie du contenu de ce dépliant.
Quand nous recevons de la famille ou des amis aux beaux jours se pose parfois la question d’occuper la journée en dehors des repas. Et pourquoi ne pas profiter d’une des activités proposées sur la commune ?
Les dépliants sont à votre disposition en Mairie, chez les acteurs touristiques et au Point d’Information Tourisme. (Municipalité de Noyant d’Allier, 2018)

Outre être des ambassadeurs, il est également demandé aux habitants de faire eux-mêmes l’expérience du tourisme noyantais et de participer aux manifestations organisées par les associations. Ils sont à la fois testeurs et promoteurs de leur village auquel il leur est également demandé de participer en qualité d’habitants de la localité. Nombre de mentions sont faites signifiant que la commune est leur et qu’il est de leur responsabilité de veiller à son bon fonctionnement. L’institution des différents conseils rend significativement compte de cet idéal participatif porté par la municipalité, repris et soutenu par d’autres acteurs et citoyens. Une déclaration du Conseil des Sages dans la *Gazette* résume particulièrement la manière dont se pense la commune :

Les membres du Conseil des Sages communiquent :

Noyant d'Allier est devenu une commune touristique (Pagode, Musée de la Mine, Vélorail,...) accueillant de plus en plus de visiteurs. Les propriétaires, ainsi que les locataires, sont tenus de nettoyer leur « devant de porte », ils doivent respecter les voisins qui font des efforts pour que Noyant, ville d'accueil, village de tourisme, représente bien notre commune au-delà du département. Le fleurissement de la ville doit être respecté et non dégradé. Le Conseil des sages souhaite que la situation de la « maison Levan » qui nuit à l'environnement de notre cité, trouve rapidement une solution. Il souhaite également que du sel de déneigement soit à la disposition de la population. (Conseil des Sages, 2011)

Les propos tenus par le Conseil des Sages sont filés tout au long des numéros de la *Gazette*. Au moyen de celle-ci, la municipalité construit à Noyant d'Allier une image de commune touristique qu'il convient non seulement de respecter mais également d'alimenter. Le tourisme est présenté aux habitants de la commune comme le moteur de l'économie et donc comme ce qui permet de maintenir les infrastructures en place.

Souvenons-nous qu'avant le lancement de la première saison touristique par la précédente municipalité en 2008, il n'y avait plus de restaurant sur Noyant ! Depuis, outre nos trois restaurants, le vélorail s'est installé et la Mine emploie une personne à l'année ainsi qu'un saisonnier... (Municipalité de Noyant d'Allier, 2014a)

Le développement touristique est un travail de longue haleine qui doit être porté tous les jours et par chacun d'entre nous.

Notre territoire, notre département recèlent d'une très grande richesse patrimoniale ; nous devons travailler ensemble à la mise en valeur et en réseau de ces différents sites.

Le tourisme est une véritable source d'essor économique, créateur d'emplois non délocalisables.

Ne laissons pas passer notre chance. (Municipalité de Noyant d'Allier, 2015a)

A ces expressions de l'importance du tourisme pour la commune s'ajoute la dénonciation d'incivilités tantôt mises en lien avec le ternissement de l'image de la commune, tantôt mises en lien avec les règles de vie en collectivité. Outre une image d'un village dynamique, beau, sécurisant et accueillant, tant sur le plan matériel qu'humain revendiquée en direction du tourisme, les valeurs générales portées par la municipalité au sein de la *Gazette* sont celles de la solidarité, de l'engagement citoyen, du bien commun et du local.

En plus de reconnaître tout l'apport des associations pour la commune qui est quasiment systématique sur l'ensemble des numéros, la reconnaissance des habitants est également quelque chose de prégnant. L'ensemble des actions visant la solidarité villageoise sont mentionnées allant de la fête des voisins allée des Myosotis – signifiée chaque année dans la

Gazette –, en passant par l'accueil à Sourire de Noyant des nouveaux propriétaires de La Tabatière par les habitants (Municipalité de Noyant d'Allier, 2016c), en continuant par les citoyens bénévoles qui se sont mobilisés pour rendre visite aux personnes vulnérables lors de la canicule (Municipalité de Noyant d'Allier, 2015b), etc. La solidarité s'exprime également dans le discours par la mention des dispositifs mis en place par la municipalité elle-même, tels que l'investissement dans un projet de création d'une maison de retraite ou l'institution de chantiers internationaux d'été pour les jeunes.

Une autre forme de reconnaissance est celle de l'hommage aux individus ayant contribué à la vie noyantaise, qu'ils aient quitté leurs fonctions ou soient décédés. Pour un lecteur étranger au village, ces articles dressent une cartographie de ceux qui pourraient être considérés comme les personnalités locales. Nous retrouvons parmi eux « Papy Nore », le médecin généraliste (Municipalité de Noyant d'Allier, 2008a), Marian Bogacz, membre actif ou président de plusieurs associations ainsi qu'adjoint aux travaux au sein du Conseil municipal (Municipalité de Noyant d'Allier, 2011a), André Colas, ancien combattant puis sapeur-pompier de Noyant d'Allier impliqué dans la vie associative et au Conseil municipal, Laetitia et Romuald Malleret, fondateurs du Vélorail du Bourbonnais (Municipalité de Noyant d'Allier, 2013a), Thérèse Chabrot, propriétaire de la Tabatière précédant Valérie et Laurent Serruys (Municipalité de Noyant d'Allier, 2016d), etc.

Parmi ces personnalités mais dans un autre registre, nous pouvons compter celles et ceux qui font la fierté de Noyant d'Allier pour les activités et valeurs qu'ils et elles portent. Dans le premier numéro de la *Gazette*, nous pouvons par exemple lire ce qui suit :

Un Noyantais champion de France

Pour sa deuxième participation au championnat de France de Karaté contact, Matthieu GAYET a réussi l'exploit de remporter le titre de champion de France. Engrangeant les succès depuis ses débuts à Noyant d'Allier, puis à Moulins Sport, toujours sous la houlette de Bruno Szymonick, ce sportif complet a pour prochain objectif de décrocher la Coupe de France. (Municipalité de Noyant d'Allier, 2008b)

L'écrivaine Jeanne Cressanges, née à Noyant d'Allier, est également mentionnée dans deux numéros : l'un traitant de l'attribution de son nom à un chemin de randonnée et l'autre relatant la séance de dédicaces menée au restaurant Le Petit d'Asie (Municipalité de Noyant d'Allier, 2011b, 2009c). Il est également fait mention d'individus tels que Benjamin Blasco, dessinateur dont les œuvres sont exposées au musée Anne de Beaujeu à Moulins (Municipalité de Noyant d'Allier, 2015c). Ainsi, nous voyons que, par les exemples qu'elle prend et par le simple fait de leur rendre hommage, la municipalité suscite un sentiment d'appartenance et esquisse les traits

d'une communauté avec toutes les logiques qui sous-tendent et qui la portent telles que le « vivre ensemble ».

Ce principe du « bien vivre ensemble » figurait dans la profession de foi de 2014¹⁰⁹ et l'expression « vivre ensemble » est mobilisée dans la *Gazette* comme titre de catégorie. Ce concept regroupe à la fois les principes de civilités ; d'engagement citoyen dans le cadre de la « traditionnelle » réunion publique par exemple ; de coopération et de collaboration telle que l'entente qui a été trouvée entre la municipalité et la pagode pour que la seconde continue à gérer le columbarium (Municipalité de Noyant d'Allier, 2013b) ou celui entre la boulangerie et le Sourire de Noyant pour permettre à la première l'offre de boissons chaudes lorsque le second est fermé ; ou simplement de réappropriation par les habitants de la commune et de l'espace public avec des initiatives comme celle des jeunes en demande d'un lieu qui leur soit propre (Municipalité de Noyant d'Allier, 2013c) ou dans une autre logique, la création d'un verger et jardin aromatique communal (Municipalité de Noyant d'Allier, 2015d). Ce bien vivre ensemble passe à la fois par l'aménagement territorial, par les dispositifs visant une meilleure cohabitation et par ceux favorisant le lien social.

Deux derniers éléments qui sont lissés dans la *Gazette*, me paraissent importants d'être soulignés. La municipalité s'inscrit pleinement dans la ComCom et dans le département. Elle relaye indifféremment les informations en restituant leurs contenus ou en laissant la fonction d'auteur aux instances. Dans la même dynamique, elle se pense également comme une commune rurale et estime la valeur de la ruralité. Des énoncés explicites sont rares mais existent :

Les nouvelles ruralités, défendues par plusieurs départements ruraux français, passent par de telles initiatives. La ruralité a beaucoup d'atouts, sachons les mettre en valeur et les développer. (Municipalité de Noyant d'Allier, 2013a)

A l'image de la ruralité, d'autres sujets sont diffus et fondus dans le discours comme la diversité culturelle. Des événements tels que la remise de passeport à une Noyantaise à la suite de sa naturalisation sont mentionnés de manière banale (Municipalité de Noyant d'Allier, 2009d). Les récits de l'implication de Noyant d'Allier dans l'année France-Vietnam en 2014 semblent également normaux, tout comme le fait que le maire présente ses vœux de nouvelle année « asiatique » en vietnamien dans la *Gazette*. Les rares fois où cette question de la diversité est

¹⁰⁹ Cf. Annexe 4.4. Profession de foi de 2014, p. 57.

rattachée à la commune, c'est au regard d'événements qui dépassent le cadre de la localité tels que les attentats de 2016 :

Une pensée également pour les victimes des récents attentats terroristes qui plongent notre pays dans l'incompréhension et le désarroi. Ces assassins veulent dresser les Français les uns contre les autres, tuer notre mode de vie et notre liberté. À Noyant, nous sommes forts de notre passé. Nous avons su collectivement, au cours du siècle dernier, accueillir et faire vivre ensemble des hommes et des femmes venus de cultures et de contrées très différentes. Polonais, Ukrainiens, Français d'Indochine, réfugiés de l'Asie du Sud-Est, et bien sûr Bourbonnais. (Municipalité de Noyant d'Allier, 2016e)

Nous pouvons finalement retenir que l'imaginaire mis en partage par la municipalité grâce à la *Gazette*, moyen privilégié de communication avec les habitants, est celui d'une société du sens commun, où les individus sont engagés et solidaires, et œuvrent ensemble en direction du développement et de l'attraction de leur localité. Nous allons maintenant nous intéresser plus spécifiquement à la politique touristique mise en place par la municipalité afin d'appréhender l'image produite du tourisme, et de voir la manière dont s'articulent politique du vivre ensemble – produite en direction des habitants – et politique de l'insolite – destinée aux visiteurs non-Noyantais.

5.1.2. *Le sens de l'insolite à Noyant d'Allier*

Il était écrit dans le quatrième numéro de la *Gazette* que la municipalité espérait « retenir l'attention du visiteur avec l'image insolite du dessous » (Municipalité de Noyant d'Allier, 2009a) qui n'était autre qu'une photographie de la mise en scène du repiquage de riz¹¹⁰ réalisée lors du Cinquantenaire de l'arrivée des rapatriés d'Indochine à Noyant, au cours de laquelle les Noyantais étaient habillés en tenues vietnamiennes et portaient un chapeau conique. Dans le dictionnaire, à l'occurrence insolite, nous trouvons la définition suivante : « qui provoque l'étonnement, la surprise par son caractère inhabituel, contraire à l'usage, aux règles ou par sa conduite inattendue » (CNRTL, 2017). Cette graine de l'insolite, semée à titre explicatif dans un numéro de la *Gazette*, a depuis bien germé puisque l'insolite s'est établi comme l'adjectif qualifiant Noyant d'Allier dans son entier.

¹¹⁰ Le Cinquantenaire de l'arrivée des rapatriés d'Indochine à Noyant sera étudié en profondeur dans le huitième chapitre. Pour le moment, nous pouvons noter que, dans le cadre de cet événement, une rizière avait été créée sur le territoire noyantais.

Initialement fondée pour le tourisme¹¹¹, en étant inscrite en tête de page du site internet de la commune servant à la fois le tourisme et la vie locale, la mention « Noyant d'Allier, l'insolite » est venue définir Noyant d'Allier dans son entier. Par conséquent, en se créant une vitrine au prisme de l'insolite, il est devenu le registre d'énonciation de Noyant d'Allier qui le détermine aussi bien qu'il est déterminé par celui-ci. L'insolite s'appuie pour se dire sur les formes culturelles préexistantes du territoire qu'il vient cadrer et faire tenir ensemble, à la manière d'un système. Pour cela il emploie notamment les fameux plans touristiques évoqués dans le quatrième chapitre, situés à l'entrée du vélorail, de la mine, de la pagode et du Petit d'Asie, sur lesquels figurent des vignettes des différents sites touristiques du territoire et la mention « Noyant d'Allier, l'insolite » – j'y reviendrai. Dans cette dynamique, il construit un monde symbolique insolite qui opère par la mise en tension de ces formes culturelles qu'il conçoit et lie dans le registre de l'incongruité. L'insolite a trait à ce goût pour l'incongru (Vergopoulos, 2010). Hécate Vergopoulos définit l'insolite dans le cadre des guides touristiques « comme une stratégie discursive de désorganisation euphorisante des lieux communs qui rend possible la production des singularités culturelles » (2011, p. 80). À Noyant d'Allier, une rationalisation des formes présentes au territoire est manifeste – ce processus opère notamment au moyen des panneaux historiques ayant valeurs de vérité, ajoutés aux différents sites du territoire, ils seront étudiés dans le septième chapitre. L'insolite noyantais tient à ce rapport de sens à l'histoire qui essentialise la présence de ces différentes formes culturelles et double l'effet de surprenant en ce que cette configuration serait le fruit de l'histoire et non de la main de l'homme – j'y reviendrai également. Pour le moment, nous pouvons retenir que la municipalité se sert de l'histoire du territoire pour justifier cet insolite local, l'essentialisant, tandis même qu'elle en est le créateur. Sa stratégie touristique repose sur la production et la proposition d'un regard dit insolite sur le territoire le donnant à comprendre sous cet angle aux visiteurs.

L'insolite noyantais repose sur cet effet de surprise comme le mentionne la municipalité de Noyant d'Allier. Il s'établit sur le surprenant né de la coprésence de formes qui ne semblent pas tenir ensemble de prime abord, c'est-à-dire ne pas faire sens dans un même espace. Si cela opère, c'est parce que la municipalité rejoue les codes de l'altérité en liant dans un même espace des cultures qui sont comprises comme éloignées sémiotiquement les unes des autres. C'est ce qu'elle mentionne dans son explication du surprenant ayant trait à la photographie. Toutefois, là où la municipalité n'est pas totalement juste, c'est dans le pouvoir qu'elle confère à cette photographie d'Indochinois repiquant du riz. Ce qui est surprenant n'est pas tant leur pratique

¹¹¹ Les analyses présentées sur le tourisme ont été menées en 2019.

que le fait que celle-ci soit réalisée dans le bocage bourbonnais ; chose dont nous informe la légende puisqu'il est mentionné que cette photographie a été prise « en 2006 à Noyant » (Municipalité de Noyant d'Allier, 2009a). Ainsi, c'est bien de cette tension entre « environnement naturel » (Municipalité de Noyant d'Allier, 2009a) comme elle le nomme, et pratique associée dans l'imaginaire collectif aux pays d'Asie, que naît cet effet insolite.

Deux saisons plus tard, soit en 2010, la municipalité publie dans le neuvième numéro de la *Gazette*, un montage composé de deux photographies, la première en haut reprend l'image en bandeau du site internet représentant le versant bourbonnais de Noyant d'Allier, tandis que l'image du bas est celle du repiquage donnant à voir l'asianité bourbonnaise. Sur la première il est écrit « NOYANT D'ALLIER », tandis que sur la seconde, il est apposé « L'INSOLITE ». Nous retrouvons le même système que précédemment mais réuni au sein d'un même espace, et le sens de lecture est explicitement déclaré (cf. illustration ci-dessous).

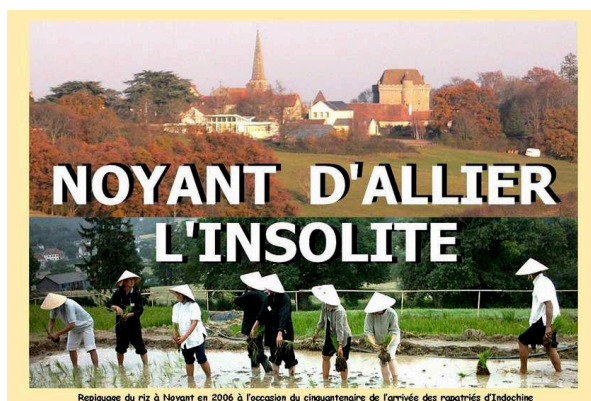


Illustration 9. Montage photographique pour la saison touristique de 2010

Source : *Gazette* n°9, 04/2010, p. 1

Noyant d'Allier et la photographie du haut contextualisent l'ensemble et jouent par conséquent une fonction d'ancrage, elles identifient ce qui est représenté dans ce lieu d'incertitude, à savoir « Noyant d'Allier » et elles signifient que « Noyant d'Allier » est le produit des deux photographies, ce qui en fait un ensemble « insolite ». La photographie du bas et sa légende, à l'inverse, produisent un effet insolite explicitement désigné par le mot « insolite », l'ensemble remplissant une fonction relais dans la mesure où elles unifient et commentent le complexe (Barthes, 1964). Cette configuration joue au niveau du plan de l'expression sur un effet de parallélisme produisant un tout plastiquement harmonieux qui se voit déconstruit sur le plan du contenu par l'effet de sens incongru.

Cet insolite s'enrichit au fil des dispositifs de communication mis en place puisqu'en octobre 2010 sont installés les plans touristiques, suite au constat de la municipalité des « difficulté[s] pour certains visiteurs de se repérer dans Noyant » et du fait que « des touristes, venus pour

l'une des activités noyantaises, peuvent ignorer les autres possibilités offertes par [leur] village » (Municipalité de Noyant d'Allier, 2010a).

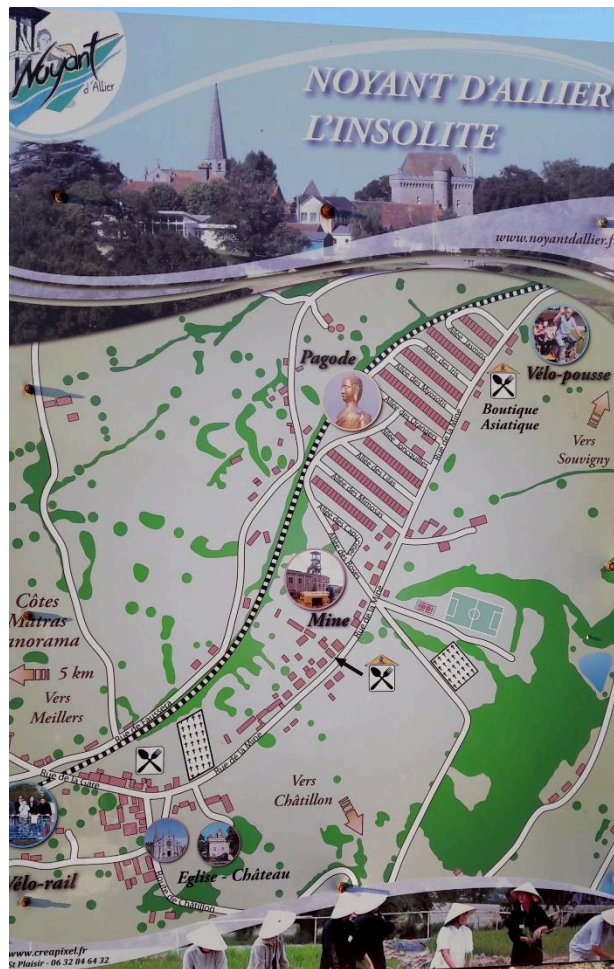


Illustration 10. Panneau "Noyant d'Allier, l'insolite"

Source : Photographie, MH, 2017

Ces plans sont cadrés de part et d'autre par les deux mêmes photographies, dans le même ordre que précédemment, avec en tête à droite la mention « NOYANT D'ALLIER L'INSOLITE ». Ce plan est intéressant dans la mesure où son découpage n'est pas rectiligne mais suit la morphologie du territoire sous forme sinusoïdale. De la première photographie nous voyons principalement le château et le clocher de l'église – le bas des deux photographies a été coupé – ; et de la seconde, nous retrouvons les Français d'Indochine, cependant la rizière est moins visible qu'antérieurement. De cette photographie, cinq personnages sur sept dépassent du cadre et entrent dans celui du plan par le biais de leur chapeau. La composition du panneau crée un effet d'ascension qui tient à l'accentuation de cette forme sinusoïdale montante. Elle met par conséquent en scène l'ascension même des personnages du bas dans le territoire noyantais, laquelle termine par justifier la mention d'insolite du haut. Ainsi l'insolite ici est mis en récit et ne passe plus exclusivement par une opposition des formes au regard des mondes qu'elle

représente mais par la pénétration même d'un monde dans l'autre. L'insolite résulte donc de l'arrivée de ces individus asiatiques – dont on ne sait plus rien car la légende a disparu – et leur pérennisation – signifiée notamment par des pictogrammes de chapeaux coniques au-dessus de ceux de restaurants ainsi que la mention « Boutique Asiatique » – dans l'espace noyantais, lui-même figuré par la typicité du patrimoine français au travers du château et de l'église.

A ce titre, l'insolite à Noyant d'Allier ne peut se résumer à un effet de surprise. « Noyant d'Allier, l'insolite » opère à la manière de formules qui sont « un ensemble de formulations qui, du fait de leurs emplois à un moment donné et dans un espace public donné, cristallisent des enjeux politiques et sociaux que ces expressions contribuent dans le même temps à construire » (Krieg-Planque, 2012, p. 110). La production de l'insolite repose sur cette tension entre signification de l'étrangeté au territoire et essentialisation de cette étrangeté au territoire. La manière dont le complexe est produit actualise cette figure de l'étranger arrivant sur un nouveau territoire, et dont la présence semble extraordinaire au premier abord. Si l'opérativité du complexe repose sur la rencontre des deux mondes, une hiérarchisation des cultures est néanmoins réalisée puisque ce sont les « asiatiques » qui déclenchent cet effet d'insolite. Le bourbonnais est présenté comme déjà là, inscrit, tandis que les Français d'Indochine sont ceux qui opèrent le mouvement et produisent la rencontre. En activant l'imaginaire collectif autour du rapport de sens entre autochtone et étranger, la municipalité non seulement hiérarchise les populations au sein de son territoire, comprenant la présence des premières comme allant de soi et qualifiant celle des secondes comme surprenante ; mais par ailleurs, elle crée une altérité qu'elle fait porter aux Français d'Indochine qui deviennent Autres dans l'ensemble que constitue sa population. Elle réplique, par sa communication touristique, le processus des relations interculturelles figé dans l'imaginaire collectif. Une dialectique familier/étranger est mise en place stigmatisant de la sorte les Français d'Indochine avant que ne soit justifiée et banalisée leur présence. Cette essentialisation passe notamment par certains panneaux adjoints aux différents sites du territoire à l'image de celui de la pagode qui déplie l'histoire des Français d'Indochine, et celui de la mine qui la résume.

Sur le site internet, la page dédiée à la pagode reprend de manière succincte cette histoire mais c'est en première lieu, sur la page d'accueil, que l'explication de l'insolite est réalisée. Comme mentionné précédemment, « Noyant d'Allier, l'insolite » cadre le site internet. Sur l'ancienne version du site, nous retrouvons la photographie du bourbonnais en bandeau puis celle du repiquage sous la barre de menu ; et sur la nouvelle (cf. illustration ci-dessous), c'est un carrousel de différentes photographies de Noyant d'Allier – « NOYANT D'ALLIER, UN VILLAGE

A VIVRE ! » représentant la photographie du bourbonnais, « REPIQUAGE DU RIZ », « LE MUSÉE DE LA MINE », « LA PAGODE DE NOYANT », « LE VÉLORAIL DU BOURBONNAIS », « LES CÔTES MATRAS » – qui accueille le visiteur après la barre du menu.



Illustration 11. Page d'accueil du nouveau site internet de la municipalité de Noyant d'Allier

Source : www.noyantdallier.fr [Consulté le 15/03/2017]

À la suite de ces représentations photographiques, sur les deux versions, figure le texte suivant :

NOYANT d'ALLIER, pays des contrastes, se situe au cœur du bocage bourbonnais, avec ses fermes typiques, son église au clocher particulier et son château. Les corons de cette ancienne cité minière ont accueilli à partir de 1955 les Français d'Indochine rapatriés en France métropolitaine (d'où la présence de boutiques asiatiques et d'une pagode).

Nous retrouvons à travers ce texte, l'ancrage par le Bourbonnais présenté comme traditionnellement « français », mis en tension avec les Français d'Indochine. Toutefois, l'effet de surprise est annihilé par la mise en récit et le registre historique mobilisé pour essentialiser la présence de formes « asiatiques » dans le territoire. Nous voyons donc que cette asianité a une fonction d'appel qui vise à capter le visiteur de prime abord, puis à lui enseigner l'histoire du territoire.

Au fil du temps, le symbole de cet insolite varie puisque ce n'est plus ce complexe qui le prend en charge mais une image en quatre cases juxtaposées mais non collées, laissant apparaître le fond en arrière-plan, dont le cadre de chacune d'entre elles reprend cette ligne sinusoïdale (cf. illustration ci-dessous). La configuration des cases est cadrée en haut par « Noyant d'Allier » et en bas par « l'insolite » dont le deuxième « i » est remplacé par le dessin d'un personnage portant un sac à dos, à l'image d'un aventurier.

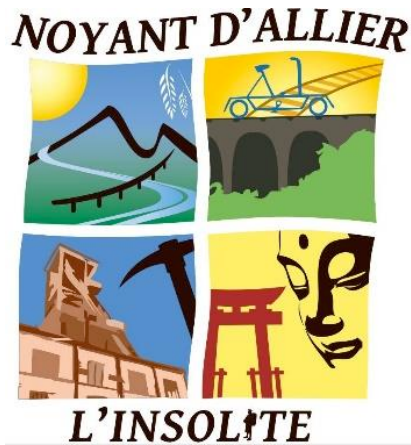


Illustration 12. Image "Noyant d'Allier, l'insolite"
 Source : Page Facebook de la municipalité de Noyant d'Allier¹¹²

Les quatre cases sont des dessins d'espaces qui signifient l'espace noyantais. La première représente le bocage bourbonnais reconnaissable avec les Côtes Matras, les cours d'eau, le viaduc de Messargès et un épi de blé symbole du passé agricole de Noyant d'Allier. La deuxième renvoie explicitement à l'activité vélorail avec la reproduction de l'engin vélorail, les rails du chemin de fer et de nouveau le viaduc de Messargès. La troisième figure la mine avec le bâtiment dont le chevalement, ainsi qu'une pioche symbole des mineurs. L'ultime case réfère à la pagode avec un bouddha et un torii.

Cette image est présentée sur les plaquettes allant de 2012 à 2017 (cf. illustrations ci-dessous). En 2012 et 2014 – dont la Une est identique –, elle se trouve en son centre cadrée par les photographies du complexe précédent. En 2016 et 2017, la configuration change. La photographie du Bourbonnais reste la même néanmoins « Noyant d'Allier, l'insolite » figure dans un bandeau en-dessous duquel se situe une photographie de la pagode puis en bas de page se trouve l'image.

¹¹² <https://www.facebook.com/profile.php?id=100057614405006> [Consulté le 15/03/2017].

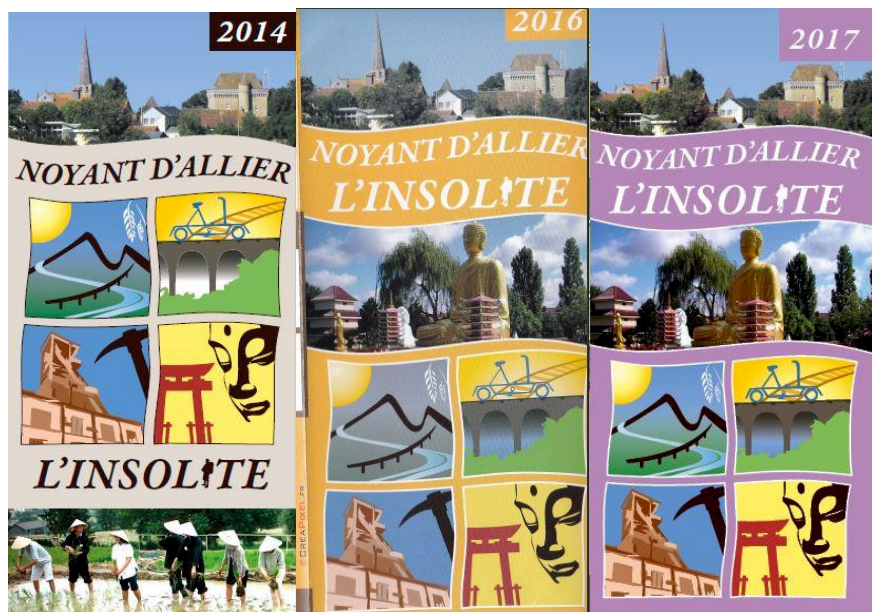


Illustration 13. Une des plaquettes touristiques de 2014, 2016 et 2017 de la municipalité de Noyant d'Allier
 Source : Collectées à Noyant d'Allier au fil de l'enquête

Sans prétendre faire une analyse approfondie des différentes plaquettes dont les couleurs varient également, nous pouvons noter que le dispositif fonctionne comme avec le panneau supportant le plan, c'est-à-dire qu'un premier niveau de lecture est proposé par les photographies qui font s'opposer Bourbonnais et Asie – pris en charge dans les nouvelles plaquettes par la pagode – faisant en première instance porter l'insolite par l'incongruité des deux mondes. Un deuxième niveau de lecture est ensuite proposé : celui du plan dans le cas des panneaux et celui de l'image en quatre cases dans le cas des plaquettes. Ces deux formes de représentations resémiotisent l'insolite noyantais déchargeant le premier complexe. L'insolite ne repose plus sur la tension entre les deux cultures mais sur la coprésence de ces différentes formes culturelles dont la notion même de culture en vient également à être resémiotisée. N'étant plus le fruit d'une relation duale, l'insolite prend le sens de la diversité des formes. L'asianité, qui plus est, est figurée par un bouddha et un torii, réfère davantage à la dimension culturelle que culturelle, se noie dans le complexe et se retrouve au même niveau que les autres formes représentées. La mosaïque proposée évite cette hiérarchisation des formes que nous trouvons avant, et l'insolite naît effectivement de l'effet de cette coprésence de formes qui ne font pas nécessairement sens ensemble dans les représentations collectives. Le retrait de la photographie des Français d'Indochine des plaquettes renforce l'essentialisation de leur présence puisqu'ils ne sont plus explicitement montrés. Ils étaient les seules formes humaines des dispositifs touristiques. Leur soustraction, au profit de la pagode, fait porter l'insolite exclusivement par des formes culturelles, ce qui resitue l'ensemble sur le même plan et l'ancre au niveau de l'espace, et non plus de la population. Porté par les différents sites, l'insolite s'inscrit dans le territoire et devient

dès lors sa modalité d'être au monde. Noyant d'Allier est insolite par essence. Ce n'est plus l'histoire qui essentialise en tant que telle mais le territoire comme produit de cette histoire qui rationalise ce qui existe.

5.1.3. L'expérience de l'insolite in situ : un Ailleurs spatiotemporel

L'insolite saisit Noyant d'Allier dans sa matérialité par les quatre panneaux touristiques implantés aux quatre coins de l'espace physique. Il le territorialise et le figure par les plans touristiques. Il le redéfinit soustrayant certaines formes et en mettant d'autres en visibilité. Il distribue la valeur dans l'espace et élit ceux de plus grande importance en en faisant passer certains au second plan, voire dans l'ombre la plus totale. Il raconte une nouvelle histoire qui n'est plus celle de la stratification du territoire mais celle de sa recomposition au regard du sens et de la place qu'ils ont pris dans la société noyantaise au fil du temps. Il crée des îlots qu'il détermine comme centres d'intérêts de la localité et crée dans le même temps des déchets au territoire. Parmi ces sites de première importance se situent ceux figurés par les vignettes sur le plan : le « Vélo-pousse », la « Pagode », la « Mine », le « Château », l'« Eglise » et le « Vélorail ». Tous n'ont pourtant pas le même statut dans la localité. Certains sont de l'ordre de l'activité tels que le vélorail, d'autres entrent dans le champ du patrimoine comme le château ou l'église, certains sont des hybrides à l'image de la mine et de la pagode, et un dernier enfin reste obscure, le vélo-pousse, qui n'appartient à aucune catégorie mais qui, est mis en scène dans les vidéos produites par la ComCom du Bocage Sud, comme nous le verrons dans le chapitre suivant. Cette classification que je viens de proposer, est directement tirée de la vidéo de présentation de Noyant d'Allier¹¹³ publiée sur son site internet et également produite par la ComCom du Bocage Sud à partir des extraits utilisés dans ses différents clips de présentation de la région¹¹⁴.

L'insolite sémiotise les formes du territoire, il s'impose comme un cadre de lecture de celle-ci dans celui du tourisme. Il ne dit pas seulement que cette coprésence est étrange. En les prenant dans sa configuration, il les fait sortir de leur champ initial, monuments historiques ou lieu de culte, pour les faire entrer dans celui du tourisme. Il recompose leur sens pour les donner à voir comme des objets de curiosité qui appellent la visite. La pagode, tandis qu'elle était présentée comme un espace construit par les Français d'Indochine pour pouvoir exercer leur culte, devient

¹¹³ <https://youtu.be/RdqcaEI9j7Y> [Consulté le 15/03/2017].

¹¹⁴ L'analyse des vidéos produites par la ComCom du Bocage Sud pour présenter la région, sera réalisée dans le chapitre suivant.

une attraction locale dont il s'agit de faire l'expérience. La proposition serait-elle d'enfiler le costume de bonze ? Sans aller jusque-là, nous pouvons considérer que les formes culturelles du territoire recouvrant un caractère asiatique, entrent toutes dans le domaine du tourisme en étant prises en charge par les divers dispositifs de communication (site internet, plaquette et panneaux touristiques). Les différents panneaux historiques situés à l'entrée des sites d'« intérêt » – étang de Messargès, vélorail, église, mine, pagode et Côtes Matras – prennent le sens de « cartels » dans le cadre du tourisme. Ils deviennent un discours d'accompagnement à la visite qui n'est pas guidée, et la prennent en charge avant que les expériences particulières débutent dans chacun des sites à proprement dit. En figurant l'espace, le plan crée un parcours de visite et oriente les individus sur le territoire. À ce compte, il est intéressant de noter que ni l'étang de Messargès, ni les Côtes Matras n'entrent dans ce complexe. Ainsi pour que leur visite soit réalisée, il faudra qu'un tiers ait informé les visiteurs de leur existence ; il pourra s'agir des autres dispositifs touristiques ou d'individus qu'ils rencontreront au cours de leur parcours. L'espace physique de visite a cet avantage d'être réduit dans l'espace ne couvrant pas l'entièreté du territoire. De plus, il se présente dans la longueur permettant d'initier la visite d'un côté ou de l'autre, sans manquer de louper quelque chose. À ce titre, lorsque le visiteur chemine d'un site à l'autre, il ne sort pas entièrement de son expérience, et tout ce qu'il voit peut devenir objet de curiosité. Cet effet est le produit même de l'expérience de visite proposée, fondée sur l'insolite, et figurée par le plan. Le geste de sélection produit par la municipalité a pour effet de créer une hiérarchie entre les formes de son territoire déterminant ce qui est de l'ordre du montrable et du visitable. Néanmoins le touriste en visite reste le seul à déterminer ce qu'il comprend comme expérimentable. Ainsi, s'il décide de contempler le puits, estimant qu'il s'agit d'un vestige d'un ancien temps et qu'il a de la valeur, dès lors il le fera.

L'expérience de visite noyantaise est de deux ordres : soit l'entrée est historique, soit elle est culturelle. Les deux registres se recoupent lors du parcours touristique, l'un alimentant l'autre. Le musée de la mine propose une expérience du passé minier de Noyant d'Allier. Une vidéo est diffusée en introduction pour présenter le fonctionnement général de la mine. Le visiteur est ensuite guidé à l'extérieur où lui sont exposés différents engins utilisés d'antan pour l'exploitation du charbon. Le discours du guide est doublé par des petits cartels qui présentent les engins. Au cours de la visite, qui se poursuit notamment dans la chambre chaude, la vie des mineurs de Noyant d'Allier est expliquée et donnée à voir au visiteur par une installation reconstituant l'intérieur d'un coron afin que celui-ci se figure le quotidien d'un mineur. Une exposition de tous les outils que le mineur utilisait, lui sont présentés, mais également son

équipement et son habillement. C'est une immersion dans la vie d'un mineur qui est proposée au visiteur faisant un retour dans le passé. Un ventilateur situé dans une galerie est également allumé afin qu'il expérimente les conditions de travail. Il peut voir l'ascenseur par lequel descendaient les hommes mais également les chevaux qui, contrairement aux premiers, ne remontaient jamais. Les récits sur les accidents de travail sont aussi partagés avec le visiteur. Tout est mis en place afin qu'il régresse dans le passé.

Dans un autre registre et sur un autre mode, c'est aussi l'expérience qui est proposée par le vélorail. Toutefois, il ne s'agit plus ici de remonter l'histoire des mineurs mais celle de Noyant d'Allier dans son entier puisque les formes culturelles qui ne sont pas visibles depuis la voie de chemin de fer lui sont également présentées – c'est ce que j'avais déjà mentionné dans le quatrième chapitre¹¹⁵. Cette activité sportive pour les adultes, et amusante pour les enfants qui aiment faire sonner la cloche présente sur l'engin, est également éducative en ce que le guide de balade remis au départ de la visite, documente l'histoire de Noyant d'Allier de manière consciencieuse. Les énoncés sont à la fois spécifiques précisant l'ensemble des dates, des mesures et des nombres des faits auxquels ils réfèrent ; et techniques, employant le jargon propre à chaque forme. Des données démographiques et géographiques figurent également. Des histoires complémentaires sont apportées comme celle de l'arrivée des Français d'Indochine à Noyant d'Allier et ses effets de sens sur le territoire ; celle de la construction de la Cité de la Brosse où se situent les corons, leurs constructions et leurs différentes occupations ; celle de Noyant d'Allier rappelant au passage l'étymologie du nom de la commune ; et celle de la construction de la voie ferrée et de ses différents usages. À la fin du guide figure la présentation de différentes roches (charbon, houille, quartzite et schiste). Nous voyons donc que le guide de balade est constitutif de l'expérience même dans la mesure où il commente l'ensemble du parcours et plus. Il reconstruit un monde passé que le visiteur pourra projeter sur les formes matérielles qu'il verra tout au long de son parcours. Nous voyons que le musée comme le vélorail, mais également le Palais de la miniature – qui est une reconstruction d'un village bourbonnais d'autrefois, animé et commenté par une voix-off –, proposent de redécouvrir les mœurs et coutumes d'un passé et de saisir les logiques d'une époque.

En adjoignant des panneaux aux Côtes Matras et à l'étang de Messarges, la municipalité les fait entrer dans le champ du patrimoine naturel. Ils deviennent par conséquent d'intérêt pour

¹¹⁵ Pour rappel, les différents éléments abordés dans le guide sont : « La mine ou Musée de la Mine », « La Pagode », « Les Rapatriés d'Indochine », « Les Corons ou Cité de la Brosse », « Noyant d'Allier », « La Voie Ferrée », « Le Viaduc de Messarges », « L'étang de Messarges », « Le Château », « l'Eglise », « Les Côtes Matras ».

l'environnement qu'ils abritent. L'étang se voit complété dans son complexe patrimonial par le viaduc que la dimension monumentale vient enrichir. C'est également de cette monumentalité dont jouissent l'église et la pagode, toutes deux initialement lieux de culte. Les panneaux en étant implantés à leurs côtés leur attribuent cette patrimonialité devenant d'intérêt dans un cadre de visite à la manière des temples et des ruines des pays lointains. Ainsi, outre se construire un patrimoine naturel, la municipalité se constitue également un patrimoine culturel par les médiations historiques des panneaux. Elle met en lumière l'ancienneté et l'histoire du lieu pour en susciter l'intérêt. La curiosité naît ainsi du mystère du passé et de l'effet de « relique ». L'histoire mise en partage par l'église et la pagode n'est pas la même. La première propose un déplacement dans le temps, tandis que la seconde propose, en première instance, un déplacement dans l'espace.

Dans cette perspective, l'expérience de la pagode et de la boutique-épicerie-bar-restaurant Le Petit d'Asie, ne repose pas sur la même dynamique que celle de la mine, du vélorail et du Palais de la miniature. L'enjeu est également celui de l'immersion non pas dans le passé, mais dans une autre contrée : l'Asie. Ces deux sites ne sont pas des activités en tant que telles, la pagode se visite mais ce n'est pas sa fonction première. De la même manière que la boutique intrigue les visiteurs, elle n'a pas pour autant vocation à être visitée. Pourtant, une expérience de l'asianité est bien réalisée dans ces deux sites. Un visiteur se rendant à la pagode pourra donc, en premier lieu, lire le panneau touristique qui lui racontera notamment l'histoire de l'arrivée des Français d'Indochine et la raison d'être de cette pagode. Dans le parc, tandis qu'il cheminera, il pourra se faire offrir le thé à l'intérieur du temple, et par conséquent, poursuivre cette immersion dans ce monde asianisé. Il en est de même du côté du Petit d'Asie où l'ensemble de ses sens seront interpellés par les différentes odeurs telles que l'encens qui se retrouve aussi à la pagode, les différentes couleurs inconsciemment rattachées à l'Asie que sont l'or et le rouge, et les différentes saveurs expérimentées par la gastronomie. Le Petit d'Asie travaille par ailleurs sur une décoration intérieure et extérieure qui vise le simulacre de l'Asie, et la gérante met en partage des récits sur cette histoire « asiatique ».

La municipalité en saisissant par le tourisme la pagode et le Petit d'Asie notamment, établit la culture comme forme « visitable » en s'emparant de ce goût pour les choses étrangères qui habitent les imaginaires sociaux – soit l'exotisme – comme source de l'attractivité. En ajoutant des espaces tels que le Parc du dragon qui a été conceptualisé comme un jardin asiatique avec sa sculpture métallique de dragon jaune, son kiosque rouge à l'image de ceux d'Asie, et son petit pont également rouge tels que ceux des jardins japonais, elle renforce le caractère asiatique

de son territoire et opère d'une certaine manière un geste d'exotisation. En définitive, nous pouvons voir que la proposition expérientielle qui s'organise au prisme de l'insolite est celle d'un Ailleurs, tantôt spatial, tantôt temporel, ou combinant les deux. L'insolite opère par l'information de ces différents lointains qui, mis ensemble, le produisent. Il joue sur trois plans à la fois : l'insolite en tant que goût pour l'incongru, l'exotisme comme goût pour les choses étrangères, et la curiosité en tant que goût pour une réalité autre qui n'est pas connue. Noyant d'Allier se présente dès lors comme le point de convergence de ces différents lointains qu'il devient ainsi possible d'embrasser en un seul et même espace-temps. Son sens se construit donc dans l'hétérogénéité des formes qu'elle propose et dans la pluralité expérientielle qu'elle offre. En prenant en charge cet Ailleurs, la municipalité fonde en définitive Noyant d'Allier comme un monde de l'Ailleurs.

5.1.4. La représentation de soi (Noyant d'Allier) par la municipalité : la formation de la filiation territoriale

La municipalité, au prisme de l'insolite, travaille cette dialectique Ailleurs/ici et maintenant. Elle est l'opérateur de ces continuités/ruptures et de ces processus de sauvegarde, de pertes et d'oublis. Elle crée son propre monde de référence en choisissant ce qu'elle y fait entrer et le sens qui y sous-tend. En travaillant sur les cultures locales, elle travaille également sur sa population qui, prise comme représentante culturelle, devient dans l'espace physique témoin vivant de ce qui est énoncé. La gérante du Petit d'Asie assume pour sa part pleinement ce rôle puisqu'elle revêt le traditionnel *áo dài* et met en partage des récits autour de ce monde. Elle propose en outre, aux visiteurs qui viennent déjeuner dans son établissement, de leur faire visiter la pagode. Ainsi nous retrouvons la même dynamique que celle des trekkings de la région de Sapa au Viêt Nam où des locaux endossent le rôle de guide sous couvert d'être eux-mêmes membres de la culture et d'avoir par conséquent les savoirs relatifs à ladite culture et donc la capacité de la restituer et de la mettre en partage aux visiteurs¹¹⁶. Ces visites gratuites proposées par la gérante concourent à faire passer les valeurs portées par la municipalité dans la *Gazette*. Pour une part, elle incarne elle-même ce dynamisme par l'envie dont elle témoigne de partager. Pour une autre part, elle répond aux enjeux de solidarité et traduit cette logique du vivre ensemble. De plus, elle ne se contente pas de dire l'Asie mais énonce également Noyant d'Allier, son histoire et les relations interterritoriales. Ainsi, des individus comme la gérante du

¹¹⁶ L'expérience de trekking sera restituée dans le septième chapitre du mémoire.

Petit d'Asie, pour ne citer qu'elle, renforcent le monde créé par la municipalité et le construisent avec elle.

Ce phénomène opère également par le marketing territorial. En se rendant chez le boulanger de Noyant d'Allier, le visiteur pourra acheter les fameuses *Noyantises* créées par les enfants de l'école de Noyant d'Allier lesquelles sont dorénavant présentées comme la spécialité locale. L'histoire de leur création est mentionnée au dos du paquet, les faisant sortir des produits de consommation courante pour les faire entrer dans ceux de création. Manger une Noyantise, c'est goûter aux saveurs de Noyant d'Allier, soit expérimenter Noyant d'Allier. Le touriste, toujours en visite à la boulangerie, pourra également acheter un sac à pain à l'effigie de la commune sur lequel figure le logo de la municipalité (celui-ci a depuis changé, nous allons le voir). Le sac à pain se trouvera dès lors dans la cuisine de son visiteur, hors de l'enceinte de Noyant d'Allier, et se mettra à son tour à raconter aux individus qui seront interpellés par le logo, l'histoire qu'il enserre.

L'ancien logo de la municipalité de Noyant d'Allier (cf. illustration ci-dessous) reprenait cette forme montante du territoire portée grâce au dessin d'un cours d'eau figuré en bleu, celui d'un bout de territoire figuré en vert, ainsi que le nom « Noyant », superposé et écrit en noir suivant la courbe tracée par les dessins. Derrière le mot « Noyant » émerge un personnage portant un chapeau conique, la tête penchée vers la gauche semblant regarder à l'opposé le bouddha qui le domine. Derrière cet ensemble enfin, est représenté un chevalement de mine qui surplombe l'ensemble, et en pied de celui-ci, le nom « d'Allier ».

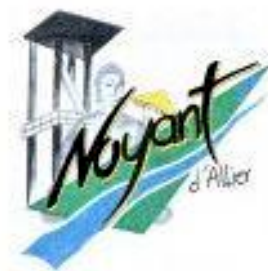


Illustration 14. Ancien logo de la municipalité de Noyant d'Allier

Source : Page Facebook de la municipalité de Noyant d'Allier¹¹⁷

Le logo met en représentation les différentes filiations de Noyant d'Allier. Nous apercevons la filiation bourbonnaise figurée par le complexe « naturel », celle Française d'Indochine portée par les deux personnages au caractère asiatique, et enfin celle des Mineurs grâce au chevalement de la mine. Ces éléments sont ceux que nous retrouvons dans les autres dispositifs de

¹¹⁷ <https://www.facebook.com/profile.php?id=100057614405006> [Consulté le 15/03/2017].

communication pour représenter chacune des filiations. Le logo nous raconte encore une fois l'histoire. En mettant au premier plan le caractère bourbonnais celui-ci sert d'ancrage à Noyant d'Allier et le contextualise. Derrière, l'histoire se déploie mais pas de manière chronologique. La stratification territoriale est inversée puisque les Français d'Indochine figurent avant la mine. Néanmoins « Noyant » semble les cacher tandis que le chevalement est parfaitement visible. À ce titre, nous pouvons nous demander si un effet de surprenant n'est pas de nouveau recherché à travers ce logo qui en montre assez sans en dire trop, pour interpeller et capter l'attention du lecteur. Au travers ce logo, Noyant d'Allier est mis en scène au moyen de ses différentes filiations mais également grâce à la diversité de son patrimoine : naturel, culturel et historique. La hiérarchie représentée ne semble pas signifiante et à l'inverse permet la création d'un monde cohérent où le sol et les cours d'eau se situent en bas, les individus au centre et les monuments culminent. Noyant d'Allier est ici présenté à la manière d'un écosystème où chaque élément concourt à former le tout et est indispensable à son fonctionnement. Cette logique se perd en 2018 où l'image touristique de Noyant d'Allier se renouvelle. Tandis qu'elle se densifiait du passage du premier complexe composé des deux photographies et de la mention Noyant d'Allier, à celui du carré en quatre cases toujours encadré par les photographies, dans les plaquettes de 2018 et de 2019, le sens se transforme.

La plaquette est toujours fondée sur l'opposition de deux photographies mais elles sont cette fois-ci séparées par un bandeau rectiligne toujours montant vers la droite sur lequel il est écrit « Insolite village de France » (cf. illustration ci-dessous). Sur le haut de ce bandeau est apposée une fleur de lotus dépassant sur la photographie du dessus prise en contre-plongée qui représente la plus grande statue du bouddha de la pagode, au côté de laquelle nous pouvons apercevoir un petit temple asiatique. Dans cet espace et dans le ciel sur la photographie, se trouve la mention « Noyant d'Allier » portée par son logo. La photographie du dessous a été prise sur le site de la mine donnant à voir les engins « grandeurs nature » ainsi que les bâtiments et le chevalement siégeant dans le ciel. Contrairement à la première, celle-ci n'a pas été prise en contre-plongée mais avec un certain recul par rapport au bâtiment permettant de jouer sur la perspective et de donner cette impression que le chevalement culmine dans le ciel. Enfin, en bas à droite de la photographie se trouve le logo de la ComCom du Bocage Bourbonnais. Cette nouvelle plaquette est intéressante dans la mesure où elle joue sur la grandeur des formes. Toutefois le rapprochement de la prise de photographie pour la pagode et l'effet de contre-plongée font que le bouddha est plus imposant et interpelle l'œil du lecteur. Il convient de souligner que le caractère asiatique est passé au premier plan tandis qu'il était précédemment,

figuré sur la photographie du bas. Par ailleurs, le caractère bourbonnais en tant que tel a disparu et l'ancrage est fait à l'Allier mais surtout à la France.

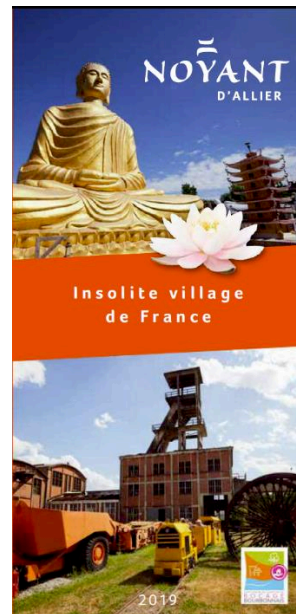


Illustration 15. Une de la plaquette touristique de 2019 de la municipalité de Noyant d'Allier

Source : <https://www.noyantdallier.fr/> [Consulté le 10/04/2019]

La reprise de l'expression « village de France » est intéressante en ce qu'elle convoque le label « Les plus beaux village de France » et ce qu'il recouvre, à savoir : la ruralité, la patrimonialité, la préservation de l'environnement, le caractère historique du local et la valorisation des sites. En choisissant cette expression elle se construit dès lors un patrimoine naturel, urbain, architectural et historique. La mention insolite peut créer une certaine forme de doute quant au patrimoine noyantais. À ce titre, la photographie de la mine vient confirmer que Noyant d'Allier répond effectivement à cet imaginaire des villages français ; et le caractère asiatique se présente dès lors comme un agrégat. Ainsi, la plaquette signifie la diversité du patrimoine noyantais sans pour autant en dévoiler l'entièreté.

Par ailleurs, « Noyant d'Allier » et la fleur de lotus jouent comme un système qui surdétermine le premier. Cette dernière appelle en première instance le regard du lecteur par le fait qu'elle soit en relief et semble apposée sur la plaquette. La fleur de lotus est un symbole qui se retrouve dans de nombreuses civilisations. Elle était déjà dans les hiéroglyphes anciens, dessinés en bleu ou blanc, ou l'iconographie byzantine. En Asie, elle est considérée comme un symbole sacré. Au Japon et en Chine par exemple, elle représente la beauté et la grâce. Dans le bouddhisme comme dans l'hindouisme, elle est une métaphore de la vie humaine et de l'humain qui, telle la fleur qui pousse dans la boue profonde et doit surmonter la vase pour s'élever et présenter des pétales immaculés, peut dépasser la douleur et la souffrance, s'affranchir de toute forme

d'attachement, croître afin de devenir lui-même sage. La fleur de lotus est un symbole de fertilité, prospérité et de pureté spirituelle. Elle enseigne la capacité de transformation de l'homme, de naître ou renaître à lui-même, c'est-à-dire de monter depuis les profondeurs pour atteindre la lumière ; soit le soleil que le lotus ne connaissait pas tant qu'il était immergé à plusieurs mètres sous l'eau. Elle représente le parcours d'illumination réalisé par Bouddha lui-même. La photographie du haut représente à ce titre le Bouddha Sakyamuni en méditation au cours de laquelle il a atteint l'illumination. Ainsi, nous voyons qu'avant d'être une fleur ornementale, médicinale ou comestible, la fleur de lotus signifie la vie. Le choix d'une photographie pour la figurer plutôt qu'un dessin, permet de capturer le caractère vivant de la plante et de le restituer au lecteur. Par conséquent, même s'il ne dispose d'aucune connaissance au sujet de cette fleur, il saura la rattacher à l'Asie et comprendre qu'elle est porteuse de ce monde, soit d'une philosophie ou d'une idéologie. Ainsi la fleur de lotus restitue de la vie à « Noyant d'Allier » qui n'est pas seulement une forme patrimoniale mais également un territoire vivant et vécu.

Le nouveau logo de la municipalité mobilise deux typographies (cf. illustration ci-dessous). Le mot « Noyant » est écrit en majuscule rejoignant les codes de la calligraphie asiatique ; et « d'Allier » est également écrit en majuscule mais plus petite et dans une police « classique » sans empattement.



Illustration 16. Nouveau logo de la municipalité de Noyant d'Allier

Source : Page Facebook de la municipalité de Noyant d'Allier¹¹⁸

Sur le « Y » de Noyant deux accents se superposent donnant l'illusion d'un terme vietnamien et rappelant de manière générique la romanisation des langues asiatiques. Par ce procédé, « Noyant » se charge d'un sens asiatique qu'il signifie et met en partage. Il construit au moyen de sa forme énonciative un monde asiatique et se présente comme asiatique par lui-même. L'asianité de Noyant d'Allier ne réfère plus en premier lieu aux formes culturelles lesquelles prenaient en charge cette asianité ; mais réfère à Noyant d'Allier lui-même puisqu'elle devient l'essence de la commune. « Noyant » est asiatique, cristallisant l'idéologie portée par la fleur

¹¹⁸ <https://www.facebook.com/profile.php?id=100057614405006> [Consulté le 04/04/2018].

de lotus sur la plaquette. À travers cette typographie, c'est donc tout un système qu'elle embarque avec elle et dont elle se charge. Elle n'en perd néanmoins pas son caractère français, et plus spécifiquement bourbonnais, puisque « d'Allier » le prend en charge. Pour autant, ce complexe identitaire amène à se questionner quant aux origines, aux ancêtres et à la culture de la commune puisque « Noyant » asianisé est au premier plan.

In fine, nous pouvons voir à l'issue de ce rapide parcours de la politique touristique noyantaise, que le processus même de l'intégration est rejoué. En première instance, l'altérité se présentait comme étrangeté et était spécifiquement signifiée. Puis dans un deuxième temps, cette présence est devenue moins prégnante jusqu'à se fondre dans le paysage noyantais. Enfin dans un dernier temps, cette altérité est devenue identité, banalisée et essentialisée. Dans cette évolution, les enjeux de la première et de la dernière étape sont les mêmes mais saisis de manière différente. En mettant de nouveau en relief le caractère asiatique noyantais, la municipalité ramène sur le devant de la scène les questions d'intégration et de cohabitation culturelle initialement posées. Néanmoins, en identifiant Noyant d'Allier à l'Asie, elle ne se questionne plus sur la manière d'intégrer puisque l'intégration est signifiée par l'identification. À l'inverse, elle se présente comme un modèle d'intégration réussie et se pose comme un exemple à suivre. Elle signifie par là même, l'existence d'une cohabitation culturelle qui ne se pense plus en termes d'agrégation mais de fusion des cultures. Son identité est donc celle de l'opérativité de toutes les cultures se mélangeant et n'étant plus comprises comme des cultures, mais comme la modalité de faire société à Noyant d'Allier.

Cette mise en représentation de Noyant d'Allier, principalement portée par l'asianité, tend à faire entrer dans le domaine du passé historique l'ère minière et à faire débiter l'histoire locale à celle du Cafè. Les filiations n'ont pas le même statut puisque la présence des Français d'Indochine se voit actualisée par le logo tandis que la représentation patrimoniale de la mine l'enserme dans le passé, et que le bourbonnais constitue son contexte. Ainsi, si tous les ancêtres sont présents ils ne le sont pas tous au même rang. Néanmoins, chacun prend en charge une dimension de Noyant d'Allier et offre son héritage, sur lequel Noyant d'Allier se fonde pour s'identifier et être identifié. En assignant des temps de l'histoire, des espaces territoriaux et des formes du patrimoine, la municipalité assure la vie de ses différentes filiations et maintient la densité historique locale. Dans la sous-partie qui suit, je propose de nous intéresser à un autre type de représentation de Noyant d'Allier qui est celui produit par les commerçants et les associations.

5.2. Noyant d'Allier, formé du tissu d'acteurs locaux

Je l'énonçais en introduction de ce chapitre, les imaginaires sont conjoncturels et échappent en partie aux individus. C'est le cas notamment de ceux produits des positionnements d'acteurs dans la société qui, s'ils sont maîtrisés d'un point de vue individuel en adoptant un rôle choisi, se voient redéfinis, lus au prisme de la configuration sociétale dans son entier. Je propose donc dans cette partie d'aborder ce tissu d'acteurs formés par les commerçants et associations du territoire afin d'appréhender la manière dont il sémiotise Noyant d'Allier. Plusieurs espaces (Lamizet, 2002) sont propices à cette étude. La *Gazette* que nous avons abordée dans la première section de la sous-partie précédente, par les événements qui y sont relatés, donne un aperçu de la société noyantaise. De plus, certains acteurs prennent part à son écriture. L'analyse des types d'énoncés produits donne à approfondir la compréhension du rapport de sens qu'ils entretiennent à la Cité et le rôle qu'ils prétendent y jouer. La *Gazette* est présentée par la municipalité comme un outil au service de la démocratie locale et formule à ce titre, une demande explicite aux acteurs territoriaux de prendre part à son écriture. Ainsi la contribution à sa rédaction est d'ores et déjà signifiante quant à un rapport de sens fondé à la société noyantaise. L'espace des médias informatisés se présente également comme un espace pertinent pour l'étude de cette configuration d'acteurs puisqu'une partie des acteurs territoriaux s'y situent. L'intérêt est dès lors de saisir la manière dont ils se mettent en représentation afin d'observer la place et le sens que tient Noyant d'Allier dans cette figuration de soi. Cette mise en représentation de soi opère également par des dispositifs de communication tels que des flyers, des plaquettes ou encore des cartes de visite. Je propose donc, dans cette sous-partie, de faire un tour d'horizon des acteurs territoriaux locaux afin d'appréhender les différents rapports de sens entretenus à Noyant d'Allier et les effets de sens qu'ils produisent sur l'imaginaire sociétal. En outre, faire retour sur ces acteurs territoriaux, sur leurs modalités d'investissement de Noyant d'Allier et d'engagement à Noyant d'Allier, permet de mettre en relief la manière dont la société est structurée et les espaces à partir desquels elle se développe et s'enrichit.

Dans la *Gazette*, les associations Les Amis de Mine, Amitiés Noyantaises, Comité des fêtes et Villages Vivants sont les plus actives. Chacune met en partage les manifestations qu'elle organise et fait des retours plus ou moins détaillés des manifestations ayant eu lieu. L'agenda est majoritairement rempli par le *Comité des fêtes* et *Villages Vivants* puisqu'il s'agit de deux associations ayant vocation à animer la vie locale. La première, créée en 1967, a pour

objet l'« organisation de fêtes, kermesses, réunions récréatives »¹¹⁹. La seconde, fondée en 1994, vise à « permettre à chacun d'apporter ses idées, de faire des propositions ou d'engager des actions afin de maintenir et d'améliorer la vie dans son village »¹²⁰. Chacune propose dans la *Gazette* un article de son assemblée générale présentant notamment le nouveau bureau. Ainsi, leur participation au sein de la *Gazette* est somme toute similaire. Villages Vivants communique toutefois en dehors de celle-ci par le biais d'une plaquette¹²¹ annonçant la programmation culturelle et sur sa page Facebook du même nom¹²².

Des retours sur ses assemblées générales sont également réalisés par l'association *Amitiés Noyantaises* officiellement enregistrée sous le nom de Club du 3e âge de Noyant. Cette association fondée en 1979 cherche à « susciter des liens d'amitié et d'entraide entre ses membres ; organiser des réunions, sorties et voyages instructifs ou de distraction ; lutter contre l'isolement en prohibant tout racisme »¹²³. Elle réalise également l'annonce de ses manifestations dans la *Gazette* et lorsqu'elle fait des retours, ceux-ci sont succincts et souvent accompagnés d'une photographie.

Le Sourire des écoles à la même dynamique de contribution qu'*Amitiés Noyantaises* dans la mesure où elle publie peu et que ses apports se concentrent sur la restitution en image des manifestations. Un article plus conséquent avait été soumis à l'occasion du renouvellement de l'association après une année de pause (Municipalité de Noyant d'Allier, 2017b). L'objectif de cette association créée en 2005 est d'« organiser des manifestations pour les enfants du RPI Noyant-Chatillon »¹²⁴.

L'*Association Sportive de Noyant-Châtillon* (ASNC) comme le *Cochonnet Noyant Châtillon* et l'*Amicale des Pompiers* sont rares dans la *Gazette*. Une publication avait été dédiée à la première lors de sa « renaissance » (Municipalité de Noyant d'Allier, 2008c) et elle avait produit des articles donnant les résultats de matchs (Municipalité de Noyant d'Allier, 2017c, 2008d). Une seule et unique publication avait été produite par la deuxième dans le premier numéro de la *Gazette* (Municipalité de Noyant d'Allier, 2008e), de même pour la troisième qui

¹¹⁹ Annonce JOAFE n°3 de la parution n°19670028 du 2 février 1967 (<https://www.journal-officiel.gouv.fr/pages/associations-detail-annonce/?q.id=id:196700280003>, consulté le 19/04/2023).

¹²⁰ Annonce JOAFE n°39 de la parution n°19940024 du 15 juin 1994 (<https://www.journal-officiel.gouv.fr/pages/associations-detail-annonce/?q.id=id:199400240039>, consulté le 19/04/2023).

¹²¹ Cf. Annexe 4.5. Exemple de plaquette de l'association Villages Vivants, p. 58.

¹²² <https://www.facebook.com/villagesvivants> [Consulté le 17/03/2023].

¹²³ Annonce JOAFE n°8 de la parution n°19790292 du 16 décembre 1979 (<https://www.journal-officiel.gouv.fr/pages/associations-detail-annonce/?q.id=id:197902920008>, consulté le 19/04/2023).

¹²⁴ Annonce JOAFE n°12 de la parution n°20050050 du 10 décembre 2005 (<https://www.journal-officiel.gouv.fr/pages/associations-detail-annonce/?q.id=id:200500500012>, consulté le 19/04/2023).

annonçait en 2012 son bureau et les manifestations à venir (Municipalité de Noyant d'Allier, 2012a).

La participation de l'*Association des Rapatriés d'Indochine de Noyant* (ARINA) créée en 2003 et qui œuvre pour l'« entraide et défense des intérêts des rapatriés d'Indochine de Noyant-d'Allier »¹²⁵ est intéressante dans la mesure où elle intervient quatre fois et que les quatre articles proposés témoignent d'un besoin de mémoire quant à l'histoire des rapatriés d'Indochine. Dans le premier, un lieu de mémoire est demandé (Municipalité de Noyant d'Allier, 2013d). Dans le deuxième, après avoir rappelé qu'elle posait « les vraies questions sur [leur] identité de Rapatriés d'Indochine, sur [leur] histoire et sur celle de [leur] parents » ; et relaté son intervention auprès d'un député de la circonscription laquelle a permis « d'amender l'article 1er du projet de loi Alliot-Marie portant reconnaissance de la Nation et contribution nationale en faveur des Français rapatriés », elle s'engage à créer ce lieu de mémoire :

Pour que nos enfants et nos petits-enfants gardent une trace de leur histoire et reconnaissent cette terre de migrations comme socle de nos racines et témoin d'une intégration réussie. (Municipalité de Noyant d'Allier, 2014b)

Elle appelle pour ce faire à la contribution des habitants. Les faits suivants sont précisés :

C'est avec vous, par vous et grâce à vous, que nous mènerons à bien ce projet de mémoire. Rapatriés d'Indochine, certes, mais aussi anciens mineurs ou Bourbonnais de souche car, sans vous, nous ne serions pas de Noyant. (Municipalité de Noyant d'Allier, 2014b)

Dans le quatrième article (Municipalité de Noyant d'Allier, 2014c) qui reprend le troisième (Municipalité de Noyant d'Allier, 2013d), elle évoque le fait que l'exposition photographique tenue au cours de l'été retraçant l'arrivée des Français d'Indochine ainsi que la projection des deux films portant sur l'histoire des rapatriés ont joué comme « espace mémoriel ». À travers ces différentes interventions, qui en plus se font rares, ARINA se distingue des autres acteurs territoriaux. Ces apports ne sont ni de simples annonces ni de simples restitutions mais des formes d'engagement politique envers les Noyantais et les Noyantaises de tous les horizons. Elle se positionne dès lors comme un acteur expert.

Cette distinction vis-à-vis des autres associations noyantaises dans le cadre de la *Gazette* est également applicable aux *Amis de la mine* dont l'association a été fondée en 1988 afin de « mettre en œuvre tout type d'action (création de musée, etc.) permettant la collecte, la

¹²⁵ Annonce JOAFE n°39 de la parution n°20030027 du 5 juillet 2003 (<https://www.journal-officiel.gouv.fr/pages/associations-detail-annonce/?q.id=id:200300270039>, consulté le 19/04/2023).

sauvegarde et l'animation du patrimoine géologique, technique et humain des mines de Noyant-d'Allier et de sa région »¹²⁶. L'association a créé dans l'ancienne mine de Noyant d'Allier, le musée Jean le Mineur. Des visites guidées autour des collections d'engins, d'outils et de machines y sont organisées présentant dans le même temps l'histoire de la mine et de ses mineurs. L'association a été reconnue d'intérêt général par l'administration fiscale et a par conséquent le soutien des institutions supérieures à la municipalité. Dans la *Gazette*, les Amis de la mine relatent les dispositifs mis en place pour la valorisation de ce patrimoine et les projets qui les entourent. Ils annoncent puis rapportent des manifestations telles que la fête du 1^{er} mai organisée chaque année autour de la mémoire minière. Des retours sur les assemblés générales sont également produits de manière détaillée. La spécificité des Amis de la Mine est, en plus de se présenter comme experts de leur domaine et de témoigner de leur engagement, d'œuvrer pour la mémoire de la commune dans son ensemble. En 2010 par exemple, trois projets d'occupation des lieux avaient été proposés puisque le musée Jean le Mineur n'occupait qu'un petit espace de la mine :

L'association propose la réalisation de 3 attractions touristiques : le musée minier proprement dit, une scénographie sociétale ayant pour thème l'histoire du village au XX^{ème} siècle et un musée dédié à l'immense ingénieur Eugène Freyssinet. (Municipalité de Noyant d'Allier, 2010b)

La scénographie n'a pas pu être réalisée, néanmoins, son travail de préparation avait été initié puisqu'une journée témoignage avait été organisée le 19 mai 2012. En voici l'annonce dans la *Gazette* :

19 mai Journée témoignages
Pour préparer le travail du scénographe qui interviendra pour le projet du carreau de la mine, il nous faut recueillir le plus de témoignages possible relatant des scènes de vie à Noyant au XX^{ème} siècle.
Toutes celles et ceux qui veulent apporter leur pierre à cette entreprise seront les bienvenus.
Contact Christian Duc
04 70 20 08 11 (Municipalité de Noyant d'Allier, 2012b)

Cette journée qui a donné lieu aux actes de témoignages précédemment mentionnés, semble normale dans le paysage noyantais puisque les manifestations organisées par les Amis de la Mine ne sont pas exclusivement tournées sur la thématique minière. Elles mélangent explicitement les communautés. Une annonce mentionne par exemple que lors de la

¹²⁶ Annonce JOAFE n°30 de la parution n°19880028 du 13 juillet 1988 (<https://www.journal-officiel.gouv.fr/pages/associations-detail-annonce/?q.id=id:198800280030>, consulté le 19/04/2023).

manifestation Musique en Sol Mineur (qui porte sur la musique comme son nom l'indique) « l'association accueillera également des marchés Bourbonnais, Polonais et Asiatiques » (Municipalité de Noyant d'Allier, 2008f). Cette dynamique d'inclusion est présente sur le site internet du musée Jean le Mineur¹²⁷ puisque dans la catégorie « Tourisme à Noyant » des renvois sont faits aux sites internet du « Vélorail du Bourbonnais », de la « Pagode », du restaurant « Le petit d'Asie » et à la page du restaurant « Le sourire de Noyant » sur le site internet municipal. Ce principe est également lisible sur un flyer du musée, collecté en 2017¹²⁸, puisque la mine y est présentée depuis Noyant d'Allier. La commune est décrite sous les traits de « Noyant d'Allier l'insolite », puis sous ceux de « Noyant, terre d'énergies » parmi lesquels figurent la pagode et les Côtes Matras. Ce n'est qu'au recto que les modalités de visite du musée sont expliquées. Cette logique de reprises et de références aux autres institutions locales se retrouve quasiment chez tous les acteurs territoriaux via leur site internet ou leurs réseaux sociaux.

Il existe bien d'autres acteurs territoriaux que ceux écrivant dans la *Gazette*. Certains par ailleurs ne prennent pas part à l'écriture mais sont mentionnés par celle-ci : c'est le cas par exemple de *AKAMA* et *La bonne note*, lors de la création de leur association (Conseil Municipal de Noyant d'Allier, 2019). D'autres comme Hoi Phat Tu Xa (l'association des bouddhistes), la ferme de Villars, le Palais de la Miniature, le Vélorail du Bourbonnais, le Sourire de Noyant, le Petit d'Asie ou encore les Chemins d'Isaards apparaissent à plusieurs reprises dans les discours ou font eux-mêmes l'objets d'articles. Ces institutions sont celles sur lesquelles se fonde la réputation de Noyant d'Allier et notamment celles que nous retrouvons sur la plaquette touristique et le site internet.

Hoi Phat Tu Xa est l'association des bouddhistes créée en 1981 qui gère le site de la Pagode de Noyant d'Allier. Elle dispose d'une page Facebook¹²⁹ et d'un compte Instagram¹³⁰ depuis juillet 2020. Sur ces réseaux, l'association des bouddhistes ne communique qu'autour de l'actualité de la Pagode.

La ferme de Villars, comme son nom l'indique, est une ferme qui produit du fromage de chèvre. L'établissement organise des visites et permet la traite des chèvres. Malgré le fait qu'elle ne dispose pas d'un site internet propre et qu'elle soit hébergée par le réseau Bienvenue à la ferme, elle se présente sous les traits suivants :

¹²⁷ www.mine-noyant.fr/ [Consulté le 22/03/2017].

¹²⁸ Cf. Annexe 4.6. Flyer du Musée Jean le Mineur de Noyant d'Allier, p. 59.

¹²⁹ www.facebook.com/PagodeNoyantdAllier [Consulté le 17/03/2023].

¹³⁰ www.instagram.com/pagodenoyantdallier/ [Consulté le 17/03/2023].

Au cœur du bocage, dans un village atypique, à proximité du Belvédère des Côtes Matras, les chèvres sont élevées traditionnellement : pâturage, foin et céréales. Le lait est transformé quotidiennement en fromage commercialisés frais ou affinés ; les classiques crottins et briques côtoient les créations spéciales comme le carreau de la Mine, le guérandais ou la fameuse Galinette cendrée ! A découvrir !¹³¹

Encore une fois, le prisme est celui d'un village qui se distingue mais qui demeure pour autant traditionnel.

Le Palais de la Miniature est la dernière grande « attraction » proposée par Noyant d'Allier. Il s'agit à la fois du lieu de visite de la maquette reproduisant le Bourbonnais, et du nom d'une association créée en 2017 pour « refaire vivre la maquette du palais de la miniature »¹³². Sa présentation sur son site internet¹³³ est la suivante :

Découvrez la vie dans le Bourbonnais d'autrefois...
80m2 de magie
La maquette, représentant le Bourbonnais d'autrefois, s'étale sur plus de 15m de long, comprend près de 48 trains et 300 mètres de voies ferrées...
Une aventure humaine
Le Palais de la Miniature existe depuis 1992, et après une fermeture de plus de 9 ans, c'est la renaissance. Découvrez l'histoire de ce fantastique chef-d'oeuvre...
Un monde en perpétuelle évolution
Découvrez les coulisses du Palais de la Miniature ainsi que les projets d'agrandissement futurs de la maquette originale...
(<https://le-palais-de-la-miniature.webnode.fr/>)

Ni le site internet, ni la brochure touristique, ni la carte de visite, ni le compte Instagram¹³⁴ créé en 2019 – et qui ne contient à ce jour que trois publications – ne font mention de Noyant d'Allier ou des autres acteurs territoriaux. Seule la page Facebook¹³⁵ du Palais de la miniature fait lien avec les autres institutions noyantaises en relayant leurs publications.

Le Véloraïl du Bourbonnais occupe une position un peu particulière dans le paysage puisque son activité repose sur la contemplation des autres. Elle se présente comme suit sur son site internet¹³⁶ :

¹³¹ www.bienvenue-a-la-ferme.com/auvergnernhonealpes/allier/noyant-d-allier/ferme/ferme-de-villars/119158 [Consulté le 15/03/2017].

¹³² Annonce JOAFE n°42 de la parution n°20170004 du 28 janvier 2017 (<https://www.journal-officiel.gouv.fr/pages/associations-detail-annonce/?q.id=id:201700040042>, consulté le 19/04/2023).

¹³³ <https://le-palais-de-la-miniature.webnode.fr/> [Consulté le 17/03/2023].

¹³⁴ www.instagram.com/le_palais_de_la_miniature/ [Consulté le 17/03/2023].

¹³⁵ www.facebook.com/lepalaisdelaminiature [Consulté le 17/03/2023].

¹³⁶ www.veloraieldubourbonnais.fr/ [Consulté le 07/08/2017]. Il convient de préciser que je travaille d'après la version du site internet de 2017 et que les différentes expériences que j'ai pu faire de cette activité l'ont été lorsque celui-ci était encore manuel et non électrique. Lorsque les véloraïls sont passés à l'électrique, le site internet a

En famille ou entre amis, même avec les plus petits, offrez-vous une balade insolite de 1 h 30 à bord de drôles d'engins.

Côtoyer les gigantesques statues de la pagode asiatique.

Profitez de l'impressionnant chevalement du musée de la mine.

Admirez la vue imprenable sur l'étang de Messargès depuis son viaduc.

(www.veloraildubourbonnais.fr)

Cette présentation relate les différents sites d'intérêts qui seront parcourus au cours de la visite¹³⁷. Dans la catégorie « Informations historiques » se trouve une page dédiée à Noyant d'Allier sur laquelle nous pouvons lire la présentation suivante :

Noyant d'Allier, commune paisible de la vallée de la Queune est l'exemple parfait du village typiquement auvergnat ; pourtant ce petit bourg de 700 âmes a ses secrets et surtout une incroyable histoire... (www.veloraildubourbonnais.fr)

Cette description peut paraître mince, néanmoins la visite est accompagnée d'un guide de balade plus conséquent, recensant l'histoire de Noyant d'Allier. Il s'intitule « Vélorail du Bourbonnais. "Guide de balade" ». Dessous figure un texte signifiant que le guide est prêté le temps de la balade et qu'ils espèrent « qu'il vous apportera les renseignements que vous attendez ». Les renseignements présumés seraient les suivants au regard du sommaire : « La Mine ou Musée de la Mine », « La Pagode », « Les Rapatriés d'Indochine », « Les Corons ou Cité de la Brosse », « Noyant d'Allier », « La voie Ferrée », « Le Viaduc de Messargès », « L'Etang de Messargès », « Le Château », « L'Eglise », « Les Côtes Matras ». Il est intéressant de noter que le château, l'église et les Côtes Matras ne sont pas visibles depuis le parcours de visite. Ainsi au-delà d'illustrer la balade, le guide semble servir à apporter des informations historiques sur l'histoire de Noyant d'Allier, dépassant dès lors le cadre de l'activité ludique centrée sur les différents aspects de la nature et du paysage. Le site internet du Vélorail du Bourbonnais abrite une catégorie intitulée « Infos et liens » dans laquelle se trouve une page « A visiter ». Elle est scindée en deux avec, d'une part, une présentation de la pagode, de la mine, des chemins de randonnées ; et d'autre part, celle des communes alentour, avec la distance en kilomètres de Noyant d'Allier qui est par ailleurs de nouveau présentée en une phrase. Enfin, le fait notable est que, sur sa brochure de 2017, aucune mention n'est faite de l'objet de la visite. Seules des photographies représentant l'environnement bourbonnais apparaissent, laissant place à un effet de surprise lors de la balade.

migré vers une nouvelle adresse, et l'ensemble de l'architecture a été revue : <https://www.ecoloisirs.fr/nos-sites/velorail-electrique-du-bourbonnais> [Consulté le 17/03/2023].

¹³⁷ Cf. Annexe 4.7. Schéma du parcours de balade du vélorail, p. 60. Ce schéma se situe dans la catégorie « Découvrir le parcours » sur le site internet du Vélorail du Bourbonnais.

Le restaurant le *Sourire de Noyant* dispose d'une page Facebook¹³⁸ créée lors de la pandémie de la Covid-19, mais celle-ci n'a servi qu'à une seule publication. Par ailleurs, le restaurant dispose d'une carte de visite¹³⁹ sur laquelle figure la mention « cuisine traditionnelle Française » et la représentation de deux tomates cœur de bœuf, de trois feuilles de basilics et d'une cuillère contenant un mélange de cinq baies. Cette mise en scène situe le restaurant dans un décor français et fonde de manière plus spécifique, un imaginaire de Noyant d'Allier bourbonnais.

Le traiteur asiatique *Chez Oanh* n'est pas mentionné dans la *Gazette* et ne dispose pas non plus de dispositifs de communication numérique.

À l'inverse, *Le Petit d'Asie* est porté par un site internet foisonnant¹⁴⁰. Il se présente ainsi :

Le Petit d'Asie, Restaurant, Bar, Boutique, Épicerie asiatique propose une large gamme de produits asiatiques : des plats à emporter, de l'épicerie, de la vaisselle, de la décoration, des vêtements, des bijoux. L'établissement se situe à 300m de la fameuse Pagode, en face de l'allée des Iris. (www.lepetitdasie.fr)

Le site, comme la page Facebook¹⁴¹ de la boutique-épicerie-bar-restaurant, est ouvert sur Noyant d'Allier. La page d'accueil du site met en avant des productions médiatiques réalisées sur Le Petit d'Asie ou la commune en général. Une page est dédiée à la mise en partage des productions réalisées sur le village. Elle s'intitule Noyant d'Asie et appartient à la catégorie « Noyant d'Allier ». Sont notamment recensés *Des rizières au bocage*, les thèses des deux scientifiques précédemment mentionnés, les actes de témoignages des Amis de la Mine, le documentaire *Le Petit Vietnam*. Dans cette même catégorie, « Noyant d'Allier », une page est dédiée aux différentes institutions : musée Jean le Mineur, Vélorail du Bourbonnais, étang de Messarges ; et deux à la Pagode l'une intitulée « Le bouddhisme » et l'autre « Etre Bouddhiste ». La dernière catégorie d'intérêts dans le cadre de la commune est celle qui s'intitule « A visiter, à faire, à voir ». Elle présente une « Journée à Noyant d'Allier », les « Hébergements touristiques » et différentes formes de « Bien-être » : « Les jardins de la voie », « Rubis libres en soi » et « Viet vo dao song long ». Par ailleurs, le boutique-épicerie-bar-restaurant dispose également d'une carte de visite¹⁴². De manière globale, la gérante du Petit d'Asie s'affirme comme un acteur fort de Noyant d'Allier dans la mesure où elle concourt à la

¹³⁸ www.facebook.com/profile.php?id=100069975401944 [Consulté le 17/03/2023].

¹³⁹ Cf. Annexe 4.8. Carte de visite du restaurant Le Sourire de Noyant, p. 61.

¹⁴⁰ www.lepetitdasie.fr [Consulté le 16/03/2017].

¹⁴¹ www.facebook.com/LePetitdAsie03 [Consulté le 17/03/2023].

¹⁴² Cf. Annexe 4.9. Carte de visite de la boutique-épicerie-bar-restaurant Le Petit d'Asie, p. 62.

visibilité de Noyant d'Allier dans son ensemble et facilite l'accès aux visiteurs via les dispositifs numériques. De plus, elle a une approche sensible expérientielle puisqu'elle organise par exemple, des visites guidées gratuites de la pagode, comme nous l'avons vu précédemment. Elle est une figure phare des médias qui s'intéressent à Noyant d'Allier, et elle a également un intérêt pour les médias qui viennent exclusivement pour Le Petit d'Asie.

L'association *Noyant Terre d'Accueil*, fait également partie des acteurs territoriaux locaux bien qu'elle n'existe plus aujourd'hui. Pour rappel, elle a été créée en 2005 afin d'« organiser des fêtes anniversaires en 2005 et 2006 de l'arrivée des premiers rapatriés d'Indochine. » (Noyant Terre d'Accueil, 2005a). Pour soutenir son projet et porter son message, elle avait été hébergée sur un site internet (<http://noyant03.free.fr/>) et la partie qui lui était dédiée est toujours en ligne¹⁴³ malgré la dissolution de l'association le 30 mai 2022. Le site s'intitule « Village d'Accueil des rapatriés d'Indochine » et comprend des informations diverses et variées. D'une part, des renvois sont faits depuis la page d'accueil du site à ceux du Petit d'Asie et du Vélorail du Bourbonnais. D'autre part, une catégorie s'intitule « Nos Amis Polonais ». Dans cette partie se trouvent des informations sur la « communauté Polonaise ». Enfin, de manière globale, outre la partie dédiée à Noyant Terre d'Accueil et le Cinquantenaire de l'arrivée des rapatriés d'Indochine à Noyant, le site porte des faits marquants et d'intérêt potentiel pour les Noyantais. Nous retrouvons, comme sur le site du Petit d'Asie, les actes de témoignages des Amis de la Mine mais également des éléments plus intimes comme un trombinoscope des enfants de la période du Cafï, ou encore des photographies prises lors d'un événement entre « amis » noyantais.

Je mentionnais précédemment les *Chemins d'Isaards* comme acteurs territoriaux. Il s'agit d'un cas spécial puisqu'il ne s'agit pas d'une institution noyantaise à proprement dite mais d'une institution qui œuvre sur le territoire noyantais. Sa prise en compte tient au fait que les parcours de randonnées créés s'inscrivent dans la culture locale puisqu'ils reprennent les noms des lieux dits tels que « Les Augères », « Les Côtes Matras », « Les coron », ou les figures locales comme « Le chemin de Jeanne » en référence à Jeanne Cressanges. Sur le dépliant présentant ce parcours, un texte introduit en ce sens l'écrivaine et la représente en photographie. Par ailleurs, un dépliant spécial intitulé « Sur les traces des gueules noires », retrace l'histoire de Noyant d'Allier à travers sa diversité, et alimente par conséquent les imaginaires autour de la commune.

¹⁴³ <http://noyant03.free.fr/noyant50> [Consulté le 15/03/2017].

Enfin, il est intéressant de noter que le tissu associatif est dense. J'ai recensé entre 1967 et 2019 la création de quarante et une associations. Toutefois, les membres actifs des associations, ainsi que les membres des bureaux se retrouvent d'une association à l'autre. En d'autres termes, nous pourrions dire qu'il y a autant d'associations que d'intérêts à Noyant d'Allier. Dans le même temps, il est intéressant de noter que les acteurs territoriaux se répartissent en deux classes : ceux prenant en charge la filiation noyantaise et ceux prenant en charge une filiation de parenté. Dans le même temps, cette affiliation explicite à une communauté territoriale n'empêche pas la création d'un réseau d'acteurs noyantais puisque nous le voyons, les individus prennent part aux activités des différentes associations ; et que certaines associations et certains commerçants se mentionnent et s'interpellent dans les différents espaces de la communication, faisant dès lors émerger une représentation d'un Noyant d'Allier coopératif. Dans la dernière sous-partie de ce chapitre, nous allons nous intéresser à un dernier type d'acteurs qui sont les habitants et les collectifs habitants.

5.3. L'imaginaire du territoire habitant : diversité des appartenances et des filiations

Le parcours mené jusqu'à présent a permis d'appréhender les dynamiques territoriales locales, les formes de médiations du territoire ainsi que ses modalités de médiatisations. À travers ce chemin, nous avons pu considérer les enjeux à la fois politiques, économiques et sociaux pour la municipalité, les commerçants et les associations. Les acteurs qu'il nous reste à appréhender et qui ont un statut tout particulier, puisqu'ils sont au cœur de ce dynamisme territorial en ce qu'ils l'alimentent et l'animent, sont les habitants et collectifs d'habitants. Ils œuvrent dans plusieurs directions. Ils se réunissent en association pour des raisons diverses et variées, comme nous venons de le voir, qui ont toutefois pour effet de sens le développement des micro-appartenances qui sont, comme dans toutes sociétés, à l'origine de la sociabilité locale. Ils s'investissent dans la promotion du territoire en se portant témoin de sa singularité et de son opérativité ce qui a pour effet de sens d'animer cette socialité déclarée et de la renforcer. Enfin ils créent eux-mêmes leurs propres dispositifs de soutien et de valorisation du local prenant leur autonomie vis-à-vis des instances accréditées – nous allons le voir dans la section qui suit.

Les différentes analyses menées au cours de ce chapitre, donnent à considérer la manière dont le politique modèle le territoire et en pose les limites. Elles permettent d'accéder à une identité locale en train de se faire et d'atteindre l'expression des différents *ethos* produits des sous-groupes d'appartenances locaux. Les habitants d'un même territoire partagent entre eux un

certain nombre de représentations de ce lieu. Elles jouent comme commun et leur donnent à fédérer autour de cet ensemble symbolique. Celui-ci se présente dès lors comme le centre autour duquel l'union se crée et à partir duquel une distanciation vis-à-vis des autres communautés devient possible. Ce commun est objet du politique en ce qu'il pose les limites et détermine un dedans/dehors du groupe communautaire. Il engendre un processus de définition de soi et d'expression, en contre des communautés alentour. À cet égard Bernard Cherubini rappelle les faits suivants :

Chaque société a une articulation interne qui lui est propre avec son noyau de significations imaginaires, son "magma de significations imaginaires sociales" dirait Castoriadis (1975). Chaque versant de la dynamique sociale converge vers un même point, que ce soient les formes symboliques ou la parenté, les alliances, les structures du pouvoir : un mode d'être particulier chaque société. (Cherubini, 1994, p. 30)

Ce mode d'être particulier à chaque société est lisible dans la configuration de valeurs et de croyances qu'elle partage, c'est-à-dire leur sociabilité. Toutefois même si une union est créée, que des frontières sont dressées et qu'un territoire est partagé, permettant de faire société, les relations au territoire restent individuelles.

Tout le monde dans le village est amené à manipuler, mais à des niveaux différents, un matériau mythique et historique commun, c'est-à-dire propre à la communauté, pour se constituer sa propre vision de l'espace villageois, selon sa position, ses propres intérêts ou des intérêts collectifs finalisés. (Cherubini, 1994, p. 28)

Pour être saisies, ces représentations fragmentées requièrent que nous changions d'échelle, c'est-à-dire que nous ne nous situions plus au niveau de la communauté habitante mais à celle des micro-appartenances locales. Ce lieu est entre autres, dans le cadre de Noyant d'Allier, celui où se disloque la communauté habitante et se recomposent les filiations primaires. Il est la jonction, là où opère le frottement communautaire ; là où le dissensus et le conflit, lissé dans l'expression de soi du territoire, se donnent à voir. Il est le lieu d'activation des rapports de force et de pouvoirs locaux qui met en lumière les effets de sens de l'appartenance multiple.

5.3.1. Les initiatives habitantes autour du territoire

Dans la sous-partie précédente, je réalisais une cartographie des acteurs territoriaux principaux présentant notamment les commerçants et associations locales. Or, à partir et en complément de ces acteurs, des dispositifs supplémentaires ont été mis en place, visant à proposer d'autres représentations du territoire. Parmi ceux-ci, nous retrouvons par exemple la journée de

témoignages – évoquée précédemment avec la *Gazette* puisqu’il y figurait un appel à témoins – organisée par les Amis de la Mine de Noyant d’Allier dans le cadre d’un projet de scénographie du territoire ayant pour but de développer l’attractivité territoriale. Dans les Actes de la journée témoignage intitulée « Histoire de Noyant d’Allier par ses habitants » l’organisation de la manifestation revient aux Amis de la Mine ainsi qu’à Noyant Terre d’Accueil¹⁴⁴. Ce qu’il convient de retenir – et la raison pour laquelle je traite de ce dispositif dans cette section – est que ces associations constituent la structure dans laquelle viennent s’inscrire les témoignages. Néanmoins, hormis de poser le cadre d’énonciation des témoignages – à savoir en vue de narrer l’histoire de Noyant d’Allier – et de proposer une décomposition du temps noyantais – sur lequel je reviendrai ultérieurement –, le document se donne à lire comme une collecte de témoignages rangés par époques selon l’approche linéaire et chronologique du temps. Il se présente ainsi dans le fond comme le produit de l’association habitante avant d’être celui d’une quelconque association officielle. Les cinq temps qui découpent l’histoire sont les suivants : « Le début du XXe siècle », « L’arrivée des Polonais et la vie minière », « Période post-seconde guerre mondiale et rapatriés », « La vie à Noyant d’Allier dans les années 1960-1980 », « Les derniers arrivants ». Ces récits sont cadrés par « Le contexte de la journée » et « Accueil de Christian Duc » en entrée ; « Conclusion » et « Noyant d’Allier – Calendrier du XXe siècle »¹⁴⁵, en sortie. Chaque temps est associé à un groupe soit premier, deuxième, troisième, quatrième et cinquième relativement à l’ordre énoncé précédemment. Dans le premier et le troisième groupe cinq personnes s’expriment. Dans le deuxième, nous en comptons quatre contre huit dans le suivant et trois dans l’ultime. La longueur des témoignages est libre, variant du simple au double. Ils ont été écrits en amont ou en aval de la journée « en reprenant l’essentiel de ce qui a été dit » (Les amis de la mine & Noyant Terre d’Accueil, 2012). Dans la même logique de formation, nous retrouvons le livret intitulé « Il était une fois... Noyant d’Allier », compilant des témoignages collectés par une habitante lors d’une manifestation organisée par les Amis de la Mine. Il s’agit de la fête du 1^{er} mai 2006 prenant la forme d’un rituel renouvelé chaque année depuis, en l’honneur des anciens mineurs. Les faits suivants sont précisés dans le livret :

Les témoignages et documents divers recueillis sont une reprise et un enrichissement de ceux du 1^{er} mai 2006. Ils sont centrés sur :

¹⁴⁴ A noter qu’il existe deux versions des actes. Une version figure sur les différents sites internet des acteurs de Noyant d’Allier. Ils sont paginés et les textes ont été revus. La seconde version a été publiée au nom de Christian Duc pour le compte des Amis de la Mine, dans une version brute. J’ai choisi de travailler sur la première puisqu’il s’agit de la version mise en circulation.

¹⁴⁵ Cf. Annexe 2.1. Chronologie des faits marquants de Noyant d’Allier selon ses habitants, p. 17.

- les accidents à la mine
- l'évocation du ramassage du charbon sur la butte
- l'évocation d'un événement religieux
- Noyant pendant la guerre
- l'équipe de football
- la situation économique à Noyant au moment de la fermeture de St-Hilaire
- la vie d'un mineur de Noyant (Hardouin, 2008, p. 3)

A ces premiers témoignages ceux de trois autres individus s'ajoutent. Ils ont été collectés lors d'une soirée initiée pour « redécouvrir Noyant et son histoire si singulière » (Duc, 2019) puis publiés dans un livret par Christian Duc, intervenant, et le seul des trois à ne pas être Noyantais.

Dans une dynamique différente de ce qui a été vu jusqu'à présent, il existe un site internet www.cnoyant.chez.com intitulé « Noyant story 03210 ». Il a été initié par Julien Cao Van Tuat qui est un Noyantais issu d'une famille de rapatriés français d'Indochine. Après une longue introduction qui est une reprise « de l'étude de 2 chercheurs du CNRS, Mme IDA SIMON-BAROUH et PIERRE-JEAN SIMON, professeurs de sociologie qui ont habité dans notre village » se trouvent les informations qui suivent :

Ce site est un site purement informatif, il n'a aucun but lucratif. Il ne vivra que par vous, par vos clics.

Il ne tiendra qu'à vous de le faire vivre et évoluer, en m'envoyant les noms des élèves que vous reconnaîtrez, des informations sur le village, des liens d'anciens du village, etc. (Cao Van Tuat)

Enfin sont présents un livre d'or, un forum sur Noyant d'Allier, puis une galerie recensant les Actes de témoignage de l'« Histoire de Noyant d'Allier par ses habitants » ; des photographies de classe, du club de football, « d'hier », « d'aujourd'hui », de « Noyant 2005 », de la journée du 29 octobre 2005 soit la première manifestation du Cinquantenaire, de la soirée du 22 juin 2004 ; des liens ; des « infos utiles sur Noyant » ; des documents ; l'arrêté Merlot que j'ai évoqué en première partie régulant la vie dans les Cafis ; des « infos sur ARINA » dont Julien Cao Van Tuat était le fondateur et président.

Pour terminer concernant la mise en place de dispositifs, se trouve l'association Noyant Terre d'Accueil. L'aborder ici me paraît pertinent puisque la raison de son existence est l'organisation du Cinquantenaire de l'arrivée des rapatriés d'Indochine à Noyant qui est une coopération habitante (dont l'idée a été initiée par la municipalité) à laquelle prennent part la municipalité, les associations et commerçants locaux. Elle a été fondée pour faciliter les démarches administratives, notamment en ce qui a trait à des « démarches de demandes de subventions auprès des organismes officiels » ainsi que pour des raisons de « transparence des mouvements

de fonds » (Noyant Terre d'Accueil, 2005b). C'est donc au prisme de cette association que j'ai étudié le corpus sur le Cinquantenaire, et je le considère comme un ensemble dans l'enquête.

Analyser les productions des collectifs d'habitants est intéressant dans la mesure où cela permet d'appréhender les récits, les croyances et les personnages qui se dégagent de l'*ethos* local. En d'autres termes, cela donne à voir le commun qui fait le groupe et qui met *de facto* hors-jeu celles et ceux qui ne maîtrisent pas ce matériau symbolique du registre de l'anecdotique qui fonde et soude l'entre-soi. Se distingue également de ces productions, le rapport de sens entre habitants et territoire ; et c'est ce que nous allons voir dès à présent grâce aux intentions de communication énoncées¹⁴⁶.

5.3.2. *Les ressorts de la mobilisation : mémoire, apprentissage et valorisation*

Les productions médiatiques au sujet du territoire habité ne sont jamais anodines. Elles sont toutes réalisées avec une certaine intentionnalité qui guide et oriente le discours produit puis interprété. Ces intentions informent sur la relation entre le producteur et le territoire. Dans cette perspective les analyses menées sur les productions habitantes m'ont permis de mettre en lumière trois enjeux qui animent et poussent les collectifs dans ce processus de médiatisation. Il en existe d'autres mais celles-ci m'ont paru les plus centrales dans les projets habitants.

Sur le site internet Noyant story 03210, le site est présenté de la façon qui suit :

Un hommage aux différentes populations qui y ont vécu (française, polonaise et asiatique rapatriés d'Indochine), à nos parents qui ont dû quitter leur [terre] natale dans l'espoir de nous offrir un meilleur avenir. (Cao Van Tuat)

L'expérience proposée aux visiteurs est la suivante :

Allez surfer sur la vague de vos souvenirs et de vos émotions !!! (Cao Van Tuat)

Le projet de ce site internet, avec l'ensemble des galeries photographiques et le type de document qu'il propose, se présente comme un projet d'archives qui collecte dans le même temps qu'il met à distribution afin de faire continuer à vivre la mémoire. Cette topique de la mémoire est également largement portée par les Amis de la Mine qui sont, comme nous l'avons vu, porteurs du projet de la réalisation d'une scénographie sur la société noyantaise du XXe siècle. Dans le recueil de témoignages collectés lors d'une manifestation du 1^{er} mai, il est écrit que l'association « s'est fixé[e] pour but, entre autres, celui d'entretenir la mémoire du passé minier » dans la mesure où « il ne faut pas que tout un pan de l'histoire de Noyant tombe dans

¹⁴⁶ Les analyses présentées dans la section suivante ont été menées en 2023.

l'oubli ». Ils estiment qu'« il ne faut pas oublier les hommes qui ont fait cette histoire » (Hardouin, 2008). Le premier mouvement de productions habitantes que j'ai relevé est donc celui de la *mémoire*. Nous l'aurons compris, il est ici question de garder une trace des différentes époques de Noyant d'Allier. L'introduction proposée sur le site www.cnoyant.chez.com retrace cette histoire locale de manière synthétique et problématise cette arrivée des Français d'Indochine à Noyant d'Allier, mettant en perspective en quoi ce village et sa population méritent une attention. L'existence même de ce site se justifie dans une forme de rhétorique venant qualifier la valeur de ce qui va suivre.

Ce rapport à l'histoire n'échappe à aucune production habitante. La soirée témoignages reprend cette question de la mémoire et crée une forme de continuité en y projetant l'avenir puisqu'elle est présentée aux invités de la manière qui suit :

Ce soir, grâce à nos invités, nous allons faire un long voyage, un voyage immobile dans l'espace et le temps, au cours duquel nous allons redécouvrir Noyant et son histoire singulière. Ce sera comme une invitation à prolonger ce voyage vers un présent et un avenir où nous serions davantage ouverts à l'accueil de l'autre et à la richesse des rencontres.

François Cluzel (Duc, 2019, p. 6)

Christian Duc, l'un des intervenants, est présenté par l'organisateur de la soirée comme « convaincu – et combien convaincant ! – que Noyant peut aujourd'hui aider des jeunes de notre région à mieux comprendre et mieux s'approprier les enjeux du monde qui les entourent » (Duc, 2019). Il reprend à ce compte la parole à la suite des trois témoignages dont le sien, afin de se livrer à une relecture rapide de Noyant d'Allier au regard du contexte actuel de l'époque et en faire émerger les raisons pour lesquelles communiquer sur ce sujet est important. Il conclut cette brève intervention par le résumé qui suit :

Donc, par son vécu, Noyant doit apporter son témoignage aux générations montantes et à tous ceux et celles qui ont conscience des aventures liées aux transplantations et liées à ce destin commun pour tous les humains. Noyant rentre de plein pied dans l'actualité en y apportant un discours rempli d'humanité. Par son vivre ensemble, Noyant est effectivement un témoignage pour l'avenir.

Christian Duc (Duc, 2019, p. 64)

Ce pont créé entre passé et futur est celui que j'ai nommé *apprentissage* et qui correspond au deuxième moteur d'action. Il s'agit ici d'apprendre du passé, prendre acte de ce qui a été, afin de ne pas reproduire certaines pratiques ou à l'inverse de les reconduire et de les renforcer. Dans « Histoire de Noyant d'Allier par ses habitants », les atouts de Noyant d'Allier sont en ce sens présentés comme porteurs de modernité jouant une fois encore cette logique de la

continuité. Lesdits atouts sont « la richesse sociale de ce village. Il s’agit de la richesse de la vie en société qui traverse les âges. C’est l’âme de Noyant d’Allier » (Les amis de la mine & Noyant Terre d’Accueil, 2012, p. 4). Dans cette logique ce sont « des Noyantais, des personnes pour qui ce village a compté dans leur vie, [qui] sont venus raconter leur Noyant » (Les amis de la mine & Noyant Terre d’Accueil, 2012, p. 3). Ce sont donc en partie, des individus appartenant au passé de Noyant d’Allier qui sont venus témoigner pour l’avenir.

Les organisateurs conçoivent le projet de la manière qui suit :

Il nous revient d’apporter la matière première pour ce projet. C’est à partir de cette matière première, constituée par tout ce qui sera dit aujourd’hui, que les auteurs et techniciens réaliseront l’investissement. Cette matière première, ce sont tous vos témoignages, vos émotions sur la vie à Noyant au XX^e siècle. (Les amis de la mine & Noyant Terre d’Accueil, 2012, p. 4)

Le dernier mouvement se devine facilement puisque nous l’avons déjà appréhendé avec certains acteurs territoriaux. Il s’agit de la *valorisation* du territoire. Ce principe qui se retrouve dans les discours habitants témoigne lui-même du rapport qu’individus et territoire entretiennent. Nous l’aurons compris, le lien qui existe entre eux est investi par cette dynamique de l’habité qui suppose un ensemble d’appropriations diverses et variées.

Parmi celles-ci, j’évoquais précédemment la question du temps, de son découpage et de la construction d’une historicalité locale. Ce que font les individus en proposant leurs propres dispositifs d’écriture de l’histoire est une manière de s’emparer du temps, de le délimiter et d’en produire une vision qui colle avec leur propre version du fait historique. Il est intéressant de considérer qu’en témoignant dans les médias, les individus se sont accordés avec une vision de l’histoire en trois temps – époque minière, époque indochinoise, époque contemporaine – tandis que lors de la journée témoignage, c’est un découpage de l’histoire en cinq phases qui fût proposé – « Le début du XX^e siècle », « L’arrivée des Polonais et la vie minière », « Période post-seconde guerre mondiale et rapatriés », « La vie à Noyant d’Allier dans les années 1960-1980 », « Les derniers arrivants » – ajoutant un avant à la vie minière et redécoupant celle du Cafï avec un post Cafï.

A cet égard, il convient de noter que parmi les témoins de « L’histoire de Noyant d’Allier par ses habitants » dix-huit sur vingt-trois¹⁴⁷ ont exclusivement participé à ce dispositif. Parmi les

¹⁴⁷ Les comptes se basent ici sur un recensement des individus agissant en qualité de témoin dans les médias présentés dans ce chapitre « Histoire de Noyant par ses habitants » (Les amis de la mine & Noyant Terre d’Accueil, 2012), « Il était une fois... Noyant d’Allier » (Hardouin, 2008), « Noyant d’Allier, un témoignage pour l’avenir » (Duc, 2019), *Des rizières au bocage (Des rizières au bocage, 2014)*, « Noyant d’Allier, la petite Indochine » (“Noyant d’Allier, la petite Indochine,” 2014), « Tour du monde en triporteur... le Vietnam en Auvergne » (*Tour du Monde en Triporteur... Le Vietnam en Auvergne!*, 2015), « Noyant, insolite village de France » (Terre des Bourbons, 2017). À ces médias s’ajoutent *Enfants de Noyant et d’Indochine (Enfants de Noyant et d’Indochine,*

cinq autres, deux ont participé au documentaire *Enfants de Noyant et d'Indochine*. Les autres participants à ce documentaire ont exclusivement fait celui-ci. Deux témoins de la journée ont également été invités dans l'émission sur *RFI* « Si loin, si proche : Noyant d'Allier, la petite Indochine ». L'un d'entre eux a également participé au webdocumentaire *Des rizières au Bocage*, au reportage de *Télématin* « Tour du monde en triporteur » et au dossier de *Terre des Bourbons* « Noyant, insolite village de France » totalisant par conséquent cinq participations parmi les dispositifs collectés. Il est celui qui a le plus été médiatisé. Le maire de Noyant d'Allier a, pour sa part, témoigné à trois reprises : *Des rizières au Bocage*, « Noyant d'Allier la petite Indochine » et « De Noyant à Vulcania ». Parmi les cinquante-six témoins relevés, quarante-six ne témoignent qu'une seule fois et huit deux fois. Il est intéressant de noter que « Noyant d'Allier la petite Indochine » et *Des rizières au bocage*, qui comptent tous deux dix témoins, en partagent quatre. Ce décompte ne prend pas en compte le dispositif du Cinquantenaire de l'arrivée des rapatriés d'Indochine à Noyant qui est à la fois spécifique mais extrêmement englobant puisque nous y retrouvons à la fois les trois moteurs d'action habitant, les rapports de sens entre individus et territoires ainsi que les logiques de participation et d'implication. Je vais pour terminer m'attarder sur ce dispositif afin d'esquisser les premiers effets de sens relatifs à l'appartenance multiple dans les prises de position territoriale¹⁴⁸.

5.3.3. *Le territoire comme objet de pouvoir et de conflit*

Pour rappel, le Cinquantenaire de l'arrivée des rapatriés d'Indochine à Noyant a été orchestré par l'association Noyant Terre d'Accueil formée pour l'occasion, « animée par un groupe de volontaires de Noyant, d'anciens de Noyant, avec la participation des diverses Associations de Noyant (Comité des Fêtes, Arts et Traditions, Villages Vivants, Noyant Tennis, le musée de la Mine, Association Bouddhiste...) » (Noyant Terre d'Accueil, 2005c). Un document intitulé « Festivités de "Noyant Terre d'Accueil" : document du projet » dresse un portrait du projet et de la stratégie de communication pensée pour les manifestations. Dans un premier temps, le contexte de l'organisation de cet événement est énoncé à partir d'une mise en récit de la trajectoire des Français d'Indochine depuis l'Indochine jusqu'à Noyant d'Allier. Ensuite, les

2005) dans la mesure où il est centré sur les « enfants » de rapatriés. À l'inverse, le documentaire *Le Petit Vietnam* (*Le Petit Vietnam*, 2007) est centré sur les « parents ». Dans cette dynamique, je n'ai pas non plus compté en qualité de témoin les quelques interventions desdits parents ni, pour l'ensemble des médias, les individus n'étant pas des acteurs noyantais à proprement dit, tels que les individus ayant réalisé leur thèse sur Noyant d'Allier.

Cf. Annexe 4.1. Recensement de l'ensemble des témoins ayant témoigné dans les différentes productions analysées, p. 51.

¹⁴⁸ Les analyses sur le Cinquantenaire présentées dans le cadre du mémoire ont été menées en 2019.

« Buts » de l'événement sont édictés. S'en suit une partie intitulée « Propositions » qui explicite la stratégie de communication. Le « rôle des personnes-relais » est expliqué dans une section particulière avant que les modalités de « La conception de la fête » et le « Budget » ne soient évoqués. Je vais ici m'appuyer sur ce document afin d'essayer de saisir l'intentionnalité du projet, ses grandes lignes ainsi que ses enjeux.

Malgré le plan visible énoncé précédemment, les informations sont à la fois disséminées dans l'ensemble du document et répétées tout au long du document. Ce phénomène produit un effet brouillon qui semble lui-même traduire la tentative de l'association de faire tenir ensemble des attentes qui ne sont pas projetées sur les mêmes plans et qui n'ont pas de rapports directs. Cette problématique paraît venir du fait que l'événement se décompose lui-même en deux manifestations bien distinctes, avec des dispositifs spécifiques, des logiques propres et des cibles différentes ; qui se dérouleront dans deux espace-temps singuliers. Cependant, en première instance, aucune distinction n'est faite entre les manifestations. Par conséquent, l'amorce générale de la partie « Contexte » se présente comme incohérente vis-à-vis de ce qui est précisé en dessous dans la partie « L'événement dans/pour quels buts ? ».

« Contexte » :

Cinquante ans ont passé, le temps de deux générations. Les Rapatriés, âgés désormais, et leurs descendants, veulent marquer solennellement avec leurs conjoints, leurs propres enfants, tous leurs amis, l'évènement que fut cette arrivée en France et à Noyant.

Deux grandes manifestations sont organisées pour célébrer, avec solennité et recueillement, ce cinquantième anniversaire.

Ne manquez pas ces moments si importants pour nous tous, Noyantais, ex-Noyantais et amis ! (Noyant Terre d'Accueil, 2005c)

« L'événement dans/pour quels buts ? » :

Célébrer par la fête et la joie de vivre, être membre d'une grande famille, montrer notre attachement au passé, afficher notre fierté d'appartenir à la commune de Noyant.

Donner des couleurs de fête à ce qui caractérise cette commune, à savoir notre formidable diversité.

Promouvoir nos valeurs de simplicité, de tolérance, de joie à faire partager.

Construire entre nous un grand réseau de convivialité et d'entraide, particulièrement en direction des personnes âgées.

Assumer notre passé, les décisions prises par nos parents, et surtout attacher du prix à notre avenir.

Il y a un **AVENIR**¹⁴⁹ dans notre passé !!! (Noyant Terre d'Accueil, 2005c)

Il est précisé à la fin de cette partie que :

L'Association œuvre pour dédier ces événements :

- * A la mémoire de nos pères et mères absents,
- * Aux Rapatriés d'Indochine de Noyant, d'anciens de Noyant éparpillés dans toute la France ou sous d'autres cieux,
- * Au rassemblement de tous ceux qui ont été de passage à Noyant pendant un laps de temps plus ou moins long,
- * Au rassemblement de tous les Noyantais, rapatriés ou non, sans aucune discrimination.

Ces manifestations permettent aussi de :

- * Montrer notre fière appartenance à NOYANT-CHATILLON,
 - * Faire connaître ce village atypique dans lequel plusieurs peuples de cultures et de racines différentes ont réussi une véritable intégration malgré leurs diversités,
 - * Mettre en valeur le potentiel patrimonial de cette commune originale dans le paysage du bocage Bourbonnais (musée de la Mine, le site panoramique des Côtes Matras, projet de l'installation d'un télescope par l'association DENEb, lo Pagode...)
- (Noyant Terre d'Accueil, 2005c)

Cette première présentation de l'événement que proposent les deux premières parties du document, ouvre celui-ci dans plusieurs directions. Il est d'abord question de célébrer l'arrivée des Français d'Indochine puis de célébrer l'appartenance au territoire noyantais. Dans le même temps il s'agit d'honorer le passé ainsi que celles et ceux qui y appartiennent mais aussi de se projeter dans l'avenir. L'enjeu est enfin de rassembler les Noyantais autour des valeurs présentes tout en signifiant la fierté d'appartenance à Noyant-Châtillon, et en valorisant le patrimoine noyantais. Cet ensemble de propositions est éclairé dans la suite du document qui scinde l'événement en deux manifestations et répartit les intentions de communication entre les deux.

La première manifestation a pour « but de commémorer avec solennité et recueillement, le CINQUANTENAIRE de l'arrivée des premiers rapatriés d'Indochine à NOYANT D'ALLIER » (Noyant Terre d'Accueil, 2005c). Il est dit que cette manifestation « devra être simple et sincère, un acte de mémoire et de respect dont la principale dimension sera le nombre de personnes qui viendront [les] rejoindre ce jour-là » (Noyant Terre d'Accueil, 2005c). La seconde manifestation à l'inverse est considérée comme une « manifestation festive et culturelle » qui a « pour thème le métissage de [leur] communauté, héritière de l'Asie, du Bourbonnais, mais aussi de la Pologne et de l'Ukraine » dont l' « objectif [est] d'exprimer les multiples visages

¹⁴⁹ Accentué dans le document original.

qui font l'originalité et la richesse de [leur]village » (Noyant Terre d'Accueil, 2005c). Il est précisé que :

Les aspects qui créeront la communion et cristalliseront notre fierté noyantaise seront : la SURPRISE, l'ORIGINALITE, la SIMPLICITE, l'HUMILITE, la JOIE DE VIVRE DES RETROUVAILLES, l'AMITIE ENTRE TOUS LES PEUPLES... (Noyant Terre d'Accueil, 2005c)

Pour ces deux manifestations la cible reste néanmoins la même. La seule précision faite est à l'égard des personnes les plus âgées avec lesquelles ils estiment qu'un effort de communication sera nécessaire afin de les y faire participer. Le public visé est le suivant :

- *La population résidente de Noyant (les Noyantais de l'intérieur) et ses amis,
- * Le population anciennement résidente de Noyant (Noyantais de l'extérieur) et ses amis,
- *La population des villes et communes environnantes de Noyant (Noyant Terre d'Accueil, 2005c)

Ce document, dans sa forme énonciative, met en relief le fait que la célébration porte tant sur le processus, à savoir « l'arrivée de Français d'Indochine » que sur le lieu d'accueil « à Noyant ». Ainsi les Français d'Indochine et Noyant d'Allier se présentent tous deux comme les figures de l'événement. Les Français d'Indochine prennent la forme des parents tandis que Noyant d'Allier se présente comme polymorphe. Le territoire est à la fois espace et/ou temporalité, état, ou encore communauté. Toutefois quel qu'en soit l'aspect, il est manifeste que la première manifestation est majoritairement motivée par l'histoire et les apprentissages tandis que la seconde s'inscrit dans un mouvement de valorisation territoriale, au sens large, comprenant tant l'espace que, ce qui s'y produit et ceux qui l'informent. Il est intéressant de relever que le Noyant d'Allier célébré n'est pas tant celui de l'époque de l'arrivée desdits Français d'Indochine, qu'une forme processuelle qui a conduit au contexte actuel de « grande famille ». Or, cette grande famille n'est pas exclusivement composée de Français d'Indochine mais comprend de manière plus large les individus venant de l'Asie ainsi que les « Bourbonnais », « Polonais » et « Ukrainiens ». Les habitants se positionnent explicitement comme « héritiers » de ces différentes communautés et se fondent en une seule qu'ils nomment « noyantaise », sous laquelle ils se reconnaissent collectivement. Nous voyons donc qu'un glissement se produit au sein même de l'événement. Les deux temps « arrivée des rapatriés Français d'Indochine » et « à Noyant » permettent ce voyage et ce passage d'une filiation à une autre. L'effet de confusion, produit au début du document, provient donc de cette double intention qui est de célébrer deux filiations sous les traits d'un seul et même événement. La

question qui se pose, outre celle du pourquoi, est celle des effets de sens même de cette initiative.

L'un des effets de sens principal que nous pouvons d'ores et déjà relever, est la mobilisation des acteurs territoriaux – le Comité des Fêtes, le club des Aînés, l'association Arts & traditions (dissoute en 2007), le musée de la Mine, l'association Bouddhiste de Noyant, l'association de Pétanque – et des habitants à titre individuel¹⁵⁰. Cette diversité d'acteurs et d'individus recrée la diversité territoriale dans son ensemble, au sens où les différentes communautés culturelles sont représentées. Avant d'arrêter le programme définitif de la seconde manifestation dite festive, plusieurs propositions ont été faites dans cette logique de co-construction de l'événement :

- Une sculpture qui serait à la fois en souvenir des mineurs et des rapatriés
- Associer le passé minier en recensant les anciens mineurs de Noyant
- Associer le Mali
- Une exposition d'Ikebana (art floral japonais) avec sa présentatrice « habillée avec un véritable costume bourbonnais » (Noyant Terre d'Accueil, 2005b)
- Une exposition photographique d'un site minier du Viêt Nam dans la chambre chaude de la mine de Noyant d'Allier
- Exposition de sculptures
- Visite du château de Noyant d'Allier, de la pagode, du musée de la mine
- Marché de produits « exotiques », bourbonnais et polonais
- La vente de tee-shirts avec le motif de la sculpture
- Défilé de mode de 1950 à 2005
- Danse du dragon
- Chants vietnamiens, danses indiennes, danses laotiennes, musique chinoise, musique polonaise et musique bourbonnaise, films indiens, peintures indiennes
- Présentation d'arts martiaux
- Création d'une rizière (récolte et repiquage du riz), vente de sacs de riz
- Préparation de tofu
- Confection de galettes de riz
- Fabrication de « pains indiens »
- Construction de paillotes
- Conférences par Pierre-Jean Simon et Ida Simon-Barouh sur la pratique du bouddhisme et du culte des esprits
- Projections du documentaire « Noyant d'Allier et d'Indochine » suivies de débats animés par Pierre Jean-Simon et Ida Simon-Barouh, projection du film *La feuille de bétel* de Jeanne Cressanges
- Balade en calèche

¹⁵⁰ Les données produites dans cette partie résultent des différents comptes-rendus des réunions qui ont été organisées afin de préparer l'événement.

L'accord sur la programmation définitive a donné lieu à des débats quant à ce qu'il convient ou ne convient pas de faire à l'occasion de ces manifestations. Cette régulation a nécessairement créé du dissensus qui a pris un caractère politique à l'image de l'événement même. Plusieurs éléments ont été débattus dont la place de chacune des communautés dans le cadre de cette commémoration. À ce titre, nous pouvons lire dans le compte-rendu de la cinquième réunion les faits suivants :

Pour l'association ARINA, il faut inviter à cette cérémonie et en priorité les Vietnamiens pour leur rendre hommage personnellement.

De même, il ne faut pas associer les mineurs à cette commémoration, comme indiqué sur un précédent compte rendu de réunion.

Toutes les instances politiques seront rapprochées (Allier et Région) y compris le secrétariat du Ministère aux Rapatriés d'Outre-Mer.

Les invitations seront établies par la Mairie et l'association Noyant Terre d'Accueil. (Noyant Terre d'Accueil, 2005d)

A travers cette note, bien que brève, nous pouvons néanmoins voir se dessiner le débat qui s'est déroulé au cours de l'orchestration de la manifestation. S'il s'est tenu lors des réunions, il s'est également déroulé par échanges d'emails entre les parties prenantes à l'organisation de l'événement. La réelle problématique a été le fait de réunir sous une même manifestation, en l'occurrence la première, l'hommage aux différentes communautés noyantaises. Ce désir a été vu pour certains comme une forme d'opportunisme. D'autres n'ont pas compris ce refus dès lors même qu'il s'agissait de célébrer Noyant d'Allier. Sans entrer dans les détails, nous comprenons néanmoins la problématique qui s'est jouée et que traduit *in fine* la mise en place de deux manifestations : l'intrication des filiations et la difficulté à choisir. La problématique sous-jacente est que chacune d'entre elles porte des histoires différentes qui se situent à des échelles diverses avec des enjeux variants. La filiation des Français d'Indochine porte sur la question de la guerre d'Indochine même, tandis que la filiation des Noyantais porte sur celle de « l'intégration » et de la cohabitation – notamment des enfants puisque ce sont eux qui sont à l'initiative de cet événement – qui implique dans ce cas, l'entièreté de la communauté noyantaise toutes filiations confondues. Ainsi, nous pouvons voir qu'il existe deux types de tensions. La première se situe à l'intérieur même de la filiation d'origine dans la mesure où les individus vivent un conflit interne d'identification, lequel se traduit par l'orchestration de deux manifestations dans le cas des Français d'Indochine. La seconde tension prend forme entre les communautés du territoire noyantais, puisqu'elles continuent à s'identifier à leur filiation de parenté et à chercher à l'honorer, ce qui a pour effet de sens la fragmentation et la division de la communauté secondaire autrement dit noyantaise.

A l'issue de ce chapitre, nous pouvons retenir que la municipalité œuvre pour construire un territoire dans une logique de préservation et de continuité. Elle met en place des dispositifs tels que le tourisme qui lui permet de répondre aux enjeux économiques. En instituant une stratégie touristique, elle se crée une image qui est à la fois attrayante pour les touristes mais qui donne également envie à des acteurs extérieurs de prendre part et de s'investir dans l'économie locale. Le tourisme se positionne ainsi comme une stratégie d'attraction ; et l'implication demandée aux Noyantais a vocation à servir cette économie. En sélectionnant des formes qu'elle met en relief et en en laissant d'autres dans l'ombre, elle se crée un héritage qu'elle désigne comme patrimoine de la localité. Ce geste qui s'inscrit dans une logique de marketing territorial, a des effets de sens sur Noyant d'Allier dans sa globalité. L'imaginaire touristique qui se forme s'inscrit directement dans le tissu de représentations qui forge l'identité noyantaise. Il complète et enrichit le fonds discursif sur Noyant d'Allier. En d'autres termes, le sens touristique échappe au tourisme et s'imisce dans toutes les autres sphères de la société. Il concourt à la formation de cet imaginaire global auquel les individus s'identifient et à partir duquel ils fondent leur citoyenneté. Dans cette dynamique, les représentations touristiques de Noyant d'Allier ne sont pas exclusivement orientées vers l'extérieur mais informent également l'intérieur.

Le choix d'un modèle d'intégration comme identité touristique n'est pas anodin. La manière dont cette politique touristique narrativise le territoire et organise le social – définition, classement et attribution de places aux choses du monde noyantais ainsi qu'aux ancêtres et leur filiation – rejoint les principes et valeurs édictés dans la politique démocratique locale et renforce par conséquent les imaginaires autour de cet idéal de citoyenneté. Elle densifie la représentation de la société du vivre ensemble dans le même temps qu'elle la promeut. Par ce positionnement à la fois patrimonial et idéologique, Noyant d'Allier se distingue et se démarque de ses voisines. Elle institue ses propres moyens de conceptualiser, de concevoir et de créer, ce qui, outre la différencier des communes alentour, fonde « l'esprit » de son territoire. En définitive, en communiquant cette spécificité noyantaise, la municipalité l'invente et la renforce dans les imaginaires collectifs. Elle établit une spirale alimentée par les acteurs territoriaux dont elle se nourrit. Un jeu de rhétorique entre eux s'instaure, maintenant en tension cet imaginaire qui se voit requalifié et redéfini en chaque instant. Elle crée un cercle vertueux qui va dans le sens autant de l'activité économique que démocratique, et qui conforte les habitants dans leur identité.

Néanmoins, nous l'avons également vu, les filiations de parenté ne disparaissent pas des représentations produites de Noyant d'Allier. La municipalité leur fait une place à chacune dans le récit qu'elle produit par le tourisme ; certains commerçants et certaines associations s'affilient explicitement à une communauté territoriale ; et les collectifs revendiquent des appartenances primaires. L'ensemble de ces énonciations réintègre les logiques de filiations de parenté et rend compte d'une société qui se joue à deux niveaux : l'un, porté par un projet collectif autour de Noyant d'Allier auquel chacun semble attaché aux regards des actions menées ; et l'autre, porté par des revendications d'ordre identitaire visant à la reconnaissance et à la pérennisation des sous-communautés. Les imaginaires produits de Noyant d'Allier proposent donc une double vision de Noyant d'Allier : sous une forme unitaire et sous une forme parcellaire. Il va dans cette mesure être intéressant d'analyser la manière dont des non-Noyantais se figurent Noyant d'Allier, et ce qu'ils en retiennent au regard de leur positionnement et des enjeux qui leurs sont propres. L'objectif du chapitre suivant est donc de saisir la manière dont, des acteurs en situation d'extériorité vis-à-vis du territoire, s'approprient Noyant d'Allier, les imaginaires qui émanent de cette appropriation et les effets de sens de cette circulation de Noyant d'Allier sur le sens et la forme de sa société.

CHAPITRE SIXIÈME.

LES IMAGINAIRES DE NOYANT D'ALLIER PRODUITS

PAR DES ACTEURS « NON-NOYANTAIS »

En miroir du chapitre précédent, ce chapitre vise à explorer les imaginaires produits de Noyant d'Allier par ceux que j'ai nommés « non-Noyantais » ; et plus spécifiquement, ceux produits dans le cadre du tourisme par la ComCom du Bocage Sud et de l'Allier Tourisme, ainsi que ceux des différents médias s'inscrivant à des échelles diverses. Le projet de ce chapitre est, pour une part, d'observer la façon dont Noyant d'Allier est perçue et restituée par des acteurs étrangers au territoire ; et pour une autre, d'analyser la façon dont Noyant d'Allier circule. Mon intention est de saisir la manière dont la société noyantaise fait sens pour des acteurs qui ne s'y inscrivent pas directement et l'intérêt que sa médiatisation recouvre pour eux. Il va dès lors s'agir de considérer la formalisation de la société noyantaise par des étrangers au territoire et la distribution des places et des rôles qu'ils opèrent. Il va ainsi être intéressant d'analyser¹⁵¹ le sens et la place des filiations territoriales pour ces acteurs, et de considérer la manière dont ils configurent la société sous ce prisme. À cette dynamique, une deuxième va être ajoutée dans l'analyse des représentations produites de la ComCom du Bocage Sud et celle de l'Allier Tourisme qui est celle de la ruralité. Cet aspect est intéressant puisqu'il donne à saisir Noyant d'Allier dans sa dynamique de commune rurale et permet ainsi de rapprocher imaginaire de sociabilité locale, produit de la municipalité, et contexte à partir duquel sa politique est fondée. Dans le même temps, la ComCom du Bocage Sud et l'Allier Tourisme sont tous deux des acteurs du tourisme produisant des formes de médiations touristiques, à ce titre l'analyse des énonciations qu'ils produisent est également pertinente à l'étude puisqu'elles offrent d'autres représentations de Noyant d'Allier à analyser, produites sous le régime du tourisme. Enfin, l'intérêt de l'étude des médias repose sur le fait qu'ils font témoigner des acteurs locaux noyantais pour énoncer Noyant d'Allier. Ainsi, l'imaginaire émanant de Noyant d'Allier est le produit d'un double discours dont l'un est pris en charge par l'autre. Cet encastrement de dispositifs (testimonial et médiatique) est riche puisqu'il rend saillants les processus d'appropriation et de resémiotisation en regard des intérêts personnels. Il donne ainsi à considérer les enjeux de pouvoir qui sous-tendent les prises en charge énonciatives et à considérer la manière dont est configurée une société par ces logiques.

¹⁵¹ Les analyses présentées dans ce chapitre ont été menées en 2017.

6.1. Noyant d'Allier, commune rurale : stéréotypisation de la ruralité par la Communauté de Communes et l'Allier Tourisme

Pour commencer, je propose de nous attacher à l'étude des imaginaires produits de Noyant d'Allier par les instances touristiques de la région, à savoir la ComCom du Bocage Sud et l'Allier Tourisme. Mon intention est de comprendre la manière dont Noyant d'Allier se positionne et est positionné à l'échelle du Bourbonnais, quels sont les fonctions et les rôles qui lui sont assignés, et la façon dont elle sert le territoire régional. Nous serons par conséquent amenés à considérer Noyant d'Allier dans une logique de commune rurale. Il s'agira de voir, de manière concrète, la façon dont les enjeux relatifs à la ruralité sont pris en charge par les institutions touristiques. Pour mener à bien cette étude, je me focaliserai sur une série de vidéos produite par la ComCom du Bocage Sud visant à présenter le Bocage Sud, publiée sur le site internet de Noyant d'Allier et hébergée sur YouTube¹⁵², ainsi que sur les publications réalisées par l'Allier Tourisme sur son site internet.

6.1.1. Histoire des petites communes rurales de France

La diagonale du vide résumerait en quelque sorte le mal dont souffre les petites communes rurales françaises. Noyant d'Allier est avérée chanceuse puisque l'arrivée des mineurs, puis des Français d'Indochine, lui ont permis d'échapper pendant un temps à la dynamique d'exode rural saisissant les communes alentour. Le milieu du siècle dernier signe un déclin concernant le peuplement des campagnes puisqu'elles ont été délaissées pour des zones plus attractives. Elles ne se renouvelaient que faiblement, laissant dès lors une population vieillie.

Entre 1801 et 1975, presque tout le Massif central, les Alpes du sud, les Pyrénées centrales, le nord de la Bretagne, une partie du Bassin aquitain voire du Bassin parisien (Normandie en particulier) perdent de la population. Entre 1946 et 1975, même si la croissance démographique globale du pays s'impose, l'Ouest et le Massif central méridional déclinent encore, tandis que les ruralités du Centre-Ouest, du Sud-Ouest ou du sud du Bassin parisien, des pays meusiens ou de l'est de la Champagne, connaissent une stagnation. (Rieutort, 2022, p. 320)

Les années 1975 marquent la fin des migrations de populations massives et le début du phénomène de para-urbanisation en France. La para-urbanisation est le « processus conduisant au peuplement de territoires étant essentiellement de morphologie rurale situés au-delà des

¹⁵² <https://www.youtube.com/@comcombocagesud> [Consulté le 15/03/2017].

agglomérations (appelées unités urbaines, selon le zonage du même nom, ou pôle urbain) et dont une part de la population active, occupée, peut exercer tout ou partie de ses activités professionnelles dans l'agglomération » (Rieutort, 2022, p. 321).

Les communes rurales peuvent être réparties en deux classes qui sont : les communes peu denses et les communes très peu denses. Face à elles, se trouvent celles dites urbaines qui se distribuent entre communes denses et communes de densité intermédiaire. Entre 1975-2018, Laurent Rieutort note un développement de +0,74%/an grâce aux communes peu denses.

	1968-1975	1975-1990	1990-1999	1999-2008	2008-2018	1975-2018
Évolution de la population de la France	0,83	0,53	0,40	0,70	0,43	0,56
Communes urbaines (denses et de densité intermédiaire)	1,26	0,46	0,40	0,54	0,40	0,48
Communes peu denses	0,26	0,88	0,49	1,12	0,56	0,87
Communes très peu denses	- 1,59	- 0,49	- 0,05	0,68	0,04	- 0,04
Communes rurales (peu denses et très peu denses)	- 0,04	0,68	0,42	1,07	0,50	0,74

Tableau 2. Évolution de la population de la France (métropole plus quatre Dom) selon les périodes et les types de communes (en %/an)

Source : RIEUTORT, Laurent, 2022. « Chapitre 16. Les ruralités : renouveau ou fragmentation ? », in DUMONT, Gérard-François, *Populations, peuplement et territoires en France*. Paris : Armand Colin, p. 321

La formation de cette « France du vide » (Béteille, 1981) redessine le territoire national et crée de nouvelles dynamiques d'ensemble. La singularité de la carte communale française avec la complexité de sa fragmentation perdure¹⁵³ mais est supportée par des nouvelles logiques. Elle fait l'objet de débats scientifiques. Certains s'inquiètent des effets de sens des mouvements migratoires perçus comme des processus de désertification occasionnant la fermeture de services publics tandis que d'autres voient un non-sens dans la conceptualisation même de cette zone puisque la diagonale n'est pas diagonale (Rieutort, 2022). Il me paraît important de noter, au-delà des débats politiques et scientifiques et des questions que soulèvent les communes rurales, l'augmentation lente mais constante de la démographie rurale ainsi que la relativité du déclin de cette démographie à l'échelle nationale puisque celle-ci touchait notamment en 2006 moins de 3% du territoire. Dans cette mesure, malgré certaines représentations collectives autour de la campagne « arriérée » et « recluse » – j'y reviendrai prochainement – nous pouvons considérer que la croissance lente mais constante de la démographie rurale témoigne d'un certain attrait pour ce type d'environnement.

¹⁵³ Cf. Encadré « La carte communale française », ci-dessous.

La carte communale française

Le fait communal a résisté à la Révolution française et aux formes contemporaines de rationalisation de l'organisation territoriale de la République. La carte héritée est aujourd'hui acceptée, voire revendiquée, pour former la couche élémentaire à partir de laquelle est pensée la gestion des affaires locales.

La carte communale française constitue une forme décentralisée d'organisation territoriale assez unique par la minutie du découpage. Calée sur les 60 000 paroisses de l'Ancien Régime, la carte communale a privilégié la continuité et le maillage fin relativement à une rationalisation géométrique en grandes municipalités, à l'instar des départements. Depuis, elle a peu évolué, les tentatives de fusion de communes (1959, 1971) n'ayant eu que peu d'effets et malgré le mouvement actuel de création de communes nouvelles (1 090 communes regroupées en 2015 en 317 communes nouvelles), le nombre de communes s'établit de manière relativement constante autour de 36 000 unités. Si l'on ajoute que, dès 1789, le pouvoir municipal a été légitimé par l'élection au suffrage universel du maire et de son conseil, on comprend l'importance à la fois symbolique et matérielle de cet échelon dans la vie politique française, la commune constituant la véritable « cornerstone of French democracy » (West, 2007).

La France compte ainsi, très largement, le plus grand nombre de municipalités de tous les pays de l'Union européenne (près de 4 sur 10), entendues comme unités territoriales élémentaires (trois fois plus que l'Allemagne [12 500], quatre fois plus que l'Espagne et l'Italie [8 000]). Si la représentation démocratique est une conséquence directe, respectée, de cette fragmentation, avec près de 550 000 élus municipaux (soit un électeur sur 100), la faible taille des communes et les disparités en sont un corollaire plus discuté. La France est le pays européen (à l'exception de la République tchèque) où la population municipale moyenne est la plus faible (1 770 habitants en moyenne par commune, 5 600 pour l'Union européenne). De plus, la distribution des communes selon la population est particulièrement accentuée aux deux extrêmes, avec profusion de petites communes (20 000 ont moins de 500 habitants ; il faut pousser le seuil à 700 habitants pour atteindre 10 % de la population totale) et rareté des grandes villes (une seule commune a plus d'un million d'habitants ; 5 communes ont plus de 300 000 habitants ; 11 communes dépassent les 200 000 habitants).

La carte communale connaît des variations régionales marquées, fruit de l'histoire du peuplement et de la géographie locale. La France est un pays d'occupation ancienne et continue par les communautés humaines, ce qui explique la finesse et la généralité du maillage communal, mais également un pays étendu au regard de sa population, ce qui explique à la fois la faible densité moyenne et l'hétérogénéité des formes communales. Les différentes vagues d'unification du pays n'ont pas résorbé les différences régionales de modes d'occupation de l'espace (Le Bras et Todd, 2012).

Source : AUBERT, Francis, BREUILLE, Marie-Laure et PIGUET, Virginie, 2016. « Quelle place pour les espaces ruraux dans le millefeuille territorial ? », in BLANCARD, Stéphane, DETANG-DESSENDRE, Cécile, RENAHY, Nicolas, 2016. *Campagnes contemporaines*. Versailles : Éditions Quæ, p. 118.

Dans un article intitulé « Qui habite en milieu rural » Bruno Morin (2011) rend compte des dynamiques migratoires et en présente les raisons. Il explique ainsi que la nouvelle génération de ruraux est composée de retraités qui disposent de moyens plus élevés que les moins de 50 ans, de familles avec enfants dont les parents sont actifs, ainsi que de jeunes de 18 à 30 ans ayant des ressources moindres. La première catégorie est reconnue comme un atout majeur pour la ruralité puisqu'elle arrive de manière massive d'une part, et qu'elle participe de manière

active à la vie locale, d'autre part. De plus, Bruno Morin souligne qu'en tant que classe des papy-boomers – baby-boomers d'antan – elle présente une certaine sensibilité à l'égard des enjeux collectifs et par conséquent, dispose d'une « propension à militer dans des projets associatifs » (Morin, 2011, p. 14). L'arrivée de ces ménages, outre concourir à la recomposition territoriale, est intéressante dans la mesure où elle bouscule les imaginaires autour de la ruralité.

Sur les 4,6 millions d'emplois recensés en 2006 dans les territoires ruraux, moins de 11% [étaient] des emplois agricoles (3 % en moyenne nationale). [...] Les secteurs de la fabrication, qu'il s'agisse de production industrielle ou artisanale, représent[ai]ent dans les zones rurales 14 % des emplois (10 % en moyenne nationale), le bâtiment et les travaux publics 8,8 % (6,5 % en moyenne nationale). [...] Les autres fonctions (66 % des emplois) correspond[ai]ent à des services. (Morin, 2011, p. 15-16)¹⁵⁴

Les individus faisant le choix de la ruralité comme lieu de vie, notamment les familles, le font en rationalisant l'espace-temps. Si la présence de l'école maternelle à proximité est un critère essentiel, l'usage de la voiture pour se rendre sur son lieu de travail est accepté pour des trajets allant jusqu'à vingt à trente minutes – « c'est pourquoi ce sont les espaces dans l'aire d'attraction des villes ou à proximité des pôles ruraux qui connaissent la plus forte croissance de population » (idem, 2011, p. 18). Les contraintes de la localisation sont contre-balancées par des arguments tels que le prix des terrains, la possibilité d'accéder à des biens tels que des maisons, ou encore l'environnement en tant que tel. Les motifs des migrations rurales font débats dans la sphère scientifique quant à leur interprétation. Une partie des chercheurs y voit « le fruit de "l'urbanisation des campagnes", de plus en plus lointaine et diffuse » (Rieutort, 2022, p. 324) tandis qu'une autre s'accorde pour traiter de « "nouvelle" ruralité et des migrations qui ne sont pas uniquement liées à un phénomène d'extension urbaine mais relèvent bien d'un nouveau type de migration résidentielle, revalorisant tout un imaginaire rural, un "désir de campagne" que révèlent les sondages d'opinion » (idem, 2022, p. 324). Quel que soit le point de vue porté sur le phénomène, il convient de souligner que ruralité et urbanité semblent intimement liées dans le discours.

Pendant longtemps, la ruralité s'est vue définir par la négative, c'est-à-dire en contrepoint de l'urbanité. En somme, tout ce qui n'était pas classable dans l'urbain était d'ordre rural. Cette définition du rural dans l'ombre de l'urbain rend compte d'une représentation collective projetant la disparition de la ruralité au profit de l'urbanité. Ce point de vue se retrouve notamment dans les modalités de classification de l'Insee puisque le terme rural a été effacé des

¹⁵⁴ Ainsi, même si certains emplois sont moins représentés que d'autres – « les emplois qui se situent vers "le haut des hiérarchies professionnelles" » (Morin, 2011, p. 16) –, l'ensemble des classes sont représentées.

nomenclatures. En 2010, les statistiques se mirent à traiter de zonage en aires urbaines puis en 2020, de zonage en aires d'attraction de villes laissant loin derrière la notion d'espace rural. Cet oubli conjoint à cette présentation par la négative n'est pas sans poser de questions quant à la conception du rural.

Essai de cadrage de la ruralité

Classiquement, le terme de ruralité indiquait : 1) le caractère de ce qui est « rural », les caractéristiques des espaces ruraux ; 2) l'« ensemble des valeurs, de la culture propre au milieu rural » ou à la « condition des campagnards » (Littré, 1880) ; par opposition à l'« urbanité » qui désignait les traits culturels positifs (« civilité », usages policés, courtoisie, etc.) que l'on assurait être spécifiques aux citadins, la « ruralité » pouvait ainsi renvoyer de façon péjorative à la « rusticité », au manque de savoir-vivre de ses habitants, au caractère « périphérique ». À partir des années 1970, de nouvelles catégories du discours et de l'action ont contribué à réinterroger la ruralité. Ainsi, dans les pays occidentaux, une idéologie anti-ville est apparue et « on en revient, a contrario, à une définition valorisante de la ruralité ». La ruralité devient un idéal (liberté, épanouissement, équilibre). Face aux enjeux d'aménagement, elle prend même une dimension politique, comme en France, où on finira par créer un ministère de l'agriculture, de l'alimentation, de la pêche et de la ruralité en 2004, avant d'instituer une « Conférence de la ruralité » avec la loi du 23 février 2005 relative au développement des territoires ruraux.

Source : RIEUTORT, Laurent, 2012. « Du rural aux nouvelles ruralités ». *Revue internationale d'éducation de Sèvres*, n° 59, p. 48.

Dans le *Dictionnaire de la géographie et de l'espace des sociétés* Jacques Levy et Michel Lussault l'abordent sous l'angle de la campagne dans sa complexité, c'est-à-dire irréductible à la vision agricole. Laurent Rieutort rapporte que le tropicaliste R. Pourtier conçoit le territoire rural « par son degré d'intégration économique et sociale [...] et par la force des sentiments identitaires et d'appropriation que les habitants nourrissent à son égard » (Rieutort, 2012, p. 43). Cette conception rejoint d'une certaine manière celle de Bernard Kayser qui se refuse à définir le rural sous l'angle de l'urbain et le considère comme « une forme de rapport à l'espace, une inscription dans le "local", voire une "familiarité des lieux" » (idem, Rieutort, 2012, p. 49). L'une et l'autre des approches s'éloignent considérablement de celle de la statistique qui lit le rural au travers des chiffres, lesquels déterminent un seuil à partir duquel un territoire est considéré comme rural. Cette logique à une échelle mondiale crée des écarts puisque le nombre de références n'est pas le même partout : il varie entre 1 000 et 5 000.

Malgré des tentatives de définition qui s'essayent à sortir de la dialectique rural-urbain, la pensée en termes de polarité reste dominante dans la société dans son ensemble. Il est dès lors question d'interpénétration des mondes et d'interdépendances des espaces. D'une part, la notion de rurbanisation est mobilisée pour traiter du phénomène par lequel les modes de vies urbains entrent dans le rural. Cette représentation des années 1970 prend appui sur le présupposé

idéologique opposant rural et urbain sous l'angle de l'archaïsme et du progrès (Rieutort, 2012). D'un côté se trouverait l'urbain avec ses pratiques, sa culture, ses modes de consommation et son bâti résidentiel qui se propageraient dans les campagnes ; tandis que de l'autre se trouveraient lesdites campagnes arriérées traînant leurs tares. D'autre part, les nouveaux flux migratoires, s'orientant vers le rural, questionnent cette vision et redessinent le rapport entre rural et urbain. L'urbain n'est plus le seul à entrer dans les campagnes mais le rural se retrouve dorénavant en ville (coulées vertes, jardins partagés, quartier-village, habitat participatif...). Certains élus locaux voient dans le rural un potentiel à l'échelle nationale. Ils invitent dès lors, non à la rurbanisation mais à la ruralisation : « Le développement national ne pourrait passer qu'à travers celui de sa ruralité qui aurait tant à lui apporter d'un point de vue des initiatives qui s'y concrétisent » (Caitucoli *et al.*, 2021, p. 77). Le projet de loi sur l'asile et l'immigration soumettant l'idée de répartir les migrants sur l'ensemble du territoire, et notamment, dans les zones rurales afin de combler les vides, repeupler les communes et faire fonctionner leur économie, s'inscrit dans cette vision. Les débats en 2022 autour de cette proposition ont à la fois réactivé ceux sur la présence des migrants en France, ceux sur les questions de cohabitation culturelle, et ceux sur le sens des campagnes françaises et de la ruralité qui vont de pair avec ceux sur l'urbain. La commune de Noyant d'Allier s'inscrit parfaitement dans cette problématique qu'elle a « réussi » à résoudre avec le temps, relevant le pari même que ces « migrants » se sentent habitants. Dans la section qui suit, nous allons nous intéresser à l'imaginaire produit du Bocage Sud par la ComCom du Bocage Sud dans laquelle s'inscrit Noyant d'Allier. L'objectif est dans un premier temps d'appréhender les imaginaires de la ruralité, et plus spécifiquement du Bourbonnais. Puis, nous verrons dans la section d'après les imaginaires produits de Noyant d'Allier, saisie en tant que commune rurale.

6.1.2. Le Bocage Sud : un « rural idyll »

Sur le site internet de la municipalité de Noyant d'Allier se situe dans l'onglet tourisme une page intitulée « Découvrir Le Bocage Sud » sur laquelle figurent six vidéos thématiques de 1'40 à 3'10, réalisées par la Communauté de Communes du Bocage Sud en 2010¹⁵⁵. Ces vidéos hébergées sur YouTube se trouvent sur la chaîne de la ComCom du Bocage Sud elle-même (@comcombocagesud), ainsi que sur son site internet consacré au tourisme. Sur le site internet de la municipalité de Noyant d'Allier, les vidéos sont affichées par deux, les unes en dessous des autres. Les deux premières vidéos sont « Une destination qui ressourçe » et « Loisirs et

¹⁵⁵ Cf. Annexe 4.10. Vidéos de la ComCom du Bocage Sud, p. 63.

balades ». Les deux vidéos suivantes sont « Patrimoine et Histoire » et « Patrimoine naturel ». Enfin la dernière ligne comprend les vidéos intitulées « Terre de culture » ainsi que « Gastronomie et Terroir ». La page est amorcée par le titre « Découvrir Le Bocage Sud » en haut à gauche écrit en gras et en grands caractères, suivi d'un bref texte faisant office de discours d'accompagnement aux vidéos puisqu'aucune autre mention n'est faite :

Découvrez en vidéo le territoire de la communauté de communes de Bocage Sud dont fait partie Noyant
Vidéos financées par la communauté de communes de Bocage Sud
(<http://www.noyantdallier.fr/index.php/tourisme/decouvrir-le-bocage-sud>)

Les titres des vidéos que j'ai mentionnés précédemment ne se trouvent pas sur le site de la municipalité mais sur les vidéos elles-mêmes. En d'autres termes, les titres sont ceux donnés par la ComCom du Bocage Sud et pris en charge par YouTube d'un point de vue éditorial. Ils se retrouvent non sur la vignette des vidéos¹⁵⁶ mais en ouverture de celles-ci avec un visuel représentant la ComCom du Bocage Sud. Ce parti pris de la municipalité de Noyant d'Allier fait de la ComCom du Bocage Sud l'énonciateur principal des vidéos. Cet énonciateur prend la forme d'un protagoniste qui figure sur chacune des vidéos faisant visiter à l'internaute derrière son écran, le Bocage Sud comme s'il y était. Il désigne les points d'intérêts sur lesquels porter son regard. Il donne des explications sur l'environnement et l'histoire de la région. Il évoque les spécificités et spécialités locales. Il informe l'*ethos* du lieu. De manière globale, les formes énonciatives produites visent à rendre compte de la valeur du Bocage Sud, lequel est représenté par certaines communes faisant partie la Communauté de Communes – comme Noyant d'Allier ou Le Montet – ainsi que par l'environnement, l'histoire, le patrimoine, les pratiques, les valeurs et la gastronomie locale. Les différentes représentations du Bocage Sud données à voir au visiteur sont intéressantes dans la mesure où elles semblent travailler la dialectique rural-urbain. Elles s'appuient sur les imaginaires, les rejouent et les doublent. Par le jeu de rhétorique qu'elles créent, elles alimentent d'une certaine manière la formation discursive autour de ce complexe et nourrissent les stéréotypes autour de l'un et de l'autre.

Dans un chapitre d'ouvrage intitulé « La campagne et la ville s'opposent-elles toujours ? Les représentations des mondes rural et urbain entre idylle et enfer » publié en 2021, Paul-Mathieu Caitucoli, Valérie Guillard et Fabrice Larceneux, restituent les résultats de vingt entretiens semi-directifs menés auprès de résidents principaux et secondaires de la ruralité française, visant à déterminer les représentations du monde rural. Leurs résultats rendent compte de cette

¹⁵⁶ Cf. Annexe 4.11. Exemple de vignette des vidéos de la ComCom du Bocage Sud, p. 64.

tension entre ruralité et urbanité. Ils relèvent que l'un et l'autre sont difficilement dissociables puisque l'évocation de l'un ne se fait pas sans le sous-entendu de l'autre. La tendance globale des représentations recensées va dans le sens d'un monde rural tantôt conçu de façon positive tantôt de façon négative. Ils définissent la première comme représentation d'une « idylle » et la seconde comme représentation d'un « enfer ». À l'inverse, ils notent que le monde urbain fait systématiquement l'objet d'une représentation négative dite « infernale ». Ils aboutissent à la délimitation de quatre représentations idéal-typiques des mondes rural et urbain, qu'ils déterminent à partir de leur caractère : enfer « *hell* » ou idyllique « *idyll* ». Parmi les représentations idylliques de la ruralité, deux tendances se dégagent : la ruralité mythique et la ruralité cocon.

La ruralité mythique est « un espace calme, simple, inspirant la sérénité » (Caitucoli *et al.*, 2021, p. 84). Il est perçu comme « un espace de bien-être, une chance : "On a tellement de chance de vivre dans un environnement si préservé" (Louis, 54 ans, chef d'entreprise, RP) » (Caitucoli *et al.*, 2021, p. 84). Les résidents secondaires voient dans la ruralité un espace dans lequel ils peuvent s'octroyer une pause vis-à-vis de la vie urbaine tandis que les résidents principaux le perçoivent comme un espace de vie « vertueux » : « "Tu vois, quand je suis au village, je me vide la tête, je suis sereine, tranquille. Et puis, ce que j'adore, c'est me mettre devant le paysage" (Julie, 27 ans, fonctionnaire, RS) » (Caitucoli *et al.*, 2021, p. 84). La ruralité cocon met davantage l'accent sur la dimension familiale et les racines que sur l'environnement. « C'est donc également un lieu pour se ressourcer : "La ruralité, c'est là où je me repose en famille, je déconnecte vraiment" (Mégane, 24 ans, professeure de mathématiques, RS) » (Caitucoli *et al.*, 2021, p. 84).

L'enquête met en lumière que la dimension de proximité, tant avec la nature qu'avec les autres, est au cœur du *rural idyll*. La dimension communautaire y est omniprésente et est marquée par un fort sentiment d'appartenance. L'*urban hell* se présente comme la représentation diamétralement opposée du *rural idyll* puisque le stress, le bruit, la pollution ainsi que la frénésie du mode de vie, lui sont associés, sans oublier la dimension artificielle qui se positionne face à la dimension naturelle reconnue au monde rural :

"En ville, on est pris dans le tourbillon, c'est stressant" (Julie, 27 ans, fonctionnaire territorial, RS).

"En ville, tout est pollué, c'est bruyant" (Bénédicte, 40 ans, sans emploi, RP).

"Si tu veux, la ville, c'est nul, c'est un truc d'Américain, un monde sans racines" (Frédéric, 30 ans, journaliste à Paris, RS).

"Personne n'est heureux à Paris. Pour moi, le désir de ruralité, on ne devrait même pas l'appeler comme ça. Au fond, il a toujours existé. On vit dans un jardin. Depuis Adam et Ève, c'est comme ça" (idem). (Caitucoli *et al.*, 2021, p. 86)

Le *rural hell* porte quant à lui sur la notion de désert humain, cette fameuse dimension du vide qui attire tout en donnant l'impression d'être relégué au second plan. Elle contient deux idées principales. La première est celle d'éloignement des commodités et la seconde d'abandon par les services publics. Or, « l'abandon, contrairement à l'éloignement ou l'oubli, induit l'idée d'une intentionnalité et désigne un coupable : en l'occurrence, ce dernier est souvent l'État, accusé de délaisser les territoires ruraux, qui ne représenteraient pas un grand intérêt économique et/ou électoral » (Caitucoli *et al.*, 2021, p. 87). Ce sentiment est celui qui entraîne un double discours sur la ruralité. Néanmoins, comme le souligne Laurent Rieutort, « la faible densité, la "Nature" et l'isolement ne sont plus des handicaps mais des ressources recherchées ; l'arrière-pays rural n'est plus stigmatisé ; l'isolement n'est plus subi mais choisi » (Rieutort, 2022, p. 325).

Ces principes sont ceux que semblent tendre à mettre en représentation la Communauté de Communes du Bocage Sud au sein de ses vidéos. Nous y retrouvons les imaginaires de l'*idyll rural* et ceux de l'*urban hell*. Les vidéos prennent en charge à la fois les attentes collectives autour de la ruralité – ruralité mythique et ruralité cocon –, et les craintes qu'elle suscite telles que le vide ou l'arriéré. Chaque vidéo est construite et structurée par une logique de contraste. Cette mise en tension est prise en charge par le paysage local désigné à la fois comme berceau et acteur de la fertilité. Le paysage, de manière globale, est le prisme par lequel est défini le Bocage Sud dans chacune des vidéos. Un travail d'esthétisation de celui-ci est produit. Les points de vue changent donnant à voir un Bocage Sud pluriel tantôt champêtre, tantôt forestier. Il est également présenté à différents moments de la journée, de l'aube au crépuscule, avec un item récurrent : le soleil. Ces divers temps de captation permettent un jeu de luminosité qui ne le font pas signifier de la même manière. Enfin, l'ensemble des vidéos est doté de fonds sonores. Ils concourent également à structurer les vidéos sur cette logique de contrastes en accompagnant les images et les discours.

La première vidéo¹⁵⁷ sur le site de la municipalité « Une destination qui ressourçe » est divisée en deux parties. La première suit son intitulé puisque l'accent est porté sur le calme et la régénérescence que peut apporter le Bocage Sud. Dans la première scène le protagoniste est allongé dans l'herbe aux milieux des fleurs. Il énonce les propos suivants :

¹⁵⁷ <https://www.youtube.com/watch?v=WQqFDcXmH4A> [Consulté le 15/03/2017].

Vous voulez que je vous dise ? On est bien loin de la cohue des bords de mer, du bruit de la ville. Le Bocage Sud permet de se ressourcer, un luxe bien souvent oublié. Hein ? (*Bocage Sud : Une destination qui ressource*, 2010)

Dans la seconde scène, il est au même endroit mais accroupi et murmure :

Ecoutez et regardez. Chut. Un instant. Nous sommes dans un environnement protégé. Moi ça me détend. (*Bocage Sud : Une destination qui ressource*, 2010)

Les images défilent sur des paysages verdoyants à perte de vue, donnant une sensation d'infini. En fond sonore nous pouvons entendre des bruits de la nature et des tintements de clochettes. Toute la mise en scène repose sur la création d'un environnement calme et zen qui s'oppose diamétralement à l'urbanité. La manière d'apostropher les lecteurs et le discours qui s'en suit font de la ruralité un espace privilégié, voire sacré. Enfin, l'ultime scène de cette séquence représente des animaux, vaches, moutons, chiens et lamas, courant dans la vallée et semblant s'amuser. L'attention est portée sur un mouton noir et la présence de lamas par un « Oh » d'étonnement du protagoniste. L'étonnement, la surprise et l'originalité sont des procédés qui se retrouvent dans chacune des vidéos. Leur mobilisation vise à déconstruire les stéréotypes (Amossy, 2012) autour de la ruralité – j'y reviendrai. Le registre de la seconde moitié de la vidéo est à l'opposé de la première puisqu'elle travaille, non pas sur l'axe havre de paix-brouhaha, mais sur la dimension de la sociabilité. Le protagoniste déclare :

Bon alors certes on est en pleine nature mais rassurez-vous ici, on a tout ce qu'il faut. (*Bocage Sud : Une destination qui ressource*, 2010)

Le fait de répondre aux craintes des lecteurs est explicite ici avec l'expression « rassurez-vous ». Cette réassurance passe par la présentation des différents types d'hébergement du Bocage Sud – hôtels logis, gîtes de France, chambres d'hôtes – dont la labélisation est spécifiée. Le protagoniste est mis en scène en train de tester tel un gage de qualité. Il essaye notamment une baignoire sur pieds dorés dans une salle de bain à parquet avec des poignées de porte dorées, jouant les codes des maisons bourgeoises, symboles à la fois de confort, de tradition et de richesse. Nous retrouvons l'idée première du luxe de se ressourcer mais jouée différemment. Ainsi tout concourt à produire une image qui répond à la fois aux attentes et aux promesses. Le protagoniste est entouré par les hôtes amorçant l'argument suivant, à savoir la proximité et la convivialité.

La dernière étape de cette réassurance passe par l'énumération de commerces donnant une sensation d'abondance – réponse à la question des commodités – et la mise en représentation de la sociabilité villageoise, qui s'oppose à l'individualisme reproché à la ville :

Un petit commerce à gauche, un petit commerce à droite. Et je vais aller dire bonjour aux gens parce que c'est ça le bonheur. On est proche des gens ici. Bonjour. (*Bocage Sud : Une destination qui ressource*, 2010)

Le protagoniste est enfin représenté en terrasse partageant un moment avec d'autres individus qu'il ne semble pas vraiment connaître et conclut par les mots suivants :

Et on n'est pas bien dans le Bocage Sud ? Bah voilà, c'est comme ça. Une proximité dans les commerces qui procure un bien-être partagé pour les résidents et aussi pour les touristes. Bon allez à la vôtre. À la vôtre. (*Bocage Sud : Une destination qui ressource*, 2010)

La deuxième vidéo¹⁵⁸ prend d'une certaine manière le contrepied de la première puisque le Bocage Sud y est présenté comme un espace mystérieux, dense et profond. La dimension foisonnante et luxuriante de la nature est mise au service du rêve : celui de se balader pour une part et celui de pêcher pour une autre. Le Bocage Sud est amorcé comme un espace de « luxe, calme et tranquillité » (*Bocage Sud : Loisirs et balades*, 2010). Les images montrent des chemins ombragés laissant passer les rayons de soleil à travers de gigantesques arbres. Dans le même temps, des plans d'eau aménagés sont donnés à voir comme secrets, c'est-à-dire cachés au milieu de la végétation. La transition entre les deux parties de la vidéo est opérée par les guitares en fond sonore passant d'un rythme de balade à un rythme plus entraînant, accompagnant notamment l'activité du vélorail de Noyant d'Allier. Ainsi ce changement de rythmique permet de montrer une autre facette du Bocage Sud plus dynamique que les précédentes, et soutenant l'originalité prétendue de l'activité vélorail :

Un moyen ludique et original pour visiter le Bocage Sud. (*Bocage Sud : Loisirs et balades*, 2010)

Les vidéos « Patrimoine et Histoire »¹⁵⁹ ainsi que « Patrimoine naturel »¹⁶⁰ sont intéressantes dans la mesure où le Bocage Sud est présenté de telle manière à se distinguer des autres régions de France. Le patrimoine des communes rurales est similaire puisqu'il s'agit principalement de châteaux et d'églises ainsi que de paysages vallonnés. Ainsi, pour tirer son épingle du jeu, la ComCom du Bocage Sud joue la carte de la distinction. Elle se veut d'une part prestigieuse puisque garante d'une partie du patrimoine national.

Bon, il paraît que le bocage détient une partie de l'histoire de France. Oui puisque c'est ici qu'au IXe siècle les Bourbons décident de s'installer à Châtel-de-Neuvre dans l'Allier. Une famille qui donna quand même huit rois à la France : Henri IV,

¹⁵⁸ https://www.youtube.com/watch?v=erpnumDk_mY [Consulté le 15/03/2017].

¹⁵⁹ <https://www.youtube.com/watch?v=qf13PIeyFxQ> [Consulté le 15/03/2017].

¹⁶⁰ <https://www.youtube.com/watch?v=M4DRyvb4988> [Consulté le 15/03/2017].

Louis XIII, Louis XIV, bah leurs racines elles sont là. (*Bocage Sud : Patrimoine et Histoire*, 2010)

D'autre part, elle cultive une posture éthique en amorçant que l'Allier qui parcourt son territoire est « l'une des dernières grandes rivières d'Europe à s'écouler naturellement » (*Bocage Sud : Patrimoine naturel*, 2010). Nous retrouvons les dynamiques de la première vidéo avec l'énonciation sur le ton du murmure qui demande le respect de la nature :

Chut. Écoutez. Silence. Pour le silence il n'y a pas mieux. Là nous sommes dans une réserve naturelle la faune et la flore sont libres. (*Bocage Sud : Patrimoine naturel*, 2010)

Le dernier élément de distinction mobilisé dans les vidéos est la présence d'une pagode dans l'Allier. Elle est introduite comme fait surprenant.

Et puis, le plus inattendu c'est quand même ça : un bouddha... et une pagode dans le Bocage Sud. (*Bocage Sud : Patrimoine et Histoire*, 2010)

Puis banalisé en conclusion :

Et oui c'est comme ça dans le Bocage Sud. On a des églises, des châteaux, des pagodes et des dragons. (*Bocage Sud : Patrimoine et Histoire*, 2010)

Cette modalité de revendication/banalisation de la singularité locale qui opère comme motif de distinction est repris dans la vidéo « Terre de culture »¹⁶¹ dont la chute est similaire :

Et bah voilà ! Ça se passe comme ça dans le Bocage Sud. Une petite expo, un petit musée, une petite balade, un petit pousse-pousse. (*Bocage Sud : Terre de culture*, 2010)

Dans cette vidéo le contraste est produit par le terme même de culture dont il est question. Les mises en représentation s'en amusent puisqu'il est tantôt question de culture au sens de culture de la terre, tantôt de culture au sens artistique, tantôt de culture au sens de patrimoine, tantôt de culture au sens d'étranger. Ainsi le premier argument posé par la ComCom du Bocage Sud est une réponse au stéréotype de la culture arriérée puisqu'elle met en parallèle un champ cultivé et *Jazz dans le Bocage*, présenté comme le premier festival de jazz d'Auvergne. Nous retrouvons le caractère prestigieux du Bocage Sud déjà énoncé puisqu'outre être le premier, « les plus grands noms du milieu du jazz se battent pour jouer sur la scène » (*Bocage Sud : Terre de culture*, 2010). Cette dimension de prestige la ComCom du Bocage Sud se l'attribue elle-même puisqu'elle laisse à entendre qu'elle le mérite :

¹⁶¹ https://www.youtube.com/watch?v=0_ZQpEqmSrA [Consulté le 15/03/2017].

Avec Classico Bocage la ComCom, oui la Communauté de Communes s'offre désormais durant tous les mois de l'été, de juillet à août des concerts de musique classique. (*Bocage Sud : Terre de culture*, 2010)

La culture est ensuite travaillée à partir de la diversité de pratiques proposée et nous retrouvons ici les logiques de la vidéo « Loisirs et balades » puisque plusieurs rythmes sont offerts au lecteur :

Et puis l'été c'est l'occasion de faire la sieste surtout enfin ce qui suit la période des expos vous savez. Une petite exposition, une petite balade, un petit paysage, une petite sieste, une petite balade, un petit paysage, enfin bon il y en a pour tout l'été et tous les goûts. (*Bocage Sud : Terre de culture*, 2010)

Une nouvelle facette du Bocage Sud se distingue puisqu'il est question d'expertise. Il est annoncé aux lecteurs qu'ils vont « pouvoir revisiter grandeur nature avec des spécialistes, toute l'histoire minière de l'Allier » (*Bocage Sud : Terre de culture*, 2010). Avant cela, le protagoniste a spécifié que les véhicules du site minier de Noyant d'Allier étaient authentiques, travaillant de nouveau la dimension éthique et vraie de la ruralité.

L'ultime vidéo¹⁶² portant sur le terroir, rejoue l'imaginaire de la gastronomie française. L'ouverture de la vidéo est faite sur le protagoniste assis à table avec sa serviette autour du cou, une assiette en porcelaine et un verre de vin, en train de déguster un plat. Deux dynamiques des vidéos précédentes sont reprises : la légitimation par l'ancien et la légitimation par labélisation. Il est notamment fait mention du Guide Michelin qui « sait » la qualité des produits du Bocage Sud. Cette dimension qualitative est renforcée par l'image des pâturages et de la terre convoquant dès lors l'imaginaire de la terre fertile. Enfin, nous retrouvons la dimension de proximité avec la possibilité de visiter les producteurs, et par le fait même qu'il s'agisse de producteurs locaux. Face à toute cette tradition, le restaurant le Petit d'Asie qui propose de la cuisine vietnamienne, arrive comme une force de rééquilibrage sortant le Bocage Sud d'une image de campagne profonde pour celle de campagne moderne :

Oh un restaurant asiatique, oui parce qu'on peut aussi manger vietnamien dans le Bocage Sud. Et alors à mon avis je parie que vous ne repartirez pas le ventre vide !
(*Bocage Sud : Gastronomie et Terroir*, 2010)

Intention ou hasard, l'image dépeinte du Bocage Sud au moyen de ces six vidéos coche les cases de l'*idyll rural* et éloigne du *hell rural*. La représentation produite travaille à la fois les axes artificiel-naturel, traditionnel-moderne, paix-brouhaha et réceptivité-actuation, repoussant de telle manière le stéréotype de la France profonde archaïque, molle et raciste. Elle se présente

¹⁶² <https://www.youtube.com/watch?v=vB93Jkql0BI> [Consulté le 15/03/2017].

comme une terre riche de son environnement et de son histoire mais également comme un lieu à la fois chaleureux et multiple. Elle se forge sa légitimité grâce à cette fertilité environnementale et son statut de terre ancestrale et pionnière ; mais également grâce aux labels de qualité reçus et à son positionnement à l'échelle nationale et européenne. *In fine*, la représentation du Bocage Sud est celle d'un rural accueillant, abondant, cultivé, de qualité, originel, certifié, authentique, à fort rayonnement débordant les cadres de la ruralité traditionnelle. Nous allons maintenant nous intéresser à la manière dont le territoire de Noyant d'Allier s'inscrit dans ce panorama et est mis au service de ce rayonnement.

6.1.3. Noyant d'Allier traditionnel, Noyant d'Allier moderne

De 2004 à 2017 Noyant d'Allier faisait partie de la Communauté de Communes du Bocage Sud remplacée au 1^{er} janvier 2017 par la Communauté de Communes du Bocage Bourbonnais. Les communes faisant partie de la ComCom du Bocage Sud étaient : Châtel-de-Neuvre, Châtillon, Cressanges, Deux-Chaises, Gipy, Le Montet, Meillard, Meillers, Noyant d'Allier, Rocles, Saint-Hilaire, Saint-Sornin, Treban et Tronget. La présentation qui en était faite sur le site internet de la ComCom du Bocage Sud¹⁶³ était la suivante :

Au cœur du bocage, les communes de Bocage Sud vous accueillent.
Entre longères bourbonnaises et églises romanes, entre "bouchures" et chemins creux, elles vous invitent à la découverte d'un art de vivre.
Le temps d'une visite, vous profiterez de leurs espaces préservés, leurs rivières poissonneuses, leur patrimoine et leurs produits.
Au quotidien, vous apprécierez aussi leurs petits commerces, leurs services.
Moins de trois heures pour rejoindre Paris, à deux pas des grands axes de communications (A71, RCEA, RN7), 14 communes ont choisi d'unir leurs efforts pour vous offrir un territoire à vivre.
En créant une Communauté de Communes, elles ont fait le choix d'être ensemble plus fortes, plus accueillantes, plus dynamiques. Mais chacune conserve une identité propre : découvrez les. (ComCom du Bocage Sud, 2017a)

Conjoints à ce site internet traitant de la dimension administrative du territoire – les onglets du menu étaient les suivants : « Aménagement », « Economie », « Equipement », « Social » et « Tourisme » – un autre dédié au tourisme dans le Bocage Sud¹⁶⁴ – accessible depuis l'onglet tourisme – avait été créé. L'intention de communication était la suivante :

Ce site Internet, entièrement consacré au tourisme vous permettra de mieux connaître les atouts de notre territoire. Le territoire sud du bocage est composé

¹⁶³ <http://bocagesud.weebly.com/> [Consulté le 15/03/2017].

¹⁶⁴ <http://tourisme-bocagesud.weebly.com> [Consulté le 15/03/2017].

de 14 communes et offre au visiteur un patrimoine architectural préservé, le goût des bonnes choses avec les nombreux restaurants et des animations pour tous les âges et tous les goûts !

Parcourez les pages de ce site sans plus attendre, et nous vous attendons nombreux dans notre belle région, pour partager un moment de musique classique, une balade atypique à la pagode ou tout simplement un moment de convivialité avec nos producteurs locaux ! (ComCom du Bocage Sud, 2017b)

Ce site comprend six onglets principaux (cf. illustration ci-dessous) : « Hébergements », « Restaurants », « Animations », « Patrimoine », « Activités » et « Contact ». Certains onglets tels que celui des hébergements comprenaient des sections : « Les gîtes », « Les chambres d'hôtes », « Les campings », « Les hôtels ».

Tourisme en Bocage Sud

ACCUEIL HÉBERGEMENTS RESTAURANTS ANIMATIONS PATRIMOINE ACTIVITÉS CONTACT

Pagode de Noyant d'Allier



En poursuivant votre ballade dans les corons, petites maisons de mineurs accolées avec jardin caractéristique de ce quartier rebaptisé cité de la Brosse. Ces rues qui portent aujourd'hui des noms de fleurs vous amèneront tranquillement à la **Pagode** érigée en 1983 par la communauté bouddhiste pour y pratiquer le culte. Un magnifique **bouddha** géant regarde se coucher le soleil et accueille les visiteurs dans un tintement harmonieux de clochettes.

Illustration 17. Page "Pagode de Noyant d'Allier" sur le site Tourisme en Bocage Sud de la ComCom du Bocage Sud

Source : <http://tourisme-bocagesud.weebly.com/pagode.html> [Consulté le 15/03/2017]

Puis chaque page, inscrite dans une section ou non, était construite sur le principe de liste. Chaque objet était accompagné d'une ou plusieurs photographies ainsi que des informations pratiques et/ou historiques selon la catégorie dans laquelle il figurait. Noyant d'Allier était représentée par les restaurants « Le Petit d'Asie » et le « Sourire de Noyant », l'église « Saint Martin de Noyant d'Allier », la fromagerie « La ferme des Villars », la pagode, le « Véloraïl du Bourbonnais », le musée de la mine et le panorama des Côtes Matras. Il est intéressant de noter que l'étang de Messarges ainsi que le viaduc de Messarges qui figurent dans la vidéo « Terre de culture » sans être nommés, n'apparaissent pas sur le site internet touristique.

Dans la série de vidéos produites par la ComCom du Bocage Sud, la commune de Noyant d'Allier apparaît explicitement deux fois. Elle vient en fermeture de la vidéo « Patrimoine et

histoire » avec une découverte du site de la pagode. Elle apparaît à trois reprises dans la vidéo « Terre de culture ». Les trois séquences s'enchaînent mais Noyant d'Allier n'est mentionnée que dans la deuxième lors de la visite de la mine. Par conséquent, le panorama de l'étang de Messarges et du viaduc de Messarges, en arrière-plan de la première séquence, ainsi que la balade en pousse-pousse de la dernière séquence – qui est également l'ultime séquence de la vidéo –, ne sont pas associés à la commune, tout comme le restaurant asiatique filmé dans la vidéo « Gastronomie et terroir » et la pratique du vélorail dans « Loisirs et balades » (ces deux séquences apparaissent également en fin de vidéo)¹⁶⁵.

La séquence tournée à l'étang de Messarges semble résumer la plus grande partie des fonctions assignées à Noyant d'Allier. Tout d'abord son environnement est réquisitionné pour traiter de l'aspect ressourçant du Bocage Sud. Nous y retrouvons une nouvelle fois le protagoniste couché, cette fois-ci au bord de l'eau. Noyant d'Allier est utilisé pour entretenir cet imaginaire autour du Bocage Sud comme lieu privilégié de paix et de quiétude. La captation du viaduc de Messarges n'est pas sans produire d'effets de sens. Il réintègre dans la scène un caractère monumental, voir patrimonial, puisque son aspect de pierre rejoint les bâtisses mises en relief dans la vidéo « Patrimoine et histoire ». Dans cette mesure, il prend place dans un ensemble corrélé à la famille des Bourbons et alimente par conséquent l'imaginaire autour du Bocage Sud comme détenteur de richesses, terre ancestrale et sacrée, porté notamment par l'énoncé « de plus de mille ans » dans la vidéo sur le patrimoine dit naturel. Cette dimension historique est également prise en charge dans la séquence à la pagode puisque l'histoire est explicitement mise en récit :

Au XXe siècle et à la fin du conflit d'Indochine, des réfugiés asiatiques sont accueillis ici sur l'ancien site minier de Noyant dans les corons. (*Bocage Sud : Patrimoine et Histoire*, 2010)

Sous cet angle, le Bocage Sud se présente comme une terre chargée d'histoires qui a également concouru à l'Histoire. Cette représentation, nous la retrouvons avec la séquence de la mine de Noyant d'Allier qui est présentée comme lieu de l'histoire industrielle de Noyant d'Allier, lieu de toute l'histoire du Bocage Sud, et enfin lieu de l'histoire minière de l'Allier. Un retournement opère dès lors puisque Noyant d'Allier n'est plus mise au service d'une valeur comme celle du ressourcement mais rayonne sa valeur qui profite aux différentes échelles dans lesquelles elle

¹⁶⁵ Pour rappel, ce qui m'intéresse ici n'est pas la représentation produite de Noyant d'Allier au moyen des vidéos, mais la manière dont la ComCom du Bocage Sud se figure Noyant d'Allier, l'intègre dans la Communauté de Communes et la met au service de celle-ci.

s'inscrit. La légitimité que le Bocage Sud tire de Noyant d'Allier tient également au statut d'expert attribué à cette dernière :

Regardez ces véhicules, ça c'est de l'authentique. Vous allez pouvoir revisiter grandeur nature avec des spécialistes, toute l'histoire minière de l'Allier. (*Bocage Sud : Terre de culture*, 2010)

Ainsi, grâce à Noyant d'Allier, le Bocage Sud se présente comme un territoire permettant de faire l'expérience de la vérité historique. En d'autres termes, la commune lui permet d'asseoir une certaine éthique portant sur la fiabilité et l'honnêteté.

Au-delà d'un apport historique, c'est également la monumentalité dans son aspect esthétique que la pagode alimente grâce aux différentes statues de « Bouddha » et au temple. Ils sont explicitement qualifiés de « merveilles » par le protagoniste. La manière dont la séquence est filmée donne un sens du détail et de la minutie qui confère au beau un caractère complexe qui ne fait que l'enrichir. De plus, grâce à l'histoire qui est narrée et qui soutient ce qui est mis en représentation, le Bocage Sud se présente comme une terre d'accueil et de la diversité.

Cette thématique de la diversité se retrouve en fin de trois vidéos :

Et oui c'est comme ça dans le Bocage Sud, on a des églises, des châteaux, des pagodes et des dragons. (*Bocage Sud : Patrimoine et Histoire*, 2010)

Bah voilà, ça se passe comme ça dans le Bocage Sud : une petite expo, un petit musée, une petite balade et un petit pousse-pousse. On est bien là. Ah oui c'est sûr, on est bien oui. (*Bocage Sud : Terre de culture*, 2010)

Puis alors, notre terroir, il se visite ! Un producteur par-là, un petit resto par-ci. Oh un restaurant asiatique, oui parce qu'on peut aussi manger vietnamien dans le Bocage Sud. Et alors à mon avis je parie que vous ne repartirez pas le ventre vide ! (*Bocage Sud : Gastronomie et Terroir*, 2010)

Dans les deux dernières, le caractère asiatique n'est pas associé à Noyant d'Allier, la commune n'est donc pas explicitement porteuse de cette diversité. Néanmoins, il convient de souligner que le Bocage Sud met Noyant d'Allier au service de la diversité et permet de créer l'étonnement. C'était également le cas avec l'activité vélorail qui était qualifiée d'originale. Le seul élément de surprise qui ne soit pas porté dans les vidéos par Noyant d'Allier est la vue du lama dans « Une destination qui ressource ». Nous pouvons donc considérer que la ComCom du Bocage Sud utilise en partie Noyant d'Allier afin d'aller à l'encontre des stéréotypes sur la ruralité arriérée et parer aux craintes des visiteurs. La convocation systématique de Noyant d'Allier pour clore les vidéos permet de produire cette chute déconstruisant l'image ordinaire de la ruralité, et d'en faire l'ultime idée que potentiellement les lecteurs retiendront.

Cette fonction de susciter l'étonnement et de créer la surprise se retrouve également sur le site Allier Tourisme¹⁶⁶ qui se présente comme suit :

Le site officiel du tourisme de l'Allier vous invite à découvrir ses multiples attraits touristiques : beauté des espaces naturels, richesse du patrimoine culturel, grands sites touristiques, multitude de loisirs et d'activités de pleine nature et toutes les infos pratiques : brochures, agenda, hébergements, etc. L'Allier, cette Auvergne douce, intime et élégante ! (Allier Tourisme, 2017)

Comme sur le site du tourisme de la ComCom du Bocage Sud, le site est structuré par onglets thématiques (cf. illustration ci-dessous) « Où dormir, où manger ? », « Culture et patrimoine », « Activités et Loisirs », « Nature » qui sont eux-mêmes divisés en section et sous-section. Dans la catégorie « Culture et Patrimoine » certaines villes et certains villages de l'Allier figurent dans la première liste proposée dont Noyant d'Allier.

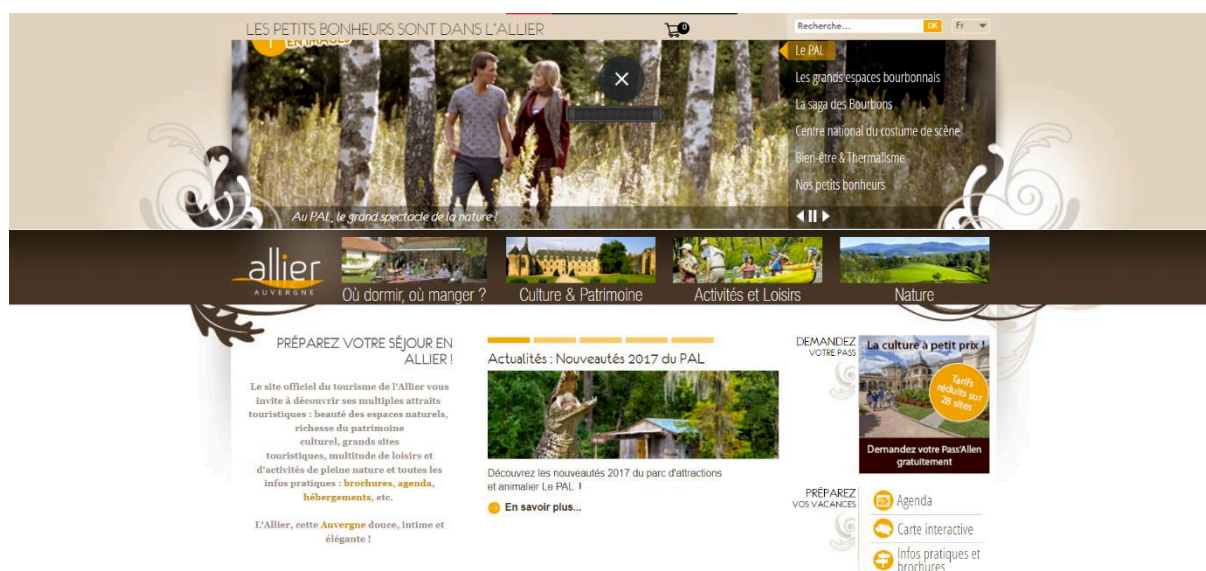


Illustration 18. Page d'accueil du site internet Allier Tourisme

Source : <http://www.allier-auvergne-tourisme.com> [Consulté le 15/03/2017]

Le lien conduit à une page présentant Noyant d'Allier sous des traits historiques au prisme notamment de la fermeture de la mine, de la fin de la guerre d'Indochine et du rapatriement des Français d'Indochine dans les corons de Noyant d'Allier, en guise de repeuplement de la commune. Un « village asiatique » y est mis en représentation avec son patrimoine riche de gastronomie et de pratiques culturelles. Nous y retrouvons les thèmes de la diversité avec cet accueil, ainsi que ceux de l'esthétique, de la monumentalité et du ressourcement grâce à la pagode. Néanmoins c'est avant tout le thème de la curiosité qui domine puisque traditionnalité bourbonnaise et asiatique sont rapprochées, donnant lieu à une configuration antinomique d'une

¹⁶⁶ <http://www.allier-auvergne-tourisme.com> [Consulté le 15/03/2017].

tradition profonde et ancrée pouvant en nicher une autre diamétralement opposée. Cependant la commune de Noyant d'Allier n'a pas le monopole de la surprise ni de l'étonnement puisqu'à la fin de la page, il est proposé aux visiteurs de découvrir « les autres sites insolites de l'Allier ».

Toutefois, cette modalité de mise en représentation de Noyant d'Allier est récurrente puisque des mentions et des effets d'incongruité et d'originalité sont produits dans la majorité des pages traitant de la commune. Les pages dédiées à Noyant d'Allier sont : « Noyant d'Allier village asiatique » (Article présentant la commune), « Une journée insolite à Noyant d'Allier » (Article présentant l'offre touristique de la commune), « Pagode et Bouddhas » (présentation du site de la pagode), « Musée des Amis de la Mine » (présentation de l'offre), « Vélorail du Bourbonnais » (présentation de l'offre), « Etang de Messarges » (présentation de l'offre de services disponibles à l'étang), « Le Sourire de Noyant » (présentation du restaurant), « Restaurant Le Petit d'Asie » (présentation du restaurant), « Aire de services – Noyant d'Allier » (présentation de l'aire de camping-car), « La ferme de Villars » (présentation de l'offre de la fromagerie). Ces pages sont complétées par celles des gîtes de Noyant d'Allier. La page de présentation, décrite précédemment sommairement, s'intitule comme mentionné ci-dessus « Noyant d'Allier, village asiatique »¹⁶⁷, et a pour accroche la phrase suivante :

Au cœur de l'Allier, un village typiquement bourbonnais n'en reste pas moins surprenant. Découvrez Noyant-d'Allier et son étonnant bourg asiatique ! (Allier Tourisme, 2017)

Un article traitant de Noyant d'Allier est titré « Une journée insolite à Noyant d'Allier »¹⁶⁸ et est accompagné de la même accroche que dans la page de présentation. Les effets de sens de l'insolite sont produits par l'utilisation d'un champ lexical de l'étonnement et de l'incongruité tels que « surprise », « hors du commun », « insolite », « caverne d'Ali Baba » ; par la création de paradoxes ; ou encore par l'énonciation de pratiques qui, au regard du contexte, sortent de la norme comme « retirer ses chaussures » ou visiter la « caverne d'Ali Baba ».

Nous retrouvons ces mêmes procédés énonciatifs, lorsqu'il est question de susciter l'étonnement, sur les autres pages traitant de la commune. Sur celle consacrée à la pagode intitulée « Pagode et Bouddhas » catégorisée comme « Insolite à Noyant d'Allier », la notion du retrait des chaussures est évoquée pour la troisième fois, comme celle de « caverne d'Ali Baba » sur la page du « Restaurant Le Petit d'Asie » qui est en définitive mentionnée deux fois.

¹⁶⁷ <http://www.allier-auvergne-tourisme.com/culture-patrimoine/villes-villages/noyant-d-allier-5756-1.html> [Consulté le 15/03/2017].

¹⁶⁸ <http://www.allier-auvergne-tourisme.com/culture-patrimoine/villes-villages/une-journee-insolite-a-noyant-6226-1.html> [Consulté le 15/03/2017].

La page consacrée au Musée de la mine traite d'« une première approche originale du site » tandis que celle dédiée au vélorail évoque un « parcours insolite ». Cet insolite, comme il est nommé, est soutenu par le recours à l'histoire. C'est parce que la vie de Noyant d'Allier, telle qu'elle est exprimée par les mises en représentation, est « vraie » que l'étonnement opère et sert le second effet produit qui est celui de l'abondance : diversité des paysages grâce au vélorail et au belvédère des Côtes Matras ; diversité des pratiques entre le musée de la mine, le vélorail, la pêche à l'étang de Messarges, la visite de la Pagode ; multiplicité de produits avec la caverne d'Ali Baba ; multiplicité de richesses avec la « collection de matériel minier, tant pneumatique que ferroviaire » ; etc. Tout cela sous couvert d'un espace de quiétude et de ressourcement porté tant par l'Asie que par le Bourbonnais.

Au regard des modalités de traitement de la ComCom du Bocage Sud et de ceux de l'Allier Tourisme, la commune semble pleinement s'intégrer dans les territoires dans lesquels elle s'inscrit. Elle sert à la fois les valeurs de la ruralité tout en les redéfinissant. Son instrumentation par les institutions au service desquelles elle est mise est intéressante dans la mesure où un des axes travaillés est celui de l'étonnement-banalisation. Dans cette perspective, elle agit à la fois dans le sens d'un enrichissement historique, patrimonial, environnemental et culturel à l'échelle du territoire dans lequel elle œuvre en portant ses valeurs et en en apportant d'autres ; et dans celui d'une transformation symbolique qui travaille pour le milieu rural dans son ensemble. En d'autres termes, pour la ComCom du Bocage Sud comme pour l'Allier Tourisme, Noyant d'Allier se présente et est représenté comme un argument du *rural idyll*, c'est-à-dire comme le témoin des nouvelles ruralités jouant à la fois la carte de la traditionnalité et de l'ère du temps. Dans la sous-partie suivante, je propose de nous intéresser aux représentations produites de Noyant d'Allier par les médias dont le rapport de sens à Noyant d'Allier diffère puisqu'ils ne partagent pas d'enjeux communs directs avec lui.

6.2. Les facettes de Noyant d'Allier dans et par des médias « non-Noyantais »

Les médias indépendants, officiels, locaux et nationaux se sont intéressés à la commune et en ont dressé des portraits à la fois singuliers par l'angle de traitement choisi, mais proches par les traits distingués. L'objectif de cette sous-partie va être de considérer les représentations produites de Noyant d'Allier à destination d'un grand public et les propositions de socialisation qui en sont faites.

Dans le cadre de l'année France-Vietnam en 2014, la chaîne de radio *RFI* avait proposé une émission intitulée « Noyant d'Allier, la petite Indochine »¹⁶⁹ de quarante-cinq minutes, visant à faire découvrir le village. L'accent était porté sur l'histoire de la localité et les effets de sens de la diversité culturelle locale. La reportrice parcourait le village se rendant sur les différents sites d'intérêt et interrogeant ceux qui s'y trouvaient sur le passé et le présent du village, discutant ainsi sur le terrain avec les témoins et en plateau avec une journaliste.

La même année était publié sur internet, le webdocumentaire *Des rizières au bocage*¹⁷⁰ réalisé par des étudiants en formation au pôle universitaire de Vichy encadrés par des journalistes, un groupe de Techniciens de l'image et du son (TAIS), et des métiers du multimédia et d'internet. Dans le même esprit que l'émission précédente, un focus était fait sur la dimension d'intégration, de diversité et sur la question du vivre une pluralité de culture. Le webdocumentaire se décomposait en six vidéos : « Le choc des arrivées », « Le goût des autres », « Prier au pluriel », « L'oubli des mots », « La culture de l'accueil », « Revenir à Noyant ». Quatre textes venaient compléter ces vidéos : « Un peu d'histoire », « Bouddhisme », « Pagode » et « Indochine » ; ainsi qu'une carte de l'Indochine et une autre de Noyant d'Allier. Enfin une section avait été intitulée « L'éclairage des sociologues » dans laquelle Pierre-Jean Simon et Ida Simon-Barouh intervenaient à titre d'expert sous la forme de six capsules audios. En 2015, c'était l'émission de télévision « Télématin » de *France 2* qui s'intéressait à Noyant d'Allier dans le cadre d'une série de reportages visant à faire un « tour du monde en triporteur »¹⁷¹ en France. L'angle étant notamment la gastronomie, c'est par la propriétaire du restaurant Le Petit d'Asie que le village était mis en représentation. Le reportage mettait l'accent sur la dimension « authentique » du village.

¹⁶⁹ www.rfi.fr/fr/emission/20140412-noyant-allier-indochine-vietnam [Consulté le 15/03/2017].

¹⁷⁰ <http://des-rizieres-au-bocage.sur-les-pas-d-albert-londres.fr> [Consulté le 15/03/2017].

¹⁷¹ www.youtube.com/watch?v=XPIq7TV3fVI [Consulté le 15/03/2017].

L'année suivante, dans le JT du CC n°13 (Journal Télévisé du Camping-Car) présenté sur la chaîne YouTube *Camping-car TV*¹⁷², le Géoptimisite présentait un reportage interviewant le maire de l'époque. Cet arrêt dans la commune était imprévu mais à sa découverte, il avait décidé d'y séjourner quatre jours. Ce séjour se ressent dans ce reportage puisque ce qui est notamment mis en perspective est « l'âme » du village en tant que forme singulière de distinction vis-à-vis des autres communes.

Enfin en 2017, le magazine *Terre des Bourbonns* proposait un dossier consacré à Noyant d'Allier intitulé « Noyant : insolite village de France ». Chaque site y est documenté – vélorail, pagode, mine – ainsi que *Le Petit d'Asie*. Deux articles viennent en complément, l'un s'intitulant « La double culture des rapatriés », et l'autre « Noyant sous le regard des sociologues, l'histoire d'une intégration réussie ». Enfin, cette même année le *Routard* sortait quant à lui la version Auvergne de son guide, dans laquelle figurait Noyant d'Allier et ses différents sites d'intérêt.

A partir de ces diverses productions médiatiques, je propose maintenant de mettre en relief les multiples traits qui sont prêtés à la commune de Noyant d'Allier afin de comprendre la manière dont celle-ci est perçue et donnée à voir.

6.2.1. Noyant d'Asie : un village asiatique en bourbonnais

La première image qui ressort de Noyant d'Allier, quel que soit le média qui la met en représentation, est celui d'une commune à la fois surprenante et unique. Ce sont par ailleurs les qualificatifs mobilisés pour la décrire elle et son histoire : « étonnant », « curieuse », « original », « fascinante », « incroyable », « unique », « curieux », etc. Elle est donnée à voir comme une commune riche de son histoire qui en fait sa spécificité et sa source d'attractivité. L'histoire est la première dimension sur laquelle se forme cette incongruité en dehors d'un champ lexical explicite de la surprise et de la singularité. Elle est narrée de la fermeture de la mine et le désert humain produit par son arrêt ; en passant par l'arrivée des rapatriés français d'Indochine venus repeupler le village de leur présence ; en se soldant par un mode de vie contemporain de la cohabitation culturelle. Dans ce récit, deux processus sont majoritairement utilisés les adjectifs qualificatifs signifiant au lecteur ce qu'il doit penser – à savoir que cette histoire est incongrue –, et les antinomies, c'est-à-dire la mise en parallèle de deux principes ne faisant pas sens ensemble d'ordinaire – logique même de l'incongruité (Vergopoulos, 2010). L'opérativité de ces processus tient à la forme du vrai que représente l'histoire. En d'autres

¹⁷² www.youtube.com/watch?v=fyqTGGioWqQ [Consulté le 15/03/2017].

termes, c'est parce que l'histoire dit la vérité qu'un effet d'incongruité est produit, encore une fois. L'histoire place dans le registre de la vérité ce qui engendre le non-sens vis-à-vis des référents ordinaires collectifs. Ainsi la continuité produite de tout récit historicisant échappe à la norme et devient dès lors hors norme. Un exemple de mise en récit de Noyant d'Allier par l'émission « Télématin » :

Alors là, c'est un village hallucinant ! On est en Auvergne dans l'Allier à une vingtaine de kilomètres de Moulins et alors ce lieu dans les années 50 c'est très simple. Les années 40 d'abord, il y a une mine, elle ferme. Donc forcément on se retrouve avec des rues entières, les mineurs partent, des rues entières sont vidées et la ville perd ses habitants. Et dans les années 50, il y a la fin de l'Indochine et la France rapatrie, et bien, ses ressortissants Français, Indochinois ou mariés avec, qui ont des épouses vietnamiennes, par exemple. Et tout ce petit monde, il faut le faire revenir en France, il faut le loger. Et là l'idée, on cherche un endroit et on dit bah tient on a un village en Auvergne où on a plein de rues, plein qui ont quitté cette ville. [...] Il y en a 1 500 qui sont arrivés [...] qui ont fait un *chinatown*. Et alors l'idée c'est que tout ce petit monde s'est mélangé, s'est associé, vit ensemble. Et petit à petit y a toute une culture auvergnate asiatique, asiatique auvergnate qui se crée comme ça. Il y a une épicerie asiatique, y a un restaurant asiatique, il y a même un bouddha gigantesque, une pagode, un moine... enfin bref. Voilà vous êtes en Asie et vous êtes en Auvergne à la base, donc c'est assez marrant. (*Tour du Monde en Triporteur... Le Vietnam en Auvergne !*, 2015)

L'incongruité n'est pas exclusivement discursive, elle tient également aux effets de sens des événements historiques tels que le rapatriement. Une première tension naît du fait que le village soit « vide » à l'arrivée des rapatriés et que ces derniers le repeuplent abondamment :

La première image qui me vient à l'idée c'est cette fourmilière d'enfants. À la sortie des écoles c'était 700 enfants qui étaient dans les rues, massés dans les rues, qui occupaient la totalité de la chaussée et donc c'est vraiment l'image qui me vient en premier de Noyant à cette époque- là.

Maire de Noyant d'Allier (*De Noyant d'Allier à Vulcania*, 2016)

A ce phénomène s'ajoute le fait que le repeuplement est le produit d'individus à la culture différente de celle de la localité d'accueil et que cette arrivée crée un renversement numérique qui est également un renversement de normalité :

Je m'en rappelle quand on était arrivé ici, à l'école, mais l'école élémentaire hein, au bourg bah y avait que nous. Les Français ils étaient quoi, bah peut être vingt. On est arrivé à 700 enfants en l'espace de 2-3-4-5 ans. Oui il y avait des classes mais énormes. Alors dans chaque coron il y avait au moins 10 enfants dedans alors vous voyez un peu.

Marie Soubrier ("Noyant d'Allier, la petite Indochine," 2014)

Toute l'incongruité du cas de Noyant d'Allier tient à ces écarts culturels entre Bourbonnais, Mineurs (polonais) et Indochinois. La catégorie du rural et de l'environnement naturel sont convoquées et rejouées dans les mises en représentation de Noyant d'Allier. Les antinomies reposent notamment sur ce phénomène : un cadrage par l'environnement rural, l'énonciation d'un passé minier, l'apport d'un élément asiatique.

Etonnant, en plein bocage de découvrir une ancienne cité minière, avec son puits de mine et son habitat typique de corons. Plus étonnant, encore, plus de la moitié de la population est d'origine asiatique. (Routard, 2017)

Elles sont également directement liées aux représentations de la ruralité que nous avons vues précédemment. L'environnement noyantais est ancré dans le bourbonnais et amorcé comme la France profonde. Dans cette perspective l'écart se creuse entre un environnement dit naturel et les pratiques qui s'y développent.

Nous avons décidé de vous emmener à la découverte d'un petit morceau d'Asie, d'Indochine même. Au cœur de la France à Noyant d'Allier en Auvergne dans un bocage verdoyant et vallonné où pâturent sagement les charolaises.
Céline Develey-Mazurelle ("Noyant d'Allier, la petite Indochine," 2014)

Là vous dites Auvergne, bon bah volcan, fromage, potée... pas du tout il va nous parler de nems, Pagode, bò bún d'où la musique un petit peu asiatique.
Thomas Hervé (*Tour du Monde en Triporteur... Le Vietnam en Auvergne !*, 2015)

Ces pratiques sont quelque peu stéréotypées. Le processus de stéréotypage permet de servir et renforcer l'image produite. Ainsi, dans le discours il sera question de « china town » ou encore de possibilité d'« acheter le riz par kilos » (*Tour du Monde en Triporteur... Le Vietnam en Auvergne !*, 2015). Il est également fait mention que des chapeaux coniques sont achetés, certes en souvenir ou pour la décoration, mais également pour être portés par des individus dans le cadre de leurs activités ordinaires telles que « faire du jardin ou aller à la pêche » ("Noyant d'Allier, la petite Indochine," 2014). Nous voyons que les traits sont accentués afin d'interpeller le public. Le registre anecdotique est également convoqué alimentant l'effet de décalage entre différentes cultures. Il est par exemple narré dans le webdocumentaire *Des rizières au bocage* que les enfants des Français d'Indochine consommaient les fruits non mûrs. Cette anecdote est racontée à deux reprises, une fois portée par un individu reconnu comme appartenant à la catégorie mineure, l'autre fois par une enfant de français d'Indochine. Cette anecdote est également reprise en introduction du webdocumentaire lui-même.

Alors bien sûr pour les pommes vertes dans les jardins, parce que nous on avait l'habitude de manger des fruits pas trop mûrs. Alors bien sûr dans le jardin, dans

nos jardins, dans le jardin des autres voisins on allait chercher les pommes vertes. Eux ils voyaient, ils disaient mais pourquoi vous mangez comme ça, nous on disait bah nous on a l'habitude. Ils disaient faut pas manger comme ça vous allez voir mal au ventre. Non non non mais pas du tout.

Jacqueline Szymonik (*Des rizières au bocage*, 2014)

Une forme d'intrigue se crée autour de Noyant d'Allier avec toutes ces petites formes surprenantes auxquelles personnes ne s'attend :

Le premier contact que l'on a eu avec Noyant c'est de leur site internet. Une photo avec les rizières et les Vietnamiens dessus j'ai cru que le moteur de recherche s'était trompé de site, je croyais que j'étais au Vietnam. J'ai refait la recherche pour voir si c'était bon. Puis non, non c'était ça.

Témoin anonyme ("Noyant d'Allier, la petite Indochine," 2014)

Le prêtre de Noyant d'Allier raconte lui-même avoir été surpris à son arrivée dans la commune puisque même les pratiques religieuses – qui semblent pourtant des pratiques universelles – se singularisent et détonnent :

Quand je suis arrivé la première fois dans l'église de Noyant j'ai été un petit peu surpris de voir qu'il y avait deux statues de la Vierge. Parce que d'habitude on fait souvent une représentation de la vierge Marie et là il y en avait une qui était assez spéciale. Et quelqu'un m'a dit elle vient du Vietnam. On voit que la Vierge elle a des traits différents, une coiffure différente de ce qu'on peut voir habituellement en occident. Frère Réjean (*Des rizières au bocage*, 2014)

Toutefois comme cela est amorcé dans chacun des médias, passé cet effet de surprise, ce qui était initialement source d'étonnement devient la norme et c'est ce que nous allons voir maintenant.

6.2.2. Une culture de la diversité au quotidien

Après l'intrigue suscitée à la découverte de Noyant d'Allier et l'effet surprenant résultant de cette histoire qui ne ressemble à aucune autre, ce qu'il reste est l'incongruité de la banalisation même de ce mode de vie dans lequel :

Au détour d'une rue, parfois, on voit des habitants de Noyant avec le chapeau typique pointu, voilà.

Pauline Maucort ("Noyant d'Allier, la petite Indochine," 2014)

La médiatisation de Noyant d'Allier dans les médias passe effectivement par la mise en évidence d'une norme du caractère asiatique sur le territoire qui est justifié par son histoire. Il est présenté comme le résidu ou la conséquence de cette arrivée dans la commune de Noyant

d'Allier, sans que le processus donnant lieu à l'état actuel soit décrit¹⁷³. Ainsi la simple présence des Français d'Indochine à la culture asiatique, à Noyant d'Allier, justifie le fait que le territoire soit empreint de cette culture. Sur ce principe, nous pouvons voir dans le webdocumentaire *Des rizières au bocage* deux habitants mis en scène se croisant dans les rues des corons et se souhaitant mutuellement leurs vœux. Leur interaction prend la forme suivante :

- Năm mới
- Năm mới
- Năm mới hein, bonne année
- Năm mới
- Bonne année

(*Des rizières au bocage*, 2014)

Cette séquence met en perspective la quotidienneté dans laquelle s'inscrivent certaines formes vietnamiennes. Souvenons-nous du maire qui souhaitait également la nouvelle année en vietnamien dans la *Gazette* à l'occasion du *Têt* (nouvel an vietnamien). Ce lien entre les cultures est également signifié par les associations comme les Amis de la Mine qui, interrogés sur le musée Jean le Mineur évoquent, la localité dans son ensemble en prenant en compte son histoire :

Je rajouterai que le musée est très très ouvert sur la vie sociétale de Noyant et toute son histoire. Que ce soit les rapatriés d'Indochine, que ça soit les gens qui soient, qui sont venus entre les deux guerres en particulier de Pologne. On est très ouvert. Par exemple il y a la fête du Viêt Nam en France, nous allons avoir dans nos locaux une exposition sur le Viêt Nam.

Jean-Pierre Hacard ("Noyant d'Allier, la petite Indochine," 2014)

Cette séquence rend compte de la manière dont la trajectoire de Noyant d'Allier interpelle tout un chacun et devient une question pour la société dans son ensemble. Elle témoigne de l'engagement des institutions noyantaises dans cette histoire locale et de la manière dont elles la prennent en charge à leur niveau avec leurs moyens.

Si la banalisation du caractère vietnamien à Noyant d'Allier est un fait, c'est de manière plus globale à la diversité culturelle que s'étend cette norme. Les enfants de l'école avaient créé une friandise nommée « Noyantise » laquelle est mise en scène dans le webdocumentaire *Des rizières au bocage*.

¹⁷³ Les questions d'écritures de l'histoire par les médias seront discutées dans la section suivante avec celles de « l'intégration ».

Une « Noyantise » c'est la spécialité de Noyant. Elle est faite à partir de chocolat ça représente le charbon de la mine, le riz soufflé et le gingembre ça représente l'Asie. On a voulu faire une spécialité de Noyant avec la classe.

Enfant anonyme (*Des rizières au bocage*, 2014)¹⁷⁴

Cette séquence met en perspective la manière dont les enfants de Noyant d'Allier se représentent leur village et la culture locale. Le choix de faire porter ce discours par des enfants dans le webdocumentaire n'est pas anodin puisqu'un principe d'insouciance est associé aux enfants, de manière générale, leur faisant dire les faits sans se préoccuper de la dimension politique. Ainsi ils débarrassent par leur énoncé, toutes marques d'incongruité et de surprise latentes, rendant compte, par leur création, d'une réalité du village en toute simplicité.

Une autre forme d'essentialisation de la réalité noyantaise est soumise dans l'émission « Si loin, si proche » par le format immersif qu'elle propose. En amenant les individus à suivre la reportrice dans sa découverte de la commune, les auditeurs naviguent dans un bain sonore qui permet de reconduire une partie de l'expérience. Ainsi lorsque la journaliste en plateau questionne sur « la réalité de ce brassage culturel » et que la reportrice lui répond qu'« il faut aller à la rencontre de ses habitants pour s'en rendre compte », les auditeurs tendent l'oreille pour faire leur entrée « dans le café Le sourire de Noyant [où] l'on peut entendre tous les accents ». Cette séquence permet aux auditeurs d'expérimenter cette dite réalité de Noyant d'Allier. Cette expérience de la quotidienneté noyantaise, à laquelle les auditeurs sont invités, est prolongée et renforcée par la réponse d'un témoin à la question suivante :

Alors pourquoi on est là avec les copines le mercredi matin ? C'est parce que l'on se réunit pour boire le café, voilà. Vous voyez c'est hétéroclite. On a des Anglais, des anciens Vietnamiens, Français de souche évidemment, Chantal, Henriette qui est Vietnamienne, Mai Gordon qui arrive d'Australie, Eric Bujman avec sa femme qui arrive de Hollande et Om elle est Vietnamienne-Cambodgienne, voilà. Et donc moi je suis Moulinoise Française de souche mais mon mari est Polonais parce que le père était mineur.

Témoin ("Noyant d'Allier, la petite Indochine," 2014)

La réponse spontanée de la témoin est à cet égard très intéressante – « pour boire un café » - puisqu'elle ramène à une réalité qui est d'abord celle des interactions sociales avant d'être celle des interactions interculturelles. Outre qu'elle semble à son tour incongrue, la question a l'avantage de donner à voir la manière dont se pensent les Noyantais, à savoir, comme des êtres sociaux avant de se penser comme membres d'une communauté culturelle. La notion de « copines » nourrit également les relations et sort du cadre diplomatique dans lequel certains

¹⁷⁴ Un encart avait également été dédié dans la *Gazette* afin de présenter cette création.

médias glissent machinalement lorsqu'ils traitent de coopération ou de cohabitation culturelle. Cette formule contribue à mettre au second plan la dimension culturelle au profit de la dimension humaine. Cet effet est confirmé lorsque la reportrice demande à une habitante d'énoncer les dix-sept nationalités en présence sur le territoire et que celle-ci ne vient pas au bout de l'énumération :

Je crois qu'il y a les Français, les Polonais, les Anglais, les Pays bas, les Australiens, les Ecosais, les Cambodgiens, les Vietnamiens, les Laos, les personnes qui viennent du Sénégal, les Algériens, y a beaucoup mais la dernière fois le maire a dit il y a 17 nationalités.

Mai Gordon ("Noyant d'Allier, la petite Indochine," 2014)

Cette mise en représentation donne à voir, outre la normalité de la diversité culturelle locale, l'écart entre réalité vécue et réalité perçue. Elle rend compte de la manière dont le regard extérieur construit une certaine image de la localité, dans le cas présent celle d'une commune multiculturelle, et contribue à créer et renvoyer de la différence là où les individus ne l'éprouveraient pas sans celui-ci. Par conséquent, la question de la mise en représentation de la commune est importante puisqu'une forme de rhétorique se met en place entre réponse aux sollicitations extérieures d'énonciation de soi ; et alimentation par l'image produite de sa propre représentation de soi.

Pour terminer, je rapportais précédemment la surprise de Frère Rejean quant à la présence de deux représentations de la Vierge dans l'église de Noyant d'Allier. Son témoignage, en plus de signaler potentiellement l'incongruité, rend compte de la manière dont la religion est prise en charge à Noyant d'Allier. À ce sujet le bonze Albert Pham, déclare ce qui suit :

Les gens qui pratiquent des deux côtés, je leur dis de garder... Quelle que soit votre religion de garder. L'essentiel c'est votre conscience, votre bon cœur. C'est la charité qui compte. Toutes les religions sont bonnes. Ça dépend de soi-même. Si on fait bien, on ne reçoit que du bien. Vous recevez ce que vous semez.

Albert Pham (*Des rizières au bocage*, 2014)

Ses mots mettent en lumière le fait que ce n'est pas tant la cohabitation culturelle qui est en jeu à Noyant d'Allier que la cohabitation interindividuelle prenant en compte chacun des particularismes qu'ils soient d'ordre religieux ou culturel. Cette ouverture sur l'Autre et cette culture de l'accueil est la dernière facette signifiante de Noyant d'Allier qui est donnée à voir au travers des médias.

6.2.3. Un esprit d'accueil et d'ouverture sur l'Autre

Le fait de bien vivre ensemble, de vivre en harmonie c'est un effort de chacun. Je le dis toujours, si l'on veut se rencontrer chacun doit faire un pas pour aller vers l'autre. Mais je voudrais quand même revenir sur cette population d'origine asiatique qui a fait de gros, gros efforts pour s'adapter. Ces gens qui sont arrivés avec peu de choses très peu de choses, dans des maisons qui sont restées inhabitées pendant plusieurs années et ils ont dû s'acclimater et commencer de vouloir vivre à la française. Et je crois, bon ils ont été aidés par la population, pas toujours peut être comme il le fallait mais y a eu beaucoup, beaucoup d'efforts de la part de ces familles- là. [...] Et je crois que c'est ce qui nous différencie un peu d'autres communes, d'autres populations. On cultive encore un peu plus cette ouverture en accueillant des jeunes tous les ans. Ça n'a pas été toujours bien vu dans un premier temps mais maintenant c'est réellement, je pense, une nécessité pour la population de voir arriver encore d'autres populations d'ailleurs.

Maire de Noyant d'Allier (*Des rizières au bocage*, 2014)

Ces paroles du maire résument le dernier visage qui est prêté à Noyant d'Allier : une terre d'accueil solidaire et inclusive. Nous retrouvons donc dans les médias, et pas exclusivement au travers du discours du maire, ce principe de « vivre ensemble » relevé dans la *Gazette*.

Vous savez ici c'est un village un peu, c'est vivant, les gens ils vous parlent et puis on se connaît plus ou moins, on ne se méfie pas les uns et les autres parce que on a tous eu à peu près le même vécu ici, puis après de partir dans les grandes villes pour le boulot et puis de revenir ici à la retraite. Il y en a beaucoup qui reviennent maintenant c'est la grande mode et les corons, c'est devenu un succès et puis bon quand en plus on a tout. Les produits vietnamiens pour la cuisine, le côté pratique et le côté convivialité puisque vous savez il y a des filles de mon âge on s'est perdu de vue puis dès que je suis revenue ici on se parle tous, et puis on est très copines on se voit. C'est quand même une manière de vivre qu'il n'y a pas ailleurs. Si vous vous implantez dans un village où personne ne vous connaît on va dire juste bonjour bonsoir et puis tout le monde se méfie de tout le monde maintenant. Tandis qu'ici non ici, et puis moi je me disais que je ne pourrais pas vivre si je ne pouvais pas cuisiner manger vietnamien et ici on peut. Ce qui fait que bon, je me suis dit et bah voilà on va revenir ici.

Marie Soubrier ("Noyant d'Allier, la petite Indochine," 2014)

Le discours tenu par cette habitante rejoint les points développés par le maire. Nous y retrouvons le climat convivial qu'offre cette culture de l'accueil, et de surcroît, cette possibilité et d'autorisation à être soi. Nous retrouvons cette même idée chez une habitante qui justifie son choix d'installation à Noyant d'Allier tandis qu'elle vivait à Melbourne en Australie :

J'ai trouvé le calme ici et puis la chaleur qu'il y a avec les gens.

Mai Gordon ("Noyant d'Allier, la petite Indochine," 2014)

De manière globale, les traits prêtés à Noyant d'Allier sont ceux que décrivait précédemment Albert Pham, à savoir la charité. Ce sont par ailleurs ces notions de charité et de solidarité qui sont activées dans les mises en récit de l'histoire locale. Elles sont complétées par un champ lexical montrant la difficulté que fût notamment le rapatriement donnant lieu à une forme de dramatisation :

Pourquoi ces gens sont arrivés, ces rapatriés dès l'hiver 55-56. C'était un hiver très rigoureux moi je me rappelle étant enfant à cette époque-là il y avait beaucoup de neige, il faisait très froid. Eux ils sont arrivés parce que la mine a fermé en 1943 et donc les logements des mineurs se sont peu à peu libérés. Les mineurs déjà d'origine étrangère et essentiellement en grande partie polonais sont partis sur d'autres centres miniers, donc les corons se sont vidés. Donc ces logements ont été réquisitionnés par l'Etat français pour accueillir ces rapatriés d'Indochine. Ce sont souvent les travailleurs venant des pays de l'est, notamment des Polonais qui ont accueilli les premiers, les rapatriés d'Indochine. Parce qu'eux avaient déjà connu, eux aussi un déracinement. Alors il faut replacer tout ça dans le contexte, 60 ans en arrière pratiquement au jour d'aujourd'hui. La question je me rappelle aussi souvent prononcée au moment de l'arrivée de ces rapatriés : mais comment sont-ils faits ? Ils sont jaunes ? Ils ont les yeux bridés ou pas ? Parce qu'il n'y avait pas la télévision, il n'y avait pas les moyens de communication qu'on a aujourd'hui. André Colas ("Noyant d'Allier, la petite Indochine," 2014)

Ce témoignage est intéressant puisqu'il met en relief un élément qui n'est que rarement pris en compte dans les énonciations portant sur l'histoire de Noyant d'Allier, à savoir les tensions et les conflits générés par l'arrivée des Français d'Indochine à Noyant d'Allier. Lorsque des mentions sont faites à ces problématiques soit elles sont minimisées, soit elles sont justifiées. J'évoquais précédemment l'anecdote des enfants volant des fruits verts. La chute de la version de la Française d'Indochine présentée est la suivante :

Donc il y a eu des petits accrochages parce que les gens, parce que ceux qui étaient restés ici n'aimaient pas bien qu'on vienne piquer les fruits. Jacqueline Szymonik (*Des rizières au bocage*, 2014)

In fine, ce récit reste dans le registre de l'anecdotique et les questions qu'il pose derrière ne sont pas soulevées – peut-être est-ce parce qu'il s'agit d'enfants ? Le second exemple relevé en reste au même stade :

Quand on était jeune, quand on est arrivé du Viêtname, on restait entre nous, on ne se fréquentait pas. Tout le monde nous regardait d'un air bizarre, donc c'est vrai. On nous voyait arriver ça devait faire un drôle d'effet quand même pour les gens du pays. Imaginez la campagne française, bourbonnaise, 300 km donc de Paris, pas très évoluée, voyant débarquer des familles d'asiatiques, des femmes avec 5-6 enfants, ça a dû surprendre plus d'un.

Marie Soubrier ("Noyant d'Allier, la petite Indochine," 2014)

Pourtant, l'émission « Si loin, si proche » ne manque pas de politiser l'histoire des rapatriés français d'Indochine par le contexte qu'elle pose de l'année diplomatique France-Vietnam et par les commentaires qu'elle produit sur l'histoire des Français d'Indochine.

Depuis des lieux mais surtout des hommes nous racontent ces heures douloureuses de la décolonisation mais aussi celles plus heureuses de l'intégration. Et avec sa pagode rouge et or le village est même devenu une curiosité locale.

C'est une vieille dame d'origine vietnamienne qui peuple encore Noyant, la mémoire reste vive. Le souvenir du déracinement aussi.

Et parmi les noyantais d'origine on se souvient encore de l'arrivée de ces déracinés de l'indépendance vietnamienne. Par exemple, Michel Lafay, le maire de Noyant, depuis 2008.

Il est toujours difficile de parler de la violence du déracinement ou de la lente construction d'une identité quand elle est multiple ou complexe, Pauline.

Oui d'autant plus ces habitants d'origine vietnamienne sont particulièrement pudiques. Dans le fameux quartier des coronas où ont été accueillis les rapatriés, derrière chaque porte de ces petites maisons en briques se cache une histoire sensible, un fort désir d'enracinement aussi.

("Noyant d'Allier, la petite Indochine," 2014)

Dans ces modalités de restitution de l'histoire, le registre du pathos semble l'emporter sur les problématiques sociétales, adjoignant simplement un caractère misérabiliste au parcours des Français d'Indochine croisant celui de Noyant d'Allier. Le seul à tenter une ébauche de débat est un témoin :

Mais il faut défendre Noyant avec la vérité. Noyant est un produit de la colonie, il faut expliquer en partant de cela après on peut tout dire.

Jean Massini ("Noyant d'Allier, la petite Indochine," 2014)

Les médias en général se focalisent sur la dimension d'intégration réussie, portée de manière unanime par les témoins interrogés¹⁷⁵. Elle se présente comme une marque locale. Le Frère Réjean explique le phénomène d'intégration :

L'intégration elle va dépendre toujours de, je dirais de l'ouverture. De l'ouverture de ceux qui accueillent et aussi de l'ouverture de ceux qui arrivent. Puisque dans certains contextes il y a des personnes qui manquent d'ouverture dans un sens ou dans l'autre. Et ça a une influence grande je crois sur l'intégration.

Frère Réjean (*Des rizières au bocage*, 2014)

L'ultime facette de Noyant d'Allier est donc bien celle-ci : un modèle exemplaire d'une intégration réussie dans lequel il fait bon de vivre. Le témoignage de cette réfugiée d'Indochine résume ce qui s'est cristallisé autour de Noyant d'Allier et justifie d'une certaine manière la raison pour laquelle les récits de dissensus sont si peu nombreux :

Moi pour ma part je trouve que le fait d'arriver dans un village avec différentes nationalités et toi t'es encore différent tu t'intègres plus facilement que si tu arrivais dans un village où y a que, oui il n'y avait pas d'autres personnes d'autres origines, je sais pas. Je pense que Noyant a un atout en plus par rapport à d'autres villages c'est qu'on a un côté un peu multiple culture et pour les gens de l'extérieur c'est un plus pour venir vivre à Noyant plus que dans un autre village du bocage.

Caroline Guyenne ("Noyant d'Allier, la petite Indochine," 2014)

En définitive, les médias sauvegardent de Noyant d'Allier, et mettent en partage, une forme d'idéal de sociabilité éprouvé et avéré par ses habitants. Des anecdotes comme celle du maire qui signifie se retrouver « souvent à 10 autour d'une table avec 7/ 8 nationalités différentes, mais [que] chez [eux] c'est naturel, ça se fait naturellement. » (*Des rizières au bocage*, 2014) alimentent les fantasmes d'utopie et permettent aux médias de vendre de l'espoir et du rêve. Ainsi nous pouvons retenir que la mise en représentation de Noyant d'Allier par les médias respecte les attentes du genre, de la même manière que celle de la municipalité répondait aux besoins du politique.

A l'issue de ce chapitre nous voyons que les formes d'énonciation produites de Noyant d'Allier par les non-Noyantais sont intéressantes dans la mesure où elles reprennent certains motifs énoncés par les Noyantais, et sont mis au service de leur positionnement dans la société globale. À ce titre, l'imaginaire de Noyant d'Allier se voit déterminé et refondé en considération de

¹⁷⁵ Je reviendrai ultérieurement sur ces questions de la mémoire et ces effets de lissage de l'histoire.

dynamiques qui le dépasse amplement. La société noyantaise est ainsi resémiotisée au regard d'enjeux sociétaux globaux qui lui échappent mais au service desquels elle est mise. Ainsi l'imaginaire de Noyant d'Allier s'actualise non pas dans le rapport de sens que les non-Noyantais entretiennent au territoire mais dans celui qu'ils entretiennent à la société globale dans son ensemble. L'imaginaire se donne à comprendre, dans cette perspective, comme un espace de débat hégémonique offrant à traiter des problématiques qui ne sont pas propres à Noyant d'Allier mais que les acteurs lui font rejouer pour servir leur image. Représenter Noyant d'Allier est par conséquent une modalité de présentation de soi. La circulation de Noyant d'Allier repose donc sur l'appropriation des caractéristiques favorables à la cause défendue par les acteurs. Dans cette mesure le trait de Noyant d'Allier comme modèle d'intégration réussie est tiré puisqu'il sert un idéal de société collectif en se présentant comme preuve de son accomplissement. L'imaginaire produit de Noyant d'Allier par les médias notamment, et la configuration sociétale qui en résulte avec l'attribution de place et de rôle, héroïcise les Noyantais qui ont réussi à fonder cette société produisant dès lors une vision euphémisée de Noyant d'Allier. Cet effet de sublimation se retrouve également dans le tourisme puisqu'en fondant un imaginaire de Noyant d'Allier bâti sur la rhétorique du *rural idyll*, les acteurs produisent une société noyantaise qui témoigne de l'opérativité des dynamiques des nouvelles ruralités. Finalement, nous voyons que les imaginaires de Noyant d'Allier résultent d'une dialectique locale/globale qui engage tant le regard que les acteurs territoriaux locaux portent sur eux-mêmes, lequel est repris par les étrangers au territoire, que les enjeux sociétaux contemporains.

Grâce aux études menées dans cette deuxième partie du mémoire mettant en relief les différents modes d'appropriation de Noyant d'Allier, nous pouvons voir que toutes les institutions énonciatrices sont « concernées » symboliquement dans la production de son imaginaire et définissent ensemble une territorialité qui englobe Noyant d'Allier. Nous pouvons constater que l'identité noyantaise semble faire consensus. Les énoncés produits à son égard sont sensiblement les mêmes, et nous retrouvons les mots des uns dans les discours des autres. De manière globale, Noyant d'Allier se présente comme une société de la diversité culturelle qui a réussi le pari de l'intégration et qui se pose par conséquent, comme modèle d'exemplarité pour la société globale. Si cette représentation est le résultat final, les processus qui ont participé à la produire ont, au passage, organisé le social en attribuant des places et des rôles aux acteurs du territoire qui sont par ailleurs dans ce processus, saisis au prisme des filiations primaires auxquels ils appartiennent. L'identité de Noyant d'Allier produite est donnée à comprendre comme le fruit de son histoire. La rencontre entre les filiations se pose comme le moteur de l'élaboration de la société. Ainsi, les filiations sont situées comme actrices principales de la société noyantaise.

Arrivée à l'époque à partir de laquelle les représentations sur Noyant d'Allier sont produites, un renversement est opéré. En mettant sur le devant de la scène l'opérativité de la cohabitation intercommunautaire territoriale, ce sont des rôles d'habitants qui sont restitués aux individus. En d'autres termes, dans le présent de Noyant d'Allier ce ne sont plus les filiations qui construisent la société mais ce sont ses habitants, auxquels Noyant d'Allier est par ailleurs attribué. Autrement dit, sous cet angle, Noyant d'Allier appartient à ses habitants. Noyant d'Allier est à la fois institué comme le produit de ses habitants, et comme leur héritage dont ils ont la responsabilité. Une superposition de rôles est à l'œuvre assimilant citoyen, habitant et héritier. Ainsi se dresse, au prisme de la communauté habitante, la filiation noyantaise. Nous voyons que la figure de l'héritier émerge des espaces à partir desquels le processus de construction de Noyant d'Allier est figuré.

En définitive, la figure de l'héritier produite par des formes énonciatives se dessine au regard de la place qui est conférée à l'héritier et du sens qui est donné à sa présence sur le territoire. Cette figure engage des rapports de force à chaque niveau de l'énonciation qui sont de nature hétérogène et qui rejouent le territoire selon différentes logiques. Dans la troisième partie de ce mémoire, nous allons porter attention à ces formes énonciatives et voir comment se construit cette figure de l'héritier à travers de ces zones de frottement. J'effectuerai donc un retournement

puisque'il s'agira de reconsidérer l'ensemble des dynamiques appréhendées ici au prisme de la figure de l'héritier. Il s'agira dès lors de voir en quoi et dans quelle mesure cette figure est productrice de la société noyantaise. L'enjeu sera dans cette mesure de comprendre ce que cela suppose d'être héritier, ce que cela induit d'être pris comme héritier, ce que cela produit de désigner des héritiers, et ce que cela crée pour et dans la société dans son ensemble. Je reviendrai donc sur les logiques qui sous-tendent la création même de cette figure, afin de comprendre la manière dont elle s'organise et opère dans la société.

TROISIÈME PARTIE.
LA FIGURE MODÈLE DE L'HÉRITIER

« *LE VRAI TOMBEAU DES MORTS, C'EST LE CŒUR DES VIVANTS.* »

— *JEAN COCTEAU* —

L'héritier semble défini par des normes et des principes qui guideraient sa conduite et informeraient la manière dont il aurait à se présenter au monde et agir dans celui-ci – si nous nous en tenons à ce que nous avons vu dans le troisième chapitre. Il serait, d'une certaine manière, contraint et déterminé par le haut, ne laissant que peu de marge de manœuvres à sa propre œuvre. Toutefois si cela est potentiellement vrai sous un certain angle, je préférerais dans la partie suivante, laisser le champ des possibilités ouvert et par conséquent observer la manière dont la figure modèle de l'héritier est agie dans et par la société, et la façon dont elle s'actualise. Plutôt que de chercher à cocher des cases, je propose donc d'explorer cette figure modèle, afin de comprendre la manière dont elle s'inscrit et prend sens au niveau des différentes strates sociales, et sert l'évolution de la société dans son ensemble. Le questionnement initial de cette enquête visait à saisir dans quelle mesure cette figure modèle elle fait médiation entre passé et futur, et en quoi elle est une opératrice de l'actualisation de la société. Dans cette perspective, je vais revenir sur ces différentes temporalités afin de regarder la manière dont l'héritier joue avec, tandis même qu'il est pris dans leur mouvement.

Dans la mesure où l'héritier est lié à sa filiation par le passé et qu'il fait retour sur lui-même pour y trouver ses ancêtres et son héritage, je vais dans un premier temps (septième chapitre) questionner ce passé et chercher le rapport de sens qui se construit à la société, quand bien même il est censé être révolu et dépassé. Je vais donc m'intéresser à la valeur qu'on lui accorde, le sens, la place et le statut qu'on lui donne. Pour cela, je saisirai le passé dans divers espaces tels que le témoignage ou la commémoration afin de voir la manière dont il s'institue, et les pouvoirs qui sont conférés à ces formes mémorielles. Je m'intéresserai plus spécifiquement au processus de mémorisation afin de comprendre en quoi il constitue un enjeu social et politique. J'observerai la manière dont l'institution politique l'emploie et l'érige elle-même en enjeu de pouvoir. En parallèle, j'aborderai la manière dont les individus s'en saisissent et à quelles fins. La visée de ce chapitre ne sera pas de dresser un panorama complet du rapport de sens de la société au passé, puisque j'y reviendrai tout au long de la partie, mais d'appréhender dans un premier temps, la diversité des rapports de sens qui se nouent au passé dans un territoire donné. Je questionnerai notamment pour cela, l'esprit du lieu noyantais comme un observatoire dans lequel se joue cette diversité de rapports de sens. Dans cette perspective, je chercherai à saisir quelle est la place de ce passé dans cet esprit du lieu. Nous verrons que le passé attribue un caractère de vérité aux choses et à l'espace, et qu'il est central dans la société qui le fonde en valeur sociale.

Dans le huitième chapitre, je poursuivrai donc cette réflexion initiée sur la vérité en la confrontant et en la mettant à l'épreuve d'un cas concret : le Cinquantième de l'arrivée des rapatriés d'Indochine à Noyant. L'enjeu de cet événement, comme il a été évoqué dans le cinquième chapitre, est la commémoration. Après avoir justifié en quoi la commémoration peut être considérée comme un espace du don, nous chercherons à voir la manière dont l'héritier s'exprime en tant que donateur qui rend d'une certaine façon ce qui lui a été donné. Toutefois, nous ne nous arrêterons pas là et nous irons voir le sens que recouvre cette commémoration au-delà d'un don retour. L'objectif sera dès lors de comprendre les effets de sens de cet événement pour l'héritier dans le présent, et nous observerons la manière dont il emploie cette valeur de vérité pour acquérir une légitimité en tant qu'héritier. Nous verrons ainsi à la fois la manière dont elle lui permet de rendre et de jouer son rôle d'héritier.

Pour terminer (neuvième chapitre), nous aborderons l'héritier non pas en tant que subordonné à sa filiation mais en tant que cette posture lui ouvre des portes sur le territoire en lui octroyant une place et un statut qui lui permettent de transiter de dépositaire à créateur. Nous verrons ainsi la manière dont l'héritier s'approprie cette figure et s'en sert à des fins personnelles de construction identitaire propre et d'acquisition de pouvoir, afin d'être en droit d'agir sur le territoire dans lequel il s'inscrit et qu'il habite. À ce titre, nous étudierons la manière dont l'héritage est instrumenté et devient un objet de pouvoir politique et social. Nous observerons ainsi la manière dont l'héritage se retrouve au cœur du processus de définition de soi comme forme singularisante, distanciante et authentifiante. Nous saisirons également cet héritage dans sa quotidienneté et verrons la manière dont les héritiers font avec cette multiplicité d'héritages et de filiations au quotidien. Mon intention est d'aborder les effets de sens de cette appartenance plurielle sur les sentiments d'héritier développés aux différentes filiations. Je proposerai dans cette dynamique une perspective de l'évolution de ces différents sentiments d'héritier en vue d'appréhender la manière dont ils se maintiennent au fil temps.

CHAPITRE SEPTIÈME.
L'ESPRIT DE NOYANT D'ALLIER
AU PRISME DE SON PASSÉ :
ENJEU D'AUTHENTICITÉ

L'espace se dit, il nous parle et il nous informe. Par ses monuments, ses enseignes, ses noms de rue, sa configuration, ses objets, son aménagement, il met en récit son histoire. Cette histoire lui est propre. Elle s'est construite dans l'épaisseur du temps avec celles et ceux qui l'ont traversée, qui l'ont habitée, qui s'en sont emparé et qui l'ont investie. Cette histoire nous dit ce qu'il en a été, et elle nous donne des indices sur ce qu'il en sera. Chaque espace est singulier, il dispose de son propre génie. Ce *genii loci*, nommé d'antan, est lui-même unique. Ces esprits surnaturels existent depuis toujours, sous différentes formes, dans de nombreuses civilisations. Ils symbolisent l'être spirituel des choses et des personnes. Le pouvoir qui leur est conféré est celui de protecteur, veillant tant sur les individus qu'ils accompagnent que sur les lieux qu'ils occupent. Ils habitent les lacs, les montagnes, les rivières, les forêts, les grottes, les plaines, les vallées... Ils chassent les « mauvais » esprits et régénèrent les humains auxquels ils sont affiliés depuis leur naissance jusqu'à leur mort, existant pour leur permettre d'exister. En veillant les lieux, ils leur confèrent une identité unique. Aujourd'hui encore, dans les sociétés occidentales, cette idée persiste. Elle se nomme désormais « l'esprit du lieu » (Berliner, 2010; Turgeon, 2008).

Cet esprit du lieu longtemps débattu – entre géomorphologues et structuralistes d'une part, et sociologues et anthropologues d'autre part – afin de savoir qui du lieu lui-même ou de la communauté qui l'habite, lui confère son esprit, prend dorénavant sens dans une dynamique relationnelle entre le monde matériel et celui de la pensée. Une dialectique entre construction du lieu par la pensée et détermination de la pensée par le monde matériel, est à l'œuvre.

Envisagé dans sa dynamique relationnelle, l'esprit du lieu peut renfermer à la fois la continuité et le changement. La matérialité du lieu permet d'évoquer la pérennité de certaines valeurs et le sens d'origine, voire de certains groupes qui l'ont occupé. L'immatérialité, c'est-à-dire l'esprit des groupes qui l'habitent, donne la possibilité de renouveler le sens du lieu ou même de lui attribuer plusieurs sens en fonction des besoins du « vivre ensemble » du ou des groupes. L'esprit du lieu prend ainsi un caractère pluriel et polyvalent, et peut posséder plusieurs significations, changer de sens avec le temps et être partagé par plusieurs groupes. (Turgeon, 2008, p. 3)

Dans cette conception, le rapport de sens entre les habitants et la configuration spatiale domine. Pensée et lieu se structurent l'un et l'autre dans une éternelle ronde, se mouvant de l'un vers l'autre.

Plutôt que de précéder la forme, l'idée se construit en même temps qu'elle, dans un va-et-vient perpétuel entre l'abstraction de la pensée et la matérialité du lieu ou de l'objet. (Turgeon, 2008, p. 4)

Ainsi, « l'esprit construit le lieu et, en même temps, le lieu investit et structure l'esprit » (Turgeon, 2008, p. 3). Dans cette dynamique, nous saisissons que l'esprit détermine les pratiques et les usages de l'espace. Il devient dès lors intéressant de questionner cette présence des marques et des traces du passé tant dans l'espace physique que dans celui de la pensée. Quelles sont leurs vocations ? Quelles relations induisent-elles à l'espace ? Quelles places tiennent-elles dans la société ? Quel est le sens qu'elles font porter à l'espace ? Quel rapport de sens produisent-elles au passé ?

Dans les sociétés occidentales, l'esprit du lieu contemporain a perdu de son prédécesseur antique cette dimension « sacrée » conférée par ledit génie du lieu. Cette réappropriation scientifique semble laisser en marge du rapport de sens habitants/espace habité, la dimension mémorielle qui prend en charge certaines formes du passé, intimement reliée à celle de traditionnalité et donc à celle de sacrée (Lenclud, 1987). Il semble que dans les sociétés occidentales actuelles, cette notion de sacré continue d'habiter les lieux au moyen des médiations du passé qui seraient elles-mêmes prises en charge par la mémoire ; c'est l'hypothèse que j'en fais. Le passé n'existant qu'au travers des formes mémorielles qui le portent, une sorte de connivence existerait entre passé et mémoire, qui inscrirait le premier dans le registre énonciatif du second et induirait par conséquent une forme de socialité fondée sur le registre du sacré dans cette dialectique esprit/lieu. La mémoire détient un statut privilégié dans les sociétés amenant certains à parler de « culte de la mémoire » tantôt servant de « bonnes choses » tantôt « expression du conservatisme et de la survalorisation de l'identité » (Todorov, 1993, p. 39). Plutôt que de traiter de culte de la mémoire, qui semble déjà inscrire dans un registre sacré et ne pas laisser la place pour explorer d'autres pistes, il paraît davantage fertile de questionner le caractère passéiste de la société qui traduirait la culture du passé dans la société et permettrait d'en étudier les ressorts et intentionnalités.

Lorsque nous prenons le temps de contempler le monde qui nous entoure, nous pouvons constater l'omniprésence de ce passé. Pris en charge par des médiations de la mémoire qui en rendent compte explicitement, il se fait aussi plus discret, ne se donnant à lire que dans le contraste des formes qui l'entourent. Dans les projets d'aménagement territoriaux, il est au cœur du débat. Toute la tension tient entre ce qu'il convient de préserver, de démolir ou de restaurer. Ce choix crée des frictions entre politiciens, experts et habitants qui ont chacun des prérogatives mais surtout des liens différents à ce passé (Hamid, 2019). Le passé prend des formes et des sens différents selon la manière dont il a été vécu et dont il est perçu. Il n'est pas en dehors du présent, mais y trouve à l'inverse une place privilégiée. C'est de cette place dont je souhaiterais

discuter dans ce chapitre. Quel est le rapport de sens entre passé et présent dans la société actuelle ? Les témoignages que nous avons déjà eu l'occasion d'aborder, rendent particulièrement compte de cette prégnance du passé. Le présent semble se nourrir de ce passé et les individus semblent animés par ce passé. Que cristallise-t-il qui fait défaut à nos sociétés contemporaines ? La question s'intensifie au regard des divers rituels qui entourent son existence et la prennent en charge. Encore une fois, débats, conflits, dissensus autour de sa sémiotisation notamment, questionnent quant à la valeur qui lui est associée et celle qui est projetée dans l'espace qu'il habite. Dans cette mesure, je propose de voir la manière dont le passé se déploie dans l'espace physique, la manière dont il peuple les esprits et celle dont il est objectivé et institutionnalisé dans la société.

L'ensemble des analyses réalisées dans ce chapitre porte ainsi sur les formes de médiation et de médiatisation de ce passé. Mon attention s'est focalisée sur la production de ce sens passéiste et sur les enjeux autour de son énonciation. M'appuyant pour débiter sur les témoignages des Noyantais, je vais dans un premier temps revenir sur la manière dont s'élabore le souvenir, matériau premier du témoignage. Je m'appuierai pour cela sur les études menées par Maurice Halbwachs (1997, 1994) qui, en expliquant la manière dont se forme le souvenir, rend compte du processus de circulation dont il est l'objet et donne ainsi à comprendre le rapport de sens entre souvenirs, mémoire individuelle et mémoire collective. La question de la mémoire sera abordée de manière plus fine dans la sous-partie suivante puisqu'il s'agira non plus d'interroger la forme témoignage mais la forme commémoration qui constitue un autre moyen d'expression du passé dans la société. Enfin, dans un dernier temps, j'analyserai les médiations du passé dans l'espace physique noyantais.

7.1. Le passé comme mémoire : les souvenirs saisis par le témoignage

Le souvenir paraît être une forme des plus intimes. Logé dans les profondeurs de la mémoire, son accès semble réservé à son seul propriétaire. Pourtant à y réfléchir, qui ne s'est jamais fait récupérer par un tiers, un souvenir semblant délaissé dans les soubassements de sa mémoire ? La raison en est simple, le souvenir est social, et nous pourrions même dire, sociable. Dans sa forme sociale, il est tout d'abord un construit. Il ne « dort » nulle part dans un coin, isolé et abandonné, mais se forme à chaque fois qu'il est convoqué par soi ou un autre. Il se forme et se configure au regard du contexte dans lequel il est sollicité. En ce sens, le souvenir n'est pas fixe mais mouvant. Maurice Halbwachs explique le fait suivant :

Si ce que nous voyons aujourd'hui vient prendre place dans le cadre de nos souvenirs anciens, inversement ces souvenirs s'adaptent à l'ensemble de nos perceptions actuelles. Tout se passe comme si nous confrontions plusieurs témoignages. C'est parce qu'ils s'accordent pour l'essentiel, malgré certaines divergences, que nous pouvons reconstruire un ensemble de souvenirs de façon à le reconnaître. (1997, p. 51)

En ce sens, le souvenir s'adapte et s'ajuste à la situation qui le demande. Il répond à des attentes et se forge en miroir de celles-ci. À cet égard, il est un regard *in situ* sur le passé déterminé par la posture adoptée à l'instant T.

D'autre part, sa formalisation ne peut échapper aux cadres et aux structures qui forment et informent les individus en tant qu'être sociaux. Ainsi son élaboration trouve des prises dans la société dans laquelle il s'inscrit et puise ses référents.

Les autres jouent un rôle important dans la constitution du souvenir, c'est pourquoi nous pouvons dire qu'il est sociable. Il se laisse prêter et mélanger avec ceux des autres.

On peut dire que [l'individu] pense en commun avec les autres, et que sa pensée se partage entre le flot des impressions toutes personnelles et divers courants de pensée collective. (Halbwachs, 1997, p. 108)

Lorsqu'un souvenir tend à s'effacer, les autres servent d'opérateurs de mémoire. Offrant des bribes des événements, ils permettent de reconstituer l'expérience. Les individus se mettent ainsi à associer les éléments entre eux, à créer des liens jusqu'à ce que le souvenir semble complètement ravivé révélant les mêmes odeurs, les mêmes saveurs et les mêmes couleurs qu'autrefois. Il se présente dès lors, comme une grande toile, un tissu de souvenirs personnels confondus avec ceux qui en ont également été témoins, reliés les uns aux autres par le sens que les premiers cherchent à retrouver de l'expérience éprouvée.

Le fait que ce souvenir existe dans la mémoire d'autrui et qu'il en partage des formes, renforce la marque dans un jeu de contrastes et de concordance. Cette convocation des antériorités coconstruites avec autrui, donne l'illusion de saisir l'événement dans son ensemble et semble lui donner vie en dehors des mémoires telle une donnée brute existant par elle-même. Le voile des souvenirs serait dès lors levé. Dans cette dynamique, la mémoire de l'autre donne prise sur ce qui avait été occulté de sa propre mémoire et vient combler les vides de celle-ci.

Les faits et notions que nous avons le moins de peine à nous rappeler sont du domaine commun, au moins pour un ou quelques milieux. Ces souvenirs sont donc à « tout le monde » dans cette mesure, et c'est parce que nous pouvons nous appuyer sur la mémoire des autres que nous sommes capables à tout moment, et quand nous le voulons, de nous les rappeler. Des seconds, de ceux que nous ne pouvons pas nous rappeler à volonté, on dira volontiers qu'ils ne sont pas aux autres, mais à nous,

parce qu'il n'y a que nous qui ayons pu les connaître. Si étrange et paradoxal que cela puisse paraître, les souvenirs qu'il nous est le plus difficile d'évoquer sont ceux qui ne concernent que nous, qui constituent notre bien le plus exclusif, comme s'ils ne pouvaient échapper aux autres qu'à la condition de nous échapper aussi à nous-mêmes. (Halbwachs, 1997, p. 92)

Ainsi, se souvenir en commun semble plus aisé que de se souvenir seul quand bien même le processus reste productif. La mémoire commune lorsqu'elle se forge, se présente comme une banque de données dans laquelle chaque individu puise pour restituer le fil de sa propre mémoire. Cependant, pour que celle-ci ait une réelle fonction, le souvenir doit être en premier lieu inscrit quelque part dans sa mémoire personnelle afin qu'il puisse trouver un écho en soi. Sans cela, le partage sera vain et n'évoquera rien à l'individu.

Le souvenir se fonde sur « le rappel d'un état de conscience purement individuel » (idem, 1997, p. 66) que Maurice Halbwachs nomme « intuition sensible ». Elle est basée sur l'expérience sensible du réel à laquelle les autres peuvent prendre part de manière effective, comme décrit précédemment, ou symbolique soutenu par la mémoire des expériences partagées. Que l'autre soit présent ou imaginaire, ses partages, ses commentaires, ses impressions et ses ressentis se mêlent à ceux du premier. Se remémorant ce qu'un tel avait dit de tel ou tel lieu, son impression est informée par ces données. De la même manière, pensant à tel individu et l'associant à l'expérience vécue, son souvenir sera empreint du sentiment produit par ledit individu. Le souvenir est entièrement fondé sur le sentiment laissé de l'expérience vécue. Nous nous souvenons de ce que nous éprouvions. Ainsi, l'histoire avant d'être collective est d'abord personnelle. L'impression crée la marque, laquelle est par la suite mise en relation avec une réalité partagée et devient lisible comme expérience d'un commun. Un changement de posture est ainsi nécessaire pour que ce qui a été éprouvé s'inscrive et prenne sens dans le collectif. Les événements historiques n'échappent pas non plus à cette règle. Par conséquent, l'entendement du fait historique passe en premier lieu par l'expérience qui en a été faite autour duquel vient graviter par la suite, lorsque la dimension historique est perçue et mise en lien avec l'expérience personnelle, le sens historique de l'événement.

Le souvenir est travaillé par le temps, à chaque fois que celui-ci est à l'œuvre, comme il se transforme pour répondre aux enjeux du présent, il ne s'énonce jamais complètement. Certains aspects deviennent dès lors plus marquants tandis que d'autres sont estompés voire laissés dans l'oubli, ne servant pas le récit au présent. Plus le temps passe et plus le souvenir se donne sous forme d'ensemble. L'image qu'il laisse, est ainsi « une image engagée dans d'autres images, une image générique reportée dans le passé » (Halbwachs, 1997, p. 121) dont la densité ne

permet pas de démêler ni de défaire les éléments entre eux. Par conséquent, le souvenir est une forme complexe impliquant le social de manières diverses associant des idées, des images, des normes et des contraintes, et ne se donnant à lire que de manière partielle en fonction du présent auquel il s'accorde. Maurice Halbwachs le présente comme suit :

Le souvenir est dans une très large mesure une reconstruction du passé à l'aide de données empruntées au présent, et préparée d'ailleurs par d'autres reconstructions faites à des époques antérieures et d'où l'image d'autrefois est sortie déjà bien altérée. (1997, pp. 120–121)

Ce qui m'intéresse précisément dans cette partie est la manière dont le souvenir travaille le passé, le rend intelligible aux autres et permet qu'il fasse l'objet d'appropriation. Par conséquent, je vais me focaliser sur la manière dont le passé a marqué les mémoires. Je vais donc m'emparer de l'impression laissée par le passé et chercher à comprendre la valeur et le sens qui lui sont attribués par les habitants. Je m'intéresserai ensuite plus spécifiquement au témoignage afin de comprendre le rapport de sens qu'il construit au passé au travers les médias dans la société. Pour ce faire, je m'appuierai pour une part, sur les souvenirs issus des témoignages produits dans le cadre de collectifs noyantais – tous avaient pour vocation de témoigner de Noyant d'Allier, que cela soit dans son ensemble ou au regard d'une période spécifique¹⁷⁶ –, pour une autre part, sur ceux produits en direction des médias et portant sur le passé de Noyant d'Allier¹⁷⁷.

Pour l'étude des témoignages produits pour les collectifs noyantais, j'ai dans un premier temps procédé à une analyse de chacune des formes observables afin de voir quelles étaient les différentes thématiques des souvenirs abordées par les témoins. Après avoir relevé les récurrences et dégagé les grands axes, je me suis intéressée aux registres énonciatifs de ces souvenirs. Puis dans un dernier temps, j'ai saisi les témoignages comme des énonciations historiques et j'ai cherché à comprendre la manière dont les individus s'étaient emparés du passé pour prétendre énoncer l'histoire, qui était la consigne de l'exercice demandée aux témoins dans le cadre des trois premiers observables. En ce qui concerne les témoignages produits pour les médias, j'ai également relevé les sujets qui étaient abordés et la manière dont

¹⁷⁶ L'analyse des souvenirs se fonde sur les trois documents suivants : « Histoire de Noyant d'Allier par ses habitants », « Il était une fois... Noyant d'Allier » et « Noyant d'Allier, un témoignage pour l'avenir ». Les analyses de ces documents, présentées dans le présent chapitre, ont été menées en 2023.

Le document « Histoire de Noyant d'Allier par ses habitants » est notamment disponible sur le site de Noyant03 : <http://noyant03.free.fr/doc/temoignages.pdf>.

¹⁷⁷ L'analyse des témoignages se fonde sur les documentaires *Le petit Vietnam* et *Enfant de Noyant et d'Indochine* ainsi que sur les émissions « Noyant d'Allier, la petite Indochine », « De Noyant d'Allier à Vulcania » et le webdocumentaire *Des rizières au bocage*. Les analyses de ces documents, présentées dans le présent chapitre, ont été menées en 2023.

ils étaient traités par les témoins. J'ai ensuite appréhendé la manière dont le témoignaire prenait en charge lesdits témoignages c'est-à-dire que j'ai analysé l'énonciation produite du média en cherchant à comprendre la place et le sens donné aux témoignages. Autrement dit, j'ai porté attention à la manière dont la forme « témoignage » était mobilisée et aux prétentions communicationnelles.

7.1.1. Le souvenir social : les marques du passé dans la mémoire

Remonter le temps suppose de remonter les âges également. Ainsi les témoignages traitent de l'enfance, de l'adolescence, de la période jeune adulte et de celle adulte se rapprochant de plus en plus de l'époque depuis laquelle ils sont produits. Par conséquent, l'école, les activités extrascolaires, le collège, le lycée, les premiers emplois, les relations amicales et amoureuses sont tout autant de thématiques abordées dans les témoignages. En tant qu'habitants d'un même village, des souvenirs identiques se dégagent. Nous retrouvons des figures locales à l'image du Père Tacques, ou des loisirs communs comme la pêche, mais aussi des passions partagées comme le groupe de musique Jeunesse et Amitié – que les individus en aient fait partie ou l'aient simplement soutenu. Des lieux également se distinguent. Parmi ceux-ci, la Cité des jeunes, la place du bourg ou encore les corons, tiennent une place particulière dans les esprits. Autant de souvenirs communs et pourtant des marques somme toutes différentes. Effectivement, selon le point de vue et l'expérience vécue, l'impression qu'il reste de ces moments de vie diverge. Les opérateurs de la marque restent néanmoins sensiblement les mêmes d'un individu à l'autre¹⁷⁸.

La marque est produite du surprenant, compris comme ce qui sort de l'ordinaire. Cet extraordinaire se forge dans la rupture qu'il crée avec la quotidienneté, dans la nouveauté qu'il apporte par rapport à tout ce qui a toujours été su et connu, ainsi que dans l'écart qu'il produit au regard de la norme. La manière de vivre cet effet de surprise est personnelle. Pour certains la surprise recouvre un caractère amusant voire incongru :

Mgr Barbarin a été nommé évêque de l'Allier. Il s'est engagé à visiter les communes de son diocèse. Aussi, nous l'avons accueilli à Noyant pour célébrer la messe. Un vin d'honneur a été offert à la salle des fêtes. Au cours du vin d'honneur, M. le maire et Mgr Barbarin ont échangé des propos forts courtois. Suite au vin d'honneur, un repas a été organisé à la salle des fêtes. Étaient présents le Conseil municipal et quelques personnes lorsque, soudain, Mgr Barbarin a disparu sous la table à quatre pattes pour ramasser le sac à main que Mlle Giraud venait de laisser

¹⁷⁸ Cf. Annexe 5.1. Tableau des types de marques du passé, p. 65.

échapper. Il le lui a aussitôt remis. L'aller-retour fut effectué dans un temps record sous la table.

Claude Desfougères (Les amis de la mine & Noyant Terre d'Accueil, 2012, p. 23)

Pour d'autres à l'inverse, la surprise fait peur :

Au début, il nous faisait un peu peur avec toutes ses montres autour de ses deux bras, avec tous les mégots de cigarettes dans ses deux poches et toujours le mégot dans la bouche.

Julien Cao Van Tuat (Les amis de la mine & Noyant Terre d'Accueil, 2012, p. 31)

Enfin, cette surprise peut ne pas être prise dans un tissu d'émotion et être relatée de manière factuelle. Dans cette modalité d'énonciation qui s'apparente à du détachement car apparemment dénuée de sentiments, le registre du choc est pourtant présent. Il est formalisé par l'emploi même du terme pour décrire le souvenir. Ce terme qui traduit le brouillage des émotions est notamment employé pour traiter de l'effet produit de l'arrivée des Français d'Indochine à Noyant d'Allier, tant par les rapatriés que par les habitants noyantais de l'époque :

Nous sommes arrivés en mai 1991, j'avais 11 ans. Dans ma tête d'enfant, c'était comme si je voyageais dans le temps, je changeais d'époque. En effet, je venais d'un petit village où il n'y avait pas encore l'électricité. Cela fut donc un choc.

Caroline Guyenne (Duc, 2019, p. 16)

À Noyant, un de mes premiers souvenirs d'enfance est un choc esthétique très fort en voyant arriver sur la place du bourg des femmes vietnamiennes en tenue traditionnelle. Souvent en groupe, certaines de ces femmes parlaient fort et accompagnaient leurs paroles de gestes et de rires bruyants. Ce choc esthétique s'est doublé ensuite de la découverte de la langue.

Philippe Bogacz (Les amis de la mine & Noyant Terre d'Accueil, 2012, p. 43)

L'avant qui était auparavant banalisé et qui paraissait par conséquent normal, peut lui-même devenir quelque chose d'extraordinaire au regard du nouveau présent. C'est en l'occurrence ce que retiennent les Mineurs et les Bourbonnais en comparant le marché avant la fermeture de la mine et après celle-ci. De manière globale, cet effet extraordinaire résulte de la comparaison générale entre l'ère minière perçue comme abondante et foisonnante à celle du Café.

Noyant bougeait beaucoup avec les familles des mineurs. Tous les mercredis, il y avait le marché. C'était fabuleux... Sur la place, le garde champêtre installait les bancs pour que les fermières posent leurs paniers d'œufs, beurre, fromages et fruits, quand c'était la saison bien sûr. Devant les bancs, elles posaient à même le sol volailles, poulets, canards, lapins et pigeons. Des jardiniers de la campagne, bien approvisionnés dans leur jardin, apportaient, suivant la saison, des légumes, des fruits ou des fleurs. [...] Le jour où la mine a fermé, tout s'est réduit. Ce n'était plus le beau marché que nous avons connu. À l'arrivée des rapatriés d'Indochine, le marché a repris vie, mais ce n'était plus les mêmes clients. La volaille était

encore appréciée, mais les produits laitiers n'avaient plus le même succès qu'au temps des mineurs.

Aline Colas (Les amis de la mine & Noyant Terre d'Accueil, 2012, p. 24)

Si ces différences marquent de manière générale, c'est parce qu'elles créent un écart et rendent compte de l'évolution.

Ma maman parlait le petit nègre, moi, je lui parlais en vietnamien mais au bout d'un certain temps je ne pratiquais plus trop le vietnamien, donc, j'ai fini par lui parler en petit nègre. Plus le temps passait, plus les écarts de communication s'accroissaient et vers la fin, il y avait cette situation un peu bizarre où ma mère me parlait en vietnamien et moi je lui répondais en français.

Edouard Brassecas (Duc, 2019, pp. 45-46)

Ainsi une des formes qui marque les mémoires et ancre le souvenir, tient au temps lui-même, c'est-à-dire à l'événement qu'il produit et la distance qu'il manifeste.

Face au surprenant deux autres ensembles s'imposent. Il y a pour une part, les souvenirs dont le rapport de sens est agréable et bienfaiteur ; et pour une autre part, ceux qui sont empreints de formes de résignation. Ce deuxième type de marques émerge des formes de l'adversité. Ainsi les expériences vécues comme des épreuves, ou tout du moins perçues comme désagréables, sont teintées de souffrance, de honte ou encore de rejet.

À cette époque, j'étais un peu démoralisée, certains disaient que je n'aurais jamais le bac car j'étais une fille de réfugié, issue de milieu modeste et j'avais 3 ans de plus que mes camarades. Je cumulais beaucoup de handicaps.

Caroline Guyenne (Duc, 2019, p. 18)

Noyant d'Allier où des années durant, j'ai vu partir tous mes amis, les premiers pour Sainte-Livrade ; puis, ensuite, ceux dont les parents réussissaient à s'extraire de cette pauvreté en trouvant du travail à Paris ou à Lyon et qui emmenaient leurs familles loin de ce village, symbole alors de tant de souffrances, d'espairs déçus par la France qui n'aura pas tenu sa promesse de les aider à s'installer et à vivre dignement.

Julien Cao Van Tuat (Les amis de la mine & Noyant Terre d'Accueil, 2012, p. 30)

Le sentiment de perte a marqué la mémoire – qu'il s'agisse comme nous l'avons vu précédemment avec la question de l'abondance d'une époque, ou de pertes humaines et matérielles. La mise en récit des guerres (lorsqu'elles ne sont pas relatées de manière factuelle) témoigne de ces pertes dont font parties les « victimes ».

Il y avait beaucoup de grisou et d'accidents à la mine de Noyant. Devant ces risques omniprésents et voulant conjurer le mauvais sort, mon père décida de faire un « break » chez un cultivateur. Décision funeste et fatale. C'était l'époque des foins.

La foudre, attirée par sa faux, le tua en plein champ. Il avait 33 ans, c'était le 9 juillet 1941.

Gérard Kowalczyk (Hardouin, 2008, p. 6)

Ce dernier témoignage souligne le caractère anormal de l'événement qui repose, au-delà du caractère tragique de l'événement, sur l'âge. Il traduit la dynamique générale qui se dégage des témoignages portant sur l'adversité : ce ne sont pas tant la misère ou les difficultés qui marquent mais le fait que celles-ci soient perçues comme anormales au regard de ce qui avait été promis, ou de ce qui est communément admis, ou de ce qui est attendu dans telle ou telle situation. Les difficultés évoquées sont par exemple celles de l'insalubrité des logements laissant s'écouler les eaux usées dans les jardins ou encore la présence des puces dans les maisons. Elles sont aussi celles de la pauvreté obligeant les enfants à assumer des responsabilités ne leur laissant pas le temps de s'amuser, devant arrêter leurs études très rapidement et travailler pour subvenir à l'ensemble des besoins de la famille comme le feraient des adultes. Elles sont également celles de la contrainte de faire face à un monde nouveau et différent dans lequel il s'agit de se faire une place. Tous ces faits marquent les esprits dans la mesure où ils paraissent anormaux depuis le présent à partir duquel ils sont énoncés.

Enfin le dernier type de souvenirs a trait à l'inverse aux marques apaisantes et réconfortantes telle la fameuse madeleine de Marcel Proust. Ce qui reste dans les mémoires sont l'admiration, la fierté, la reconnaissance, le bonheur et le fait d'avoir été ému ou touché. Tous ces souvenirs ont pour point commun de porter sur le lien. L'admiration et la fierté se forment dans la reconnaissance de l'autre comme faisant partie des siens et auquel on s'identifie potentiellement :

C'est tellement personnel, leurs mérites sont immenses. Elles sont présentes dans toutes nos réussites d'hier et aujourd'hui.

Jean Massini (Les amis de la mine & Noyant Terre d'Accueil, 2012, p. 43)

La reconnaissance a trait également au fait d'avoir été à l'inverse reconnu soi-même :

Le Père Jacques s'est chargé de la paroisse de Noyant de 1969 à environ 1990. Pendant trente ans, il a marqué de son empreinte la Cité des jeunes où il accueillait tous les jeunes, sans distinction, sans leur demander ou les obliger à aller au catéchisme ou à la messe.

Harry Erkens (Les amis de la mine & Noyant Terre d'Accueil, 2012, p. 26)

Le bonheur est construit dans les moments partagés avec les autres :

Moi, je me souviens surtout des moments généreux dans cette école. Les classes surchargées, les classes d'âges empilées dans une même section. Cela donnait souvent des moments de franche rigolade.

Dina-Corinne Azzouz (Les amis de la mine & Noyant Terre d'Accueil, 2012, p. 32)

Enfin le fait d'être ému et d'avoir été touché prend sens à la fois dans la reconnaissance de soi perçue mais également dans la perception de la solidarité entre individus qui éveille des valeurs d'humanité et d'altruisme que nous retrouvons aujourd'hui dans le « vivre ensemble » porté par le village. Finalement, nous pouvons voir que la marque des mémoires est de deux ordres : relationnel – le lien crée de l'être ensemble et dessine un cadre sécuritaire en ce qu'il marque une appartenance – et événementiel – le hors norme crée une rupture dans le rapport à l'ordre des choses. Dans la continuité de ce qui vient d'être étudié, je propose maintenant de nous intéresser à la manière dont est pensé le passé au regard de ces modalités de formation du souvenir.

7.1.2. L'élaboration individuelle du passé : les rapports de sens passé/habitants

Comme mentionné précédemment, la consigne pour la production de l'ensemble des témoignages des habitants réalisés dans le cadre associatif, était de raconter l'histoire de Noyant d'Allier sur une période donnée. Ainsi dans le document « Histoire de Noyant d'Allier par ses habitants », les individus étaient répartis en cinq groupes, chacun correspondant à une époque de Noyant d'Allier¹⁷⁹ couvrant par conséquent la majeure partie de l'histoire de Noyant d'Allier. Le document « Il était une fois... Noyant d'Allier » porte à l'inverse exclusivement sur l'ère minière, tandis que celui « Noyant d'Allier, un témoignage pour l'avenir » est une restitution personnelle des trois individus intervenants dans leur rapport à Noyant d'Allier.

Mettre en récit l'histoire, suppose d'opérer un processus de sélection de formes du passé. Ainsi tandis même que ces moments de l'histoire sont énoncés, c'est avant tout ce qui fait passé qui se donne à entendre. Cette dimension est particulièrement lisible dans les témoignages construits sous la forme d'énumération d'événements. À l'inverse, pour les témoignages qui respectent une logique de mise en récit, cette sélection se fonde dans la narration. Sous cet angle, il existe, parmi les témoignages recensés, deux grandes classes. La première prenant le parti de la juxtaposition et la seconde celui l'historicisation. Dans le même temps, ces modalités énonciatives se croisent si nous prêtons attention à la dimension temporelle. Certains sont

¹⁷⁹ Pour rappel, les cinq groupes sont les suivants : « Premier groupe : le début du XXe siècle », « Deuxième groupe : l'arrivée des Polonais et la vie minière », « Troisième groupe : période post-Seconde Guerre mondiale et premiers rapatriés », « Quatrième groupe : la vie à Noyant dans les années 1960-1980 », « Cinquième groupe : les derniers arrivants ».

focalisés sur une période de l'histoire ou une tranche de vie, tandis que d'autres survolent l'histoire dans son ensemble. Ce rapport au temps se construit également dans la manière dont sont amorcés les différents faits puisque, pour certains, un ordre chronologique est respecté tandis que pour d'autres, l'ordre semble aléatoire. Si, dans les témoignages historicisant, cette pratique peut se lire comme le recours à des analepses, dans les témoignages où les faits sont juxtaposés, cela donne davantage l'impression d'une pensée libre de fonctionnement par associations d'idées. Enfin, certains témoignages se trouvent à l'intersection des deux modes, dans la mesure où une histoire semble s'amorcer mais l'articulation entre les différents événements narrés n'est pas réalisée, produisant également cet effet de juxtaposition.

Les témoignages relevant de l'énumération des faits et événements historiques sont construits selon deux logiques. Soit le passé est pensé en termes de domaines de vie et un découpage thématique est proposé. Soit le passé est donné à lire sous forme de tranches de vie et dans cette perspective, c'est un découpage temporel qui est réalisé.

Les réfugiés politiques La cité des jeunes La fête du têt Harry Erkens (Les amis de la mine & Noyant Terre d'Accueil, 2012, pp. 26-27)	Désenchantement Enchantement Entre-temps Philippe Loupy (Les amis de la mine & Noyant Terre d'Accueil, 2012, pp. 28-29)
---	--

Toutefois il est intéressant de relever que ces logiques se rencontrent et que thématiques et époques se superposent dans ce rapport de sens construit au passé, réunissant et associant à la fois pratiques et temporalités mais également lieux. Ces associations se retrouvent aussi dans les témoignages historicisants.

Nous retrouvons à la fin de certains témoignages une forme conclusive qui synthétise et sémiotise ce qui vient d'être dit. Cette modalité énonciative qui est conjointe aux deux formes de témoignage, est davantage surprenante dans celle de l'énumération puisqu'aucun lien ne semble faire tenir ensemble les différents énoncés au préalable. À l'inverse, certains témoignages qui proposaient une histoire se terminent de manière abrupte laissant en suspend le lecteur qui ne sait pas où le témoin souhaitait le conduire par son récit.

Ces formes conclusives sont signifiantes vis-à-vis du passé puisqu'elles sont produites depuis le présent et traduisent le rapport de sens créé au passé. Mais avant tout, elles créent de la continuité là où les autres formes énonciatives laissent le passé en marge du présent. Cette absence de conclusion conjointe à la forme de l'énumération, donne à lire le passé comme

quelque chose de lointain, n'appartenant plus au présent et délesté de charge émotionnelle. Cette modalité d'énonciation du passé tend à le faire entrer dans le registre de l'anecdotique.

À l'inverse, lorsqu'une logique conclusive est présente dans l'énonciation, l'ensemble des formes du passé énoncé précédemment est remis en perspective au prisme du présent. Une continuité entre présent et passé est réintégrée et ce qui a été énoncé tout au long du témoignage se donne dès lors à comprendre comme un parcours menant à l'issue finale énoncée. De cette manière, la misère, les hostilités, les pertes mais également les moments de joie, de convivialité partagée et de solidarité, se donnent à comprendre comme tout ce qui a permis d'aboutir à cette fin. L'évolution se présente de la sorte comme l'objet mis en représentation par ces trajectoires de vie, tandis que le changement prend la forme du sens à retenir de celle-ci. L'adversité se présente dès lors comme le pas vers la félicité. Ainsi le passé est présenté comme ce qui forge et détermine le présent.

Dans cet ensemble de formes conclusives, le passé est systématiquement relié à une forme. Nous avons vu dans la section précédente que les liens peuplaient les souvenirs. Sous cet angle, les liens informent le passé en ce que le passé constitue lui-même le lieu à partir duquel ils se sont créés. Ainsi le passé prend le sens d'espace de formation des relations.

Il m'est toujours agréable, quand je reviens à Noyant, d'y croiser telle ou telle famille, souvent partie en région parisienne ou ailleurs pour le travail, et d'échanger sur tous nos souvenirs de jeunesse. Toutes ces familles ont gardé un attachement réel à leur village et beaucoup reviennent vivre au pays de leur enfance, notre commune, notre Noyant. Il y aurait encore tant à dire mais pour conclure, je suis (avec beaucoup d'autres) fière et heureuse de compter de nombreux amis de Noyant, tout simplement.

Marie-Claire Sirami-Lafay (Les amis de la mine & Noyant Terre d'Accueil, 2012, p. 40)

Ce témoignage met en lumière le fait que le passé n'abrite pas seulement les liens mais que ces liens prennent sens depuis l'espace duquel ils sont issus : espace et temps se rencontrent et se mélangent. Le passé est dès lors localisé et prend sens dans l'espace qu'il a habité. Un nouvel espace-temps émerge et le passé lui est assimilé. Le passé ne se présente ainsi plus comme une succession de faits et d'événements, mais comme un lieu singulier, produit des souvenirs qui associent temporalité, localité et relations. Les témoignages suivants explicitent le sens de ce lieu et de ce lien :

Mais je crois que ce qui nous réunit tous, n'est-ce pas ce parfum d'enfance – comme l'a évoqué l'écrivain américain Robert Olen Butler, dans son recueil *Un doux parfum d'exil* – quand, dans nos moments de doute, de tristesse, l'envie

nous prend de revenir à Noyant, de nous prélasser dans l'herbe d'un champ. Puis, machinalement, prendre une paille et chercher un trou pour en extirper un grillon que l'on jettera dans l'enfer d'une boîte métallique pour qu'il se batte contre un congénère et d'entendre ce doux chant qui sort de cette boîte.

C'est cela, pour moi, être Noyantais.

Julien Cao Van Tuat (Les amis de la mine & Noyant Terre d'Accueil, 2012, p. 32)

Ce témoignage souligne à la fois la nature du lien entre individus mais également celui à l'espace. Le passé prend le sens d'un lieu ressource dans lequel les individus se plongent pour trouver du réconfort, mais également pour se rappeler qui ils sont. Le témoignage qui suit met en relief cette dimension identitaire.

Nous sommes issus de cet ensemble multiple. Nous formons une mosaïque bigarrée, colorée, un ensemble de cas particuliers avec chacun ses origines au sein du même village. Notre village, c'est notre histoire, nos racines, notre fierté, notre empreinte, notre identité, notre signe distinctif. On est de Noyant, on naît de Noyant.

Philippe Bogacz (Les amis de la mine & Noyant Terre d'Accueil, 2012, p. 40)

À travers ces deux derniers témoignages, nous pouvons donc voir que le passé prend le sens de berceau à la fois comme lieu de réassurance mais également comme lieu de naissance, c'est-à-dire comme lieu à partir duquel on « est » et donc auquel on s'identifie. Sous cet angle, le lien précédemment relevé se présente comme une modalité de formation du soi, d'où sa valeur dans les témoignages. Les individus sont formés par ces relations créées en ce lieu. Le passé prend donc le sens de foyer de l'identité, elle-même comprise comme un produit social fait de rencontres, d'événements, de pratiques, de liens, de moments, de lieux... Maintenant, nous allons voir la manière dont ce passé informé par les individus, est pris en charge dans l'espace médiatique et mis au service de la société.

7.1.3. Le témoignage comme modalité d'énonciation du passé dans la société

Nous avons vu dans la partie précédente les projets qui supportaient l'initiative de collecte de témoignages par les collectifs aspirant à rendre compte de l'histoire de Noyant d'Allier. J'en relevais trois axes principaux, soit trois intentions de communication : la mémoire, l'apprentissage et la valorisation. Nous avons également vu que Noyant d'Allier était mis en représentation dans les médias comme un village incongru où la diversité culturelle est le mode d'habité tandis que l'accueil et l'ouverture sur l'Autre sont les valeurs portées. Dans cette section, je vais plus spécifiquement m'intéresser à l'instrumentation du passé pour construire ces dimensions dans le présent. Je vais donc chercher à saisir la fonction du témoignage dans

l'écriture médiatique ainsi que celle des éléments extraits du passé, afin de comprendre la manière dont ils sont instrumentés, le projet sociétal qu'ils servent et ce que cela produit dans la société.

À propos du témoignage, Sarah Cordonnier explique qu'en tant que « forme partagée, cadre, registre, genre socialement et culturellement disponible, le témoignage éclaire les situations et les institutions sociales dans lesquelles il advient et dont il rend compte » (Cordonnier, 2015, p. 4). Elle ajoute par ailleurs que « le témoignage informe et est informé, d'une part, par les normes instables et historiquement situées du genre témoignage ; [et qu']il informe et est informé, d'autre part, par des dispositifs et des cadrages notamment institutionnels et technologiques, qui en supportent la production, la circulation, l'archivage » (idem, 2017, p. 157). Sous ces termes, en premier lieu elle rend compte de la valeur d'observatoire du témoignage pour saisir les dynamiques sociales en tant qu'elle le considère comme un « fait social total » ; et en second lieu, elle met en perspective les contraintes auxquelles la production du témoignage est soumise, celle de son genre et celle de sa médiatisation. Le témoignage comporte une double dimension. Il est à la fois cherché et reconnu pour sa typicité, la singularité du récit qu'il produit, et pour son caractère universel, qui permet de le confronter à d'autres expériences de vie et d'en éclairer de manière plus globale la société. Dans cette logique, il est attendu du témoin qu'il « sollicite et évoque, dans le présent de la restitution, des "règles tribales" » (Idem : 406) – celles du passé, celles du présent. D'autre part, il est aussi attendu du témoin qu'il restitue rationnellement son expérience antérieure sous un régime de véridicité, de neutralité, de pertinence » (idem, 2017, p. 152). En d'autres termes, en situation de témoignage, il est espéré du témoin qu'il convoque les connaissances de sa propre expérience et qu'il les rationalise en opérationnalisant ses compétences – sociales, techniques, symboliques, culturelles, historiques, spatiales, temporelles et éthiques – relatives à un savoir-être et un savoir-faire collectivement partagés. Dans cette logique, avant même d'être énoncé, le passé se retrouve contraint par les normes du genre par lequel il est médié, et cadré par celles du média par lequel il va être médiatisé. En ce sens, nous pouvons diviser les observables de cette section en deux catégories. Il y a d'un côté les documentaires *Enfants de Noyant et d'Indochine* et *Le Petit Vietnam* portant sur l'histoire des Français d'Indochine. Dans le second sont également présents les témoignages des « parents ». De l'autre côté, nous retrouvons les émissions

« Noyant d'Allier, la petite Indochine », « De Noyant d'Allier à Vulcania » et le webdocumentaire *Des rizières au bocage* tous portés sur l'histoire de Noyant d'Allier¹⁸⁰.

Le rapport de sens construit au passé dans les documentaires est sensiblement le même que celui vu précédemment. La différence majeure est que la thématique de l'adversité, et donc la question des difficultés, de l'injustice, de la misère, est nettement mise en relief voire omniprésente. Dans les documentaires particulièrement rares, sont les évocations des moments heureux. Lorsqu'ils le sont, ils sont contrebalancés par la notion de simplicité c'est-à-dire des plaisirs simples ; ou celle d'insouciance rattachée à l'enfance. Cette insouciance est formalisée comme une échappatoire qui permettait de fuir cette réalité désignée comme misérable et dure, ne l'annihilant pas pour autant :

Nous les enfants on voyait l'intérieur, on voyait la misère, on voyait tout ça mais avec notre esprit d'enfant on s'amusait entre nous, on a cette insouciance. Donc ça, ça nous a bien aidés aussi mais les parents non.

Suzanne Begue (*Le Petit Vietnam*, 2007)

Dans les autres dispositifs médiatiques, les points de vue sur ce vécu sont davantage variés et par conséquent, cette adversité est également relativisée. Toutefois, cette épreuve est amplifiée par la dimension historique qui est ajoutée remémorant pour une part, les faits de guerre, et pour une autre part, le nombre de personnes concernées par ce rapatriement et cette situation de migration. Cette convocation numérolologique tend à créer un « phénomène » rapatriés français d'Indochine :

À l'issue de la décolonisation plus d'un millier de rapatriés d'Indochine, ex-colonie française, ont donc trouvé refuge dans ce village.

Céline Develay-Mazurelle ("Noyant d'Allier, la petite Indochine," 2014)

La solidarité que nous retrouvons dans les témoignages précédents, est quasiment absente des discours portés par les documentaires. Lorsqu'elle l'est, elle se limite à Noyant d'Allier et l'extérieur est présenté comme empreint de stigmatisation. Le rejet et le dénigrement sont mis en perspective, renforçant cet effet de difficultés énoncées.

Dans les documentaires, les parents et plus spécifiquement les mères, tiennent une place considérable dans les discours. C'est en partie au travers de leur expérience qu'un parcours d'adaptation est signifié. Elles sont en ce sens présentées comme des femmes à la fois courageuses, débrouillardes et travailleuses, soit des femmes dignes.

¹⁸⁰ Pour rappel, certains témoins témoignent dans les dispositifs produits par les associations ainsi que dans ceux produits par les médias.

Quand elles accouchaient et puis que le lendemain elles étaient debout en train de faire à manger et tout. Et que tout ce qui comptait pour elles c'étaient les enfants. Elles se sont vraiment sacrifiées pour nous quoi. Et quand en plus nous étant jeunes on a vraiment vécu avec elle, moi ça m'a vraiment, ça m'a vraiment bouleversé. Julien Cao Van Tuat (*Enfants de Noyant et d'Indochine*, 2005)

Les références à leur mode éducationnel sont également présentes et justifient en partie les raisons pour lesquelles les expériences ont été vécues mais également surmontées de telle sorte :

Parce que mes parents nous ont élevé de façon à être ouvert et puis vous avez dû voir dans d'autres familles c'était comme ça, on est très ouvert. Et le fait de voir des gens rester... Ils sont réticents, distants, bon, ça nous a fait de la peine quoi. Benjamin Moineau (*Enfants de Noyant et d'Indochine*, 2005)

Dans les émissions et le webdocumentaire, ces trajectoires de vie sont cadrées et comprises dans le contexte de l'événement historique. Le rapatriement puis l'installation à Noyant d'Allier, sont présentés comme circonstanciels. Les opportunités ont été saisies là où elles se trouvaient, à savoir, dans cette commune désertée qui est dès lors présentée comme une chance :

Et bah ça tombe bien, il y a un village dans lequel il y a des corons inhabités, on est en plein effort de reconstruction après la guerre, trouver des logements c'est pas évident. Géoptimiste (*De Noyant d'Allier à Vulcania*, 2016)

Cette chance est renforcée dans ces dispositifs, par la solidarité dont les individus ont pu bénéficier :

Mais il y a eu un élan de solidarité aussi de la part de la population qui a apporté couvertures habits et autres à ces familles. Michel Lafay (*De Noyant d'Allier à Vulcania*, 2016)

L'ensemble des productions met de manière globale, en perspective, cette expérience comme un apprentissage de la diversité possible qui a permis au village de survivre. Les individus sont eux présentés comme ayant réussi à faire avec la situation mais également ayant réussi dans leur vie de manière générale. La fin est heureuse. La différence qui était dès lors problématique, devient ici une force.

Les productions médiatiques respectent la structure du schéma narratif faisant vivre des épreuves aux individus qu'ils relèvent avant d'être confrontés à de nouvelles épreuves, jusqu'à aboutir à une issue qui soit satisfaisante pour tous : la réussite. Cette dynamique d'alternance de hauts et de bas est particulièrement lisible dans l'émission « Noyant d'Allier, la Petite Indochine » où la journaliste dramatise le vécu lorsque celui-ci est relativisé. Nous avons vu

dans le chapitre précédent que ce dispositif tendait à rendre compte d'un processus d'intégration réussi. Ainsi lorsqu'il s'agit de traiter des épreuves, un ton dramatisant est conféré :

C'est une vieille dame d'origine vietnamienne qui peuple encore Noyant, la mémoire reste vive. Le souvenir du déracinement aussi.
Céline Develay-Mazurelle ("Noyant d'Allier, la petite Indochine," 2014).

En définitive, le passé est de manière générale mis en représentation en accentuant les difficultés et en minimisant les moments de bonheur. Le parcours est lui progressif et évolutif, tendant vers ce dit bonheur comme consécration du parcours mené, donnant enfin le droit de se réjouir. Cette modalité d'action rattachée à la structure du schéma narratif, est toutefois intéressante à mettre en parallèle avec la logique du martyr judéo-chrétien.

La tradition chrétienne repose sur un principe jusqu'au-boutiste qui stipule tout pour le Christ, tout comme le Christ (Donard, 2010). Véronique Donard explique à cet effet que le Christ est perçu comme *mort pour* c'est-à-dire que son acte était sensé. Au-delà de ce sens, la forme du sacrifice elle-même, est considérée comme honorable, dans la mesure où le Christ était un mortel et a agi à la manière d'un Dieu. Dans la mythologie de création sacrificielle, le dieu est à la fois le représentant du divin en tant qu'il est Dieu, le sacrifiant qui porte au sacrifice la victime ainsi que la victime elle-même qui est sacrifiée. Le Christ, en reproduisant les actes de Dieu, s'est lui-même condamné, se positionnant comme sacrifiant, et se désignant comme victime. Il a renforcé son lien à Dieu. Il s'est ouvert le passage de l'humanité au divin, puisqu'il a agi tel que Dieu. Cette forme de sacrifice, désignée comme parfaite, est le leitmotiv du martyr, missionné par le Christ de témoigner. Véronique Donald précise à ce sujet, que le « "témoin" en grec se dit précisément *martus*, *marturos*, la conjonction sociohistorique des persécutions romaines ayant conduit à la spécificité chrétienne du témoignage "jusqu'à la mort" qui caractérise aujourd'hui le terme "martyre" » (idem, 2010, p. 36). Elle ajoute par ailleurs, que « pour poser les "bons" actes, il ne suffit pas simplement de faire comme le Christ, d'une façon purement mécanique, mais il s'agit d'acquérir, progressivement, ses propres pensées et ses propres sentiments » (idem, 2010, p. 33). En d'autres termes, l'enjeu est celui du processus du sacrifice, or, sacrifier signifie rendre sacré. Il s'agit de l'acte par lequel un être ou une chose est consacré au Dieu par le rituel du sacrifice, le rendant ainsi sacré, autrement dit, « un acte religieux qui, par la consécration d'une victime, modifie l'état de la personne morale qui l'accomplit ou de certains objets auxquels elle s'intéresse » (Hubert & Mauss, [1899] 2010, p. 65). Le sacrifice vise à détruire volontairement quelque chose qui nous est propre, et qui a de la valeur pour nous, au profit de quelqu'un ou quelque chose.

Nous retrouvons d'une certaine façon, ce parcours du martyr dans le schéma narratif : un parcours sacrificiel, semé d'embûches pour obtenir la délivrance. Cette dynamique ne questionne pas tant sur la manière d'énoncer le passé mais sur la manière d'exprimer les vécus. Nous pouvons nous demander dans quelle mesure, ce schème culturel passé détermine encore aujourd'hui les logiques et les pratiques. Dans quelle mesure, la souffrance peut-elle encore « prendre sens collectivement et s'insérer dans les coutumes et les rites d'une société concrète » (Donard, 2010, p. 28), en l'occurrence celle dans laquelle elle est exprimée par les médias ? Finalement, dans quelle mesure la mise en représentation du passé est contrainte par l'énonciation de la souffrance et du sacrifice, pour s'autoriser la félicité ?

7.2. Le passé comme pouvoir : le sens de la commémoration dans les sociétés

Dans cette section, j'aimerais m'intéresser à une autre forme sociale disponible qui est la commémoration. Comme le témoignage, une culture est développée autour de sa pratique. Les individus « savent ce qu'il faut faire et comment se comporter. Ils ont ce que l'on pourrait appeler un savoir "horizontal" ; un savoir qui permet que se constitue, qu'il y ait une structure de la festivité rituelle. La mémoire est, de cette façon, constamment "actualisée", mise en pratique, expérimentée et vécue » (Neves, 2003, p. 32). La compréhension de la commémoration permettra de saisir la manière dont cette question de mémoire est prise en charge à l'échelle de la nation et, par extension, de saisir le sens et la place qui sont donnés au passé par l'institution officielle. Cette connaissance permettra d'appréhender la représentation sociale de la forme commémoration et d'appréhender le motif pour lequel les Français d'Indochine ont eu recours à cette pratique, ce qui nous servira dans le chapitre suivant.

7.2.1. Les ressorts des commémorations publiques et officielles

Le mot « mémoires », au masculin-pluriel, désigne les écrits rétrospectifs laissés par des acteurs, généralement importants, de l'histoire. [...] Au singulier, la mémoire est le plus souvent individuelle et fortuite. Bon ou mauvais, le souvenir nous envahit, nous poursuit, nous trouble, nous enchante et nous ravit à moins qu'il ne nous accable. Comme le désir, il échappe en partie à la volonté. On peut certes attiser le désir, comme on peut cultiver la mémoire. Mais à chaque fois pour constater l'imperfection, et le caractère inachevé du passé. La commémoration publique, à l'inverse, relève d'une stratégie consciente et organisée. Elle est un dire en acte, appelé à compléter ou à purger de façon rétroactive et cathartique le passé. (Cottret & Henneon, 2019, para. 2)

Afin de rendre compte de ces enjeux « commémorationnels », je propose de revenir sur la « Déclaration de M. François Hollande, Président de la République, sur les commémorations du Centenaire de la Première guerre mondiale, à Paris le 7 novembre 2013 »¹⁸¹. Au cours de cette allocution François Hollande, à l'époque président de la République française, expliquait l'acte de commémorer et en déplaçait les enjeux. Il définissait, en premier lieu, la mémoire nationale comme « cette mémoire où se mêlent, s'enchaînent, s'enchevêtrent les histoires personnelles et le destin d'un pays, le nôtre », avant de s'orienter sur une définition globale de l'acte de commémorer :

Commémorer, c'est saisir la force des générations qui nous ont précédés afin de faire des leçons de vie pour les suivantes. Commémorer, c'est rappeler que la République a traversé des épreuves terrifiantes et qu'elle a toujours su s'en relever. Et qu'elle ne doit avoir peur de rien. Commémorer, c'est savoir d'où l'on vient pour mieux appréhender ce qui nous relie et nous fédère dans une nation, la nôtre. Commémorer, c'est renouveler le patriotisme¹⁸², celui qui unit, celui qui rassemble, qui n'écarte personne au-delà des parcours, des croyances, des origines, et des couleurs de peau. Commémorer, ce n'est pas seulement invoquer le passé ou le convoquer, c'est porter un message de confiance dans notre pays. « Vieille France, écrivait le général de GAULLE, accablée d'Histoire, meurtrie de guerres et de révolutions, mais redressée de siècle en siècle par le génie du renouveau ! ». Commémorer, c'est parler la langue des anonymes. C'est parler du courage du Poilu qui rencontre l'effroi au fond de la tranchée, c'est vanter l'audace du Français libre qui rejoint de GAULLE en juin 1940, c'est souligner l'héroïsme discret, parfois anonyme du Résistant qui rallie l'Armée des ombres, c'est saluer la dignité du Juste qui cache un Juif au péril de sa vie. Voilà ce que signifie « commémorer » aujourd'hui ! (Hollande, 2013)

Dans son discours, François Hollande oscille entre célébration de la Nation : le « nous » ; et mémoire d'un passé historiquement construit. La Nation célèbre le présent en même temps qu'elle se souvient du passé. Comme le rappelle Pierre Nora dans un entretien « c'est avant tout le présent qui se célèbre lui-même à travers les modalités du passé » (Delporte & Veyrat-Masson, 2005, p. 194). Cette célébration du présent au présent prend deux directions simultanées. D'une part, le pouvoir en place, s'auto-célèbre :

¹⁸¹ Déclaration de M. François Hollande, Président de la République, sur les commémorations du Centenaire de la Première guerre mondiale, à Paris le 7 novembre 2013 (<https://www.elysee.fr/francois-hollande/2013/11/07/declaration-de-m-francois-hollande-president-de-la-republique-sur-les-commemorations-du-centenaire-de-la-premiere-guerre-mondiale-a-paris-le-7-novembre-2013>, consulté le 22/04/2019). Les analyses de cette allocution présentées ici, ont été menées en 2020.

¹⁸² Il précise plus loin ce qu'il comprend comme étant le patriotisme : « C'est toujours l'amour des siens [...]. Le patriotisme, c'est la défense de la République, de ses valeurs, de ses principes, de sa promesse d'égalité mais aussi de réussite pour chacun » (Hollande, 2013).

Commémorer la Première Guerre mondiale, c'est aussi célébrer la victoire de la République car la République se révéla plus forte que les Empires centraux. (Hollande, 2013)

D'autre part, la Nation se relie pour fédérer :

Nous souvenir ensemble pour être plus fort ensemble (Hollande, 2013)

Le souvenir est quelque peu ambigu, puisque tandis même que celui de la guerre ne s'est jamais effacé, explique François Hollande, il demande à l'ensemble des citoyens de comprendre et de se souvenir car « il n'est pas de reconnaissance plus forte que celle de la connaissance » (2013). Il précise que cette mémoire doit s'établir en prenant en compte « toutes les diversités de ceux qui l'ont constituée et qui font aujourd'hui ce que la France est » et qu'elle « ne divise pas, jamais, elle rassemble. Elle rassemble toute la nation, au-delà même de son armée » (2013). Par ces mots, François Hollande cherche à « transcender [...] les clivages, les conflits qui sont les restes encore vivants des luttes et des difficultés, bref les mémoires » (Azéma, 2013, p. 145) et dans le même temps, à « consolider le groupe stato-national et ses valeurs » (Antichan *et al.*, 2016, p. 5). L'énonciation des valeurs républicaines, se joue de manière implicite, par l'expression de ce qu'il estime être les enseignements de la guerre :

Elle nous rappelle d'abord la force d'une Nation quand elle est rassemblée. La capacité de la République à préserver la démocratie, y compris dans la tourmente. Elle nous rappelle la nécessité de mobiliser les énergies, au-delà des intérêts particuliers, les sensibilités, au-delà même des différences. Elle nous rappelle la solidarité qui permet de donner un sens à ce qui nous réunit. Elle nous rappelle l'intransigeance que nous devons avoir face aux haines, face au racisme, face à toutes les atteintes aux principes, aux valeurs qui nous constituent. Elle nous rappelle aussi combien nous devons être exigeants pour préserver, protéger la dignité humaine. Et aussi l'impérieuse nécessité de faire bloc si nous voulons gagner les batailles qui, aujourd'hui, ne sont plus militaires mais économiques et qui mettent en jeu notre destin et notre place dans le monde. Et enfin, elle nous rappelle l'impérieuse obligation d'une Europe unie qui puisse garantir la solidarité et la paix. (Hollande, 2013)

Par ces rappels, François Hollande revitalise le groupe politique (Rivière, 2005). Il convoque sa conscience et réactive son identité au travers des valeurs qui lui sont prêtées. Ainsi plus que d'énoncer des enseignements, il énonce les idéaux républicains autour desquels il convient de communier. Il se prête à un jeu de médiatisation du sens, qui à la fois précède la cérémonie et est resémiotisé par celle-ci, en vue qu'il devienne une valeur sociale partagée par tous, c'est-à-dire, en vue de rassembler. Cependant cette intégration communautaire (Latté, 2015) n'est pas réalisée de n'importe quelle manière, elle est ainsi ordonnancée :

C'est en regardant le passé avec ses gloires, ses blessures, que nous prenons encore davantage conscience de nous-mêmes, de notre capacité de maîtriser notre destin. Savoir ce qu'est la mémoire, une mémoire partagée, une mémoire qui doit prendre en compte toutes les diversités de ceux qui l'ont constituée et qui font aujourd'hui ce que la France est c'est une formule que le général de GAULLE lui-même avait voulu inscrire. Cette formule demeure comme étant autant d'exigence pour nous même. Elle est la suivante : « c'est du passé que naît l'espoir ». Le passé n'est pas une nostalgie. Le passé n'est pas simplement le regard parfois complaisant que l'on porte sur l'Histoire. Le passé est un long segment et aussi une obligation. Être meilleur, être plus fort, être conscient de ce que nous avons encore à faire comme nation. (Hollande, 2013)

En évoquant Charles de Gaulle dans son allocution, François Hollande fait appel à une autorité antérieure (voire supérieure) et assure de cette manière, une continuité à travers les temps et les âges du pouvoir politique. L'identité énoncée ici, ne date ainsi pas d'hier, mais s'inscrit dans une tradition républicaine qui se veut d'être poursuivie et renforcée. François Hollande assoit de cette manière son gouvernement, légitime les pouvoirs constitués, et célèbre l'ordre précédemment instauré qui est réactivé dans et par le discours. La commémoration se présente, dès lors, à la fois comme une politique mémorielle et une politique d'éducation citoyenne.

Le dispositif commémoratif fait retour sur lui-même en ce qu'il exemplifie les attendus en même temps qu'il les manifeste. Il ne se contente pas de mettre en scène la mémoire historique, il active également la mémoire du genre. La commémoration est une forme ritualisée, en cela elle permet au public citoyen en présence de voir et « de se voir en regardant les autres, dans un renforcement mutuel de regards et d'actions dictées ou, plutôt, occasionnées par l'existence d'un code commun à tous, un code reconnaissable par tous » (Neves, 2003, p. 30). Par ce jeu de regard qu'elle induit, permettant d'identifier l'autre comme alter ego, la commémoration donne les prises nécessaires à l'opérativité du rassemblement. Elle suscite par son existence même, ce sentiment d'appartenance qui donne à la communauté à communier et donc à s'éprouver en tant que groupe. À la fin de son discours, François Hollande explicite d'une certaine manière cette dynamique statuant sur la situation en train de se vivre, et la présentant de manière implicite comme exemple et exemplaire de ce qui est attendu :

La France, quand elle se rassemble cela lui arrive et notamment autour de ses symboles, le drapeau, la devise républicaine, l'hymne national porte bien sûr une fierté, la fierté de nous-même et le souvenir de notre histoire. Mais la France dit davantage quand elle se rassemble. Elle porte un message universel. Elle dit au monde les valeurs qui la constituent et notre volonté de continuer de les porter. (Hollande, 2013)

7.2.2. *L'acte commémoratif : tensions et dissensus*

Si, sur le papier, la commémoration semble honorable au regard des intentions qu'elle défend : « conserver la conscience d'un événement déterminant de l'histoire, perçu comme fondateur d'une identité et mobilisateur d'une société » (Bost & Kesteloot, 2014, p. 9) ; il n'en reste pas moins que de nombreuses critiques sont portées et de multiples limites sont pointées. La principale problématique a trait aux raisons mêmes de l'existence de cette forme à savoir : le fait de se souvenir, de mémoriser et de faire passer des mémoires à l'histoire. À ce sujet, François Hollande disait notamment dans son allocution :

En France, il n'y a pas d'histoire officielle, il n'y a pas de guide de pensée qui voudrait que l'on puisse dire ce qu'il faut dire sur la guerre. Il y a tout simplement le travail des chercheurs et des historiens. (2013)

Pourtant c'est bien dans cette dialectique savoir ordinaire/savoir expert que réside le problème (Mercier, 2005). En voulant échapper à une imposition par le haut d'un ordre de la mémoire et en reléguant cette question de vérité à la science, François Hollande ne fait que déplacer le problème. Le débat social autour de la commémoration porte sur cette question des points de vue. La mémoire est non seulement discutée mais l'identité l'est également à travers elle. La mémoire comme l'identité, sont affaires de choix. Ils sont des construits sociaux et c'est en cela même qu'ils sont problématiques.

Actuellement, une confusion se joue dans la société entre mémoire et histoire. L'une et l'autre en viennent à être confondues et l'exemple le plus criant est celui des lieux de mémoire même. Initialement compris comme des laboratoires de la mémoire, « la forme extrême où subsiste une conscience commémorative dans une histoire qui l'appelle, parce qu'elle l'ignore » (Nora, 1984, p. XXIV) faisant par conséquent rupture avec cette dernière. Ils se sont vus rattrapés par la commémoration tandis même qu'« ils se sont vus par leur démarche, leur méthode et leur titre même, une histoire de type contre-commémoratif » (Nora *in* Cottret & Hennequin, 2019, para. 10). Ainsi dans les rituels commémoratifs, la mémoire aujourd'hui se voit représenter à la manière de l'histoire lui conférant un devoir-savoir absolu et la capacité à s'orienter dans le monde (Neves, 2003). Dans cette perspective, « la mémoire et l'histoire seraient, alors, les éléments constitutifs de la raison. En perdant la mémoire – ou l'histoire – on perdrait la capacité de distinguer et de discerner » (idem, 2003, p. 29). Sous cet angle la question de la sélection est d'autant plus importante et se pose comme enjeu fondamental pour les migrants pour lesquelles pertes de la mémoire résonne avec perte de la mère-patrie et perte généalogique (idem, 2003).

Mémoire et oubli sont intriqués et indissociables dans ce processus de formation de la mémoire et de l'histoire. Le choix porte simultanément sur ce qu'il convient de garder et sur ce qu'il est possible d'oublier. Bernard Cottret et Lauric Hanneton disent à ce sujet que « d'une certaine façon, la mémoire est autant affaire de choix positif que d'amnésie, de rejet. La mémoire, c'est l'oubli. Du moins, à suivre saint Augustin, il entre de l'oubli dans la mémoire. Et de la mémoire dans l'oubli » (2019, para. 10). Cette perspective réintègre la dimension de conscience de ce processus de mémoire et oubli. Si les choses sont oubliées, nous n'oublions pas avoir su un jour, et ne plus nous en rappeler présentement.

La commémoration lorsqu'elle est répétée, se sert non plus de la dimension linéaire du temps comme pour écrire l'histoire, mais de sa représentation cyclique. Elle la prend comme une opportunité de faire revivre de manière régulière ce passé afin qu'il ne soit pas oublié. Les dates jouent en ce sens comme des antidotes devant parer au risque d'oubli. Elles sont autant de moments de célébration pour garder en mémoire ces événements pris comme fondateurs d'une histoire (Bost & Kesteloot, 2014) que des repères tangibles permettant de localiser les événements. Elles remplissent dès lors, une fonction d'ancrage à partir desquels il devient possible de travailler cette mémoire. Cette distanciation produite du temps, permet une prise de recul donnant à repenser l'événement. En cela, les dates semblent être une opportunité pour apaiser la tension de points de vue relative à l'événement. Au-delà de la problématique entre mémoire et oubli, une problématique de fond se pose quant à l'entendement de l'événement lui-même. Cette problématique se densifie lorsque, comme à Noyant d'Allier, le temps a fait son œuvre et a réformé les groupes créant une dysmétrie entre groupe commémorer et groupe commémorant. Remémorer du conflit, c'est également réactiver ce conflit. Ce conflit outre porté sur la définition des gagnants, des perdants, des adversaires, des alliés et des victimes, tient avant tout aux voix qui vont faire autorité. Devant ce processus de sélection, les individus ne sont pas tous égaux. Leur poids dans la balance, n'est pas le même et leurs moyens pour se faire entendre non plus. L'événement commémoré en tant que tel, repose sur des formes d'appropriation inégales.

Les critiques qui sont dès lors portées au mode commémoratif, tiennent donc à ce manque d'espace dissensuel, à la sélection du souvenir perçu comme excluante et à la place de l'autorité. Stéphane Latté questionne en ce sens la place du conflit dans les commémorations :

Leur sont fréquemment attribuées une visée consensuelle et des "fonctions sociales" (d'intégration communautaire, de légitimation des pouvoirs constitués, d'expiation collective du deuil, de conjuration du malheur) qui semblent par avance interdire à toute expression conflictuelle de venir s'y loger. (Latté, 2015, p. 11)

Claudine Vidal déplore la formation de l'histoire officielle et met en garde contre une instrumentalisation du passé par les pouvoirs en place :

En outre, la commémoration figure le désastre en construisant une histoire officielle qui tend à interdire, supplanter ou refouler, selon les situations, une connaissance libre et plurielle de ce qui s'est passé. C'est pourquoi la mémorisation, ritualisée par la commémoration publique, est sélective : elle ne retient que certaines victimes, ou encore les hiérarchise, ce qui revient à exercer symboliquement une violence supplémentaire à l'égard des victimes exclues ou marginalisées. De fait, le pouvoir commémorateur effectue une récupération idéologique du désastre, en instrumentalise la représentation au profit de ses projets politiques. (Vidal, 2004, para. 2)

Ainsi en arrière-plan de la commémoration, se situe la problématique de « la supposition réifiante que suppose une unité d'événement » (Neves, 2003, p. 31) et celle de « la volonté de réguler les rapports sociaux selon des maximes raisonnées et universelles » (Genestier, 1989, p. 71). Philippe Genestier en explique les ressorts :

La mise en représentation cérémonielle des mythes originaires [...] ainsi que le rituel politique, sacralisent l'unité du corps social et gomme l'ordre démocratique obtenu par la dialectique de la liberté individuelle et de la loi majoritaire. Il en est de même pour la fête, elle n'a de sens social que quand elle est rassemblement tumultueux où, dans l'exaltation, on se départit de son individualité et de sa conscience critique, pour se fondre dans une communauté mimant par quelques débordements le chaos, afin de mieux le conjurer et de régénérer l'ordre social. [...] Les pratiques festives placent la commémoration en contradiction avec ses intentions politiques. En effet, l'idéal démocratique repose sur le principe de laïcité, sur le principe du libre arbitre de chaque individu concernant les questions téléologiques, sur celui de la constitution et du maintien du lien social par la seule raison, suivant le modèle contractuel. (Genestier, 1989, p. 71)

Entrer dans la commémoration par sa forme ritualisée permet de décaler le regard et de ne plus s'en tenir aux simples rapports de forces que supposent les pratiques de sélection et de droits ouverts par la mémoire, mais d'entrer dans le champ de l'opérativité sociale et symbolique du dispositif même, tel en témoigne l'analyse de Philippe Genestier. Par conséquent, je propose de revenir dans cette dernière section, sur le fonctionnement du dispositif commémoratif même, afin d'en saisir les dynamiques de pouvoir engagées et les effets de violence symbolique générés.

7.2.3. La commémoration comme rituel

Avant d'aller plus loin, et de nous intéresser plus spécifiquement à la forme de commémoration ritualisée, il convient de rappeler que la commémoration s'inscrit sur « un continuum qui part

des pratiques mémorielles privées – sans message politique adressé – pour cheminer jusqu’aux commémorations-manifestations – explicitement conçues en vue de la publicisation de problèmes collectifs » (Latté, 2015, p. 13). Par ailleurs la commémoration ne se joue pas exclusivement dans des formes théâtralisées mais également dans la monumentalité :

Elle peut se décliner en trois modalités historiographiques, monumentales ou cérémonielles. (Cottret & Henneton, 2019, para. 13)

Dans le monument, elle « joue sur la pérennité » (Cottret & Henneton, 2019, para. 13). La construction de la mémoire s’inscrit dans celle permise par les pierres. Un caractère noble leur est conféré par le propre de leur nature et par la connaissance qu’elles requièrent afin d’être manipulées :

Noblesse qui, ici, est synonyme de contrôle d’un savoir rare ou spécifique ou initiatique. (Neves, 2003, p. 32).

Dans son versant rituel, Stéphane Latté présente les commémorations comme « organisées autour d’un séquençage simple, systématiquement reconduit et relativement indifférent à la situation commémorée (dépôt de gerbes, discours, minute de silence) » (2015, p. 10). Il ajoute que « la répétitivité de leur déroulement dénote avec la théâtralité aujourd’hui exigée de l’action collective, au point de paraître les rendre impropres à l’affirmation d’identités politiques » (idem, 2015, p. 10). Et pour cause, comprendre le rituel commémoratif exclusivement d’un point de vue technique revient à laisser échapper la dimension symbolique auquel tient « le système commémoratif [qui] trouve son apogée dans le "mélange de rituel et de festif que produit l’instant cérémoniel" » (Cottret & Henneton, 2019, para. 13).

Le public de la commémoration n’est pas un public inactif, au contraire. Il s’apparente d’une certaine manière au spectateur émancipé de Jacques Rancière (2008) ou au groupe d’identification horizontale de Bruno Ollivier (2007). Le public est partie prenante du dispositif commémoratif et concourt à son opérativité symbolique et social. En d’autres termes, il est un opérateur de l’acte commémoratif même. Une implication dans le dispositif lui est demandé afin que celui-ci officie comme une célébration sociale. L’engagement n’est pour autant pas homogène et se joue à des niveaux de consciences (compréhension, connaissance et savoir) qui divergent d’un individu à un autre. Toutefois, « plus le politique ressent la fragilité en son intérieur et l’insécurité en ses entours, plus il se barde d’interdits, plus il énonce cérémoniellement ses principes et ses codes d’action, plus il réclame des citoyens des signes extérieurs d’allégeance et d’intégration sociale » (Rivière, 2005, p. 24). En d’autres termes, les modes de participation sont autant de preuves sociales pour l’institution de son autorité.

Le rituel se retrouve dans le terme latin *ritus* et à cet effet « les Athéniens l'entendent comme un service coûteux rendu en faveur du peuple par les classes les plus riches de la cité (*leitourgia*, vient de *leitos* : public et *ergon* : œuvre) » (idem, 2005, p. 23). Toutefois, s'il dispose d'un caractère liturgique dans la Grèce antique, il trouve ses origines dans « l'indo-européen *rta*, *arta* (à la fois rite et ordre) désignant "ce qu'il faut faire" conformément à l'ordre du cosmos, à celui des hommes entre eux et aux rapports des hommes avec les dieux » (idem, 2005, p. 23). Ce rapport de sens à un ordre supérieur, se retrouve dans la notion latine de *commemoratio* qui « est attesté au Moyen Âge pour désigner l'évocation des défunts, en particulier des saints, dont on convoque la mémoire lors de jours prescrits » (Cottret & Henneton, 2019, para. 6). En France le nom de commémoration apparaît au XIIIe siècle tandis que le verbe commémorer ainsi que le substantif commémoration n'ont émergé que le siècle suivant. Toutefois, « le phénomène remonte même à l'antiquité, qui ne s'est pas privée de perpétuer la mémoire des héros. [...] Le phénomène [a été] accentué dans le christianisme lorsqu'il [a] s'agit d'évoquer la messianité de Jésus, et son sanglant sacrifice. Les paroles de l'institution eucharistique, dans le canon de la messe, sont suivies de l'anamnèse qui permet de faire mémoire » (idem, 2019, para. 6).

La tradition commémorative en France doit beaucoup à deux pratiques que sont les fêtes révolutionnaires des années 1789-1799 et à la célébration de la prise de la Bastille, elles-mêmes inspirées de ces traditions antiques.

Les fêtes révolutionnaires [...] tentèrent, par la manipulation de symboles tirés d'une histoire gréco-latine mythique et de rituels calqués sur le culte catholique, d'introduire et de pérenniser dans le système de croyances des citoyens des notions nouvelles, des représentations inédites fondatrices d'un ordre social, économique et politique renouvelé. Ainsi le 14 juillet 1790 fut célébré la prise de la Bastille par un grand mouvement unioniste qui rassemblait (éphémèrement) l'ensemble des Français grâce à une messe dite par Talleyrand sur l'« autel de la Patrie » et les réconciliait autour du serment solennel prononcé par La Fayette comme pour une démonstration du Contrat social. (Genestier, 1989, p. 70)

Ces événements ont inspiré les fêtes nationales réintégrées sous la IIIe République. À partir de ces moments-là, les codes des offices religieux ont été saisis par le gouvernement qui désirait les intégrer à ses modes de faire du politique.

Paul Bert, ministre de l'Instruction publique sous le gouvernement Gambetta, voulait créer une « nouvelle religion » (même s'il entendait ce terme de façon métaphorique), celle de la « foi républicaine », de l'« amour du drapeau » et il plaidait pour un « engagement passionné » et un « respect fervent de la loi commune ». (Genestier, 1989, p. 70)

Ainsi, si le 14 juillet fut choisi sous la présidence de Jules Grévy comme date officielle de célébration nationale, c'est à la fois en référence à la prise de la Bastille mais également « et peut-être surtout, [en référence] à la grande manifestation fusionnelle de 1790 » (Genestier, 1989, p. 71). Ce ne sont pas seulement des dates qui sont célébrées depuis mais ce sont des modes de célébration qui se célèbrent à eux-mêmes.

En ces deux moments historiques, les pouvoirs publics [avaient] organisé un « transfert de sacralité » au profit de la démocratie ou de la république. Ils employèrent abondamment la cérémonie qui fonctionne à la religiosité et qui fait appel aux affects, qui utilise la subjugation et la séduction pour établir de la mobilisation et de la communion sociales. (Genestier, 1989, p. 71)

La commémoration perpétue cette tradition de scénarisation du pouvoir et de convocation des affects en son sein même. Elle se sert de la dimension sacrée du rite afin « d'accréditer sa supériorité et donc d'obtenir respect et honneur par l'étalage de symboles de prééminence, de richesse, de réalisations imaginaires dont l'inférieur est frustré, ce qui permet de contraindre sans violence réelle en créant l'aspiration à un état supérieur » (Rivière, 2005, p. 23). Si la question de la violence symbolique à l'égard des citoyens serait à discuter, il n'en reste pas moins qu'en empruntant « aux formes de la sacralisation religieuse ou héroïque les modèles d'une théâtralisation profane et d'une pédagogie vertuiste » (Ory *in* Cottret & Henneton, 2019, para. 13), la commémoration devient elle-même une forme sacrée. Dans un mouvement rhétorique, elle sacralise à son tour tout ce qu'elle porte. Dans cette perspective, le passé ne tire plus exclusivement sa valeur dans le fait d'être le lieu de fédération nationale autour d'une mémoire qui fait identité et que les individus se disputent, comme l'exprimait François Hollande ; mais il le tire de son mode d'énonciation même. En étant sacré, il le rend sacré et atteste sa sacralité. Ainsi, le commémoratif en répliquant le religieux, transfère l'idéologie chrétienne de vérité tenant au sacré sur le dispositif commémoratif qui ne peut dès lors qu'énoncer le vrai consacrant de la sorte le passé. Dans cette mesure, l'un des rapports de sens entretenus par le dispositif commémoratif au passé dans la société est celle d'une forme sacrée.

7.3. Le passé comme matérialité : les médiations de l'histoire noyantaise dans l'espace physique

Nous l'avons vu en introduction de ce chapitre, l'espace physique est empreint d'idées et de matérialités qui sont autant de formes de médiation de son être. Bruno Raoul, dans un article intitulé « Le territoire comme objet communicationnel » (2017), explicite ce rapport de sens entre monde matériel et celui des idées comme figurants de la territorialité. Il décrit dans cette

perspective, l'espace comme une « "substance" appréhendable de *visu* et présentant une certaine morphologie » dont les composantes matérielles (« les rues, les espaces publics, la voirie, les habitations, les constructions et aménagements divers, etc. ») sont autant de repères concrets « qui figurent l'espace à même le sol » (Raoul, 2017, p. 131) ; tandis même qu'ils contribuent à signifier, à fonder et à faire le territoire qui englobe lui-même « les représentations inhérentes à ou induites à partir de cette substance et de cette forme, lesquelles se greffent parfois sur une histoire présentée comme étant au fondement de la singularité du territoire concerné » (idem, 2017, p. 131). En d'autres termes, il conçoit le territoire comme une « entité socio-spatiale » résultant tant des formes signifiantes de l'espace que de celles produites des communautés qui l'habitent à travers leur propre histoire. Il y adjoint par ailleurs les médias qui, comme nous l'avons vu, « portent et entretiennent la mémoire du territoire » se positionnant comme garants de sa permanence et de son caractère inchangé, « du moins sans que l'on en ait été informés » (idem, 2017, p. 133). La dimension performative du territoire tient justement à cette matière discursive qui en le nommant, lui donne une existence, c'est-à-dire le localise dans l'espace ; et en le discourant, le densifie symboliquement.

Le territoire se ressource à ce que nous nous proposons d'appeler un « fonds discursif », lequel constitue une sorte de « capital linguistique » où le territoire puise pour être visible/lisible, identifié, légitimé, un capital qui l'abonde discursivement au quotidien et contribue, ce faisant, à en forger l'imaginaire (« l'Hexagone », par exemple). Ce fond(s) discursif du territoire est nourri, peut-être tout d'abord, des mots de la « matière spatiale », mais aussi des mots d'histoire tout autant que des mots d'un collectif se reconnaissant en référence à un espace géographique donné, des mots par lesquels opère en définitive un véritable récit socio-spatial. (Raoul, 2017, p. 136)

Ce récit socio-spatial est ce que nous avons commencé à aborder non seulement dans la première partie de ce chapitre mais également dans la partie précédente en approchant les imaginaires de Noyant d'Allier. Dans la mesure où je m'intéresse au rapport de sens construit au passé dans la société, je me propose de revenir plus spécifiquement, dans cette sous-partie, sur l'analyse de ces formes de médiations du passé. J'ai dans les deux premières parties abordé le rapport de sens que le passé entretenait avec les habitants, les médias et les institutions donnant à appréhender les « mots du collectif ». Je souhaite donc dans cette dernière sous-partie me focaliser plus spécifiquement sur le passé de et dans l'espace physique, afin de comprendre quel est le passé de Noyant d'Allier médié par l'espace et saisir la place qu'il tient dans ce fameux esprit du lieu. L'enjeu est d'appréhender la manière dont le passé s'énonce dans l'espace physique afin de comprendre le rapport de sens que la société construit au passé et dans un même mouvement, le donne à saisir par sa médiation.

7.3.1. La médiatisation du passé noyantais par les panneaux touristiques de l'espace physique : la formation d'opérateurs de passéité

Nous l'avons vu dans la partie précédente lors de la présentation de la géographie de Noyant d'Allier, le territoire est empreint du passé. Il se manifeste sous diverses formes et la première que je retiendrai et que j'analyserai dans cette section, est celle des panneaux touristiques implantés sur le territoire¹⁸³. En tant que supports dédiés, c'est-à-dire ayant pour « fonction essentielle de support d'écriture [...] et qui sont décodés comme tels » (Varga, 2000, p. 108), ils visent à donner vie aux écrits, à « les rendre visibles, et donc [à] assurer par leur existence même, par procuration, une fonction de communication, celle-là même des écrits qu'ils véhiculent » (idem, 2000, p. 110). À cette première fonction globale Renáta Varga en propose trois plus spécifiques.

La première est dite d'identification ou de démarcation :

Par cette fonction, le support ou les classes de supports se différencient des autres classes à l'aide de moyens physiques conventionnels. (Varga, 2000, p. 110)

Cette première fonction a donc vocation à distinguer un panneau touristique, d'une plaque commémorative, d'une enseigne, etc.

Les fonctions de communication et de démarcation en impliquent une troisième, qualifiée ici de fonction d'appel, elle aussi au service des écrits. (Varga, 2000, p. 111)

Cette fonction d'appel vise à attirer l'attention. La dimension des panneaux installés à Noyant d'Allier remplissent parfaitement cette fonction par leur dimension. Les premiers réalisés par la ComCom du Bocage Sud adjoint à certains sites – église, mine, pagode, Côtes Matras et étang de Messarges – sont identiques dans leur forme : format portrait, rectangulaires mais voûté en haut, verts (cf. illustrations ci-dessous). Bien que leur mode d'affichage diffère puisque certains sont portés par un poteau tandis que d'autres sont accrochés sur des surfaces, leur dimension les rend tous perceptibles au loin et remplit par conséquent cette fonction d'appel.

¹⁸³ Les analyses restituées dans cette section ont été menées en 2017.



Illustration 19. Panneau "La Pagode de Noyant d'Allier"
 Source : Photographie, MH, 2017

Cet effet est d'autant plus marqué par le panneau installé aux Côtes Matras (cf. illustration ci-dessous) dont le format est deux fois plus grand que celui des premiers. Il se présente au format paysage et est encadré et soutenu par une structure métallique verte.



Illustration 20. Panneau "Noyant d'Allier Terre d'accueil et de dépaysement vous souhaite la bienvenue en Bocage Bourbonnais"
 Source : Photographie, MH, 2017



Illustration 21. Panneau "Noyant d'Allier Terre d'accueil et de dépaysement vous souhaite un bon séjour"
 Source : Photographie, MH, 2017

L'absence de marques d'urbanité dans le paysage, hormis le second panneau de la ComCom du Bocage Sud, le rend davantage perceptible. La dernière fonction proposée par Renáta Varga est dite esthétique. Cet esthétisme est de deux sortes :

Nous attribuons cette finalité aux supports dont l'aspect physique a été élaboré selon des critères subjectifs d'esthétisme, dans un but de démarcation, mais également à ceux qui s'inscrivent dans une volonté d'uniformisation urbaine. (Varga, 2000, p. 111)

L'uniformité de la série de panneaux proposée par la ComCom du Bocage Sud crée de la continuité et une unité dans l'espace. L'usage du vert comme fond des panneaux dans un cas, et comme structure dans l'autre, concourt à cette harmonie visuelle rejoignant les codes du paysage « naturel ». Je retiendrai de cette première approche que, même si les panneaux s'inscrivent dans une unité territoriale qui concourent à la fonder, ils remplissent pour autant une fonction de communication ostentatoire au sens où ils communiquent par ostension, c'est-à-dire qu'ils se montrent et proposent une situation de communication.

Les panneaux de la ComCom du Bocage Sud se présentent avec une image surimprimée en fondu sur le fond vert représentant l'espace qu'ils signifient dans la partie voûtée ainsi qu'une image en fondu sur l'ensemble du panneau. Ils sont également titrés au nom de ces dits lieux en référence à ces dits espaces qu'ils énoncent : « Église Saint Martin de Noyant d'Allier », « Carreau de la mine de Noyant d'Allier », « La Pagode de Noyant d'Allier », « Plan d'eau de Messargès » et « Les Côtes Matras ». Des textes sont disposés en trois colonnes dont celle de gauche est consacrée à des présentations en anglais et en vietnamien qui sont les mêmes. Sur les sites de l'église et de la pagode figure un second panneau proposant des traductions en allemand, espagnol et italien, ainsi qu'un plan du bourbonnais désignant différents sites dont la pagode, le plan d'eau de Messargès et les Côtes Matras pour Noyant d'Allier. Sur le panneau de l'église se trouve également un schéma qui est nommé un « Plan, d'après Archives Départementales de l'Allier ». Enfin en bas à droite de chacun des panneaux, se trouvent les logos de la ComCom du Bocage Sud, du Conseil Général, de la France, de l'Europe et de Leader+, ainsi que les crédits de réalisation. Sur le panneau présentant l'église, ce sont, son histoire et son architecture, qui sont mises en récit¹⁸⁴. Le panneau sur la pagode reprend brièvement l'histoire de Noyant d'Allier amorçant de la sorte la présence des Français d'Indochine et donc les raisons de la construction de ladite pagode. Le bouddhisme est ensuite présenté. Le texte sur la mine évoque l'exploitation du gisement local du charbon, la fermeture de la mine, la pérennité du site et la prise en charge du lieu par l'association Les Amis de la Mine retraçant dès lors son parcours. L'étang de Messargès est quant à lui, présenté au travers

¹⁸⁴ Cf. Annexe 5.2. Transcription des panneaux touristiques installés sur le territoire de Noyant d'Allier, p. 66.

le temps et ses différents propriétaires et usages. Enfin, le texte sur les Côtes Matras, porte sur la localisation de celles-ci et ce qu'elles donnent à voir ainsi que sur ses origines.

Le grand panneau des Côtes Matras est recto-verso. Il est titré en deux parties « Noyant d'Allier Terre d'accueil de de dépaysement... » en haut et le titre se termine en bas avec la mention « ... vous souhaite la bienvenue en Bocage Bourbonnais ». Il est divisé en trois parties. À gauche se trouve une photo d'un bouddha sur une carte du panneau. Au centre et sur deux colonnes, remplissant dès lors la moitié du panneau, figure un texte titré « Un village atypique à découvrir » et se termine par les coordonnées de la municipalité ainsi que son logo en grand. Enfin à droite, figure un plan avec des vignettes en-dessous représentant les différents sites du village. Cette partie a pour titre « Accès aux sites ». L'autre côté du panneau est très endommagé et difficilement lisible. J'ai néanmoins pu lire en haut, comme de l'autre côté, le titre « Noyant d'Allier Terre d'accueil et de dépaysement... » et en bas « ... vous souhaite bon séjour ». À gauche, comme sur le recto, figure une image cette fois-ci de la mine. Puis sur le reste du panneau, divisé en deux colonnes, nous pouvons reconnaître les vignettes figurant au recto accompagnant des textes présentant le « Vélorail du Bourbonnais », le « Panorama des Côtes Matras », « Le Centre minier [mot illisible] par Eugènes Freyssinet », « La Pagode », « L'étang de Messarges », « L'Église », « Le château ». La partie référant au vélorail est parfaitement lisible semblant avoir été ajoutée par la suite. Le texte de présentation de Noyant d'Allier situé au recto, porte sur l'histoire de Noyant d'Allier et se clôt sur la mise en perspective des possibilités offertes par l'environnement, à savoir des randonnées. Au verso, les différents sites sont mis en représentation au prisme également des possibilités qu'ils proposent en termes d'activités.

La fonction des différents panneaux, comme nous l'avons vu, est de présenter les sites qu'ils renseignent. Toutefois cette modalité d'action n'est pas neutre, puisque chacun des énoncés qualifie les espaces dans un rapport temporel. La médiation se joue, entre le présent physiquement situé à partir duquel l'appréhension de la configuration panneau/site est réalisée, et le passé historiquement mis en récit par les textes. Ce discours d'accompagnement produit des panneaux, transformerait dès lors les différents espaces en leur attribuant une valeur passée. Ce type de processus s'apparente à celui décrit par Hécate Vergopoulos et Julien Tassel au sujet des objets saisis par le dispositif de visites guidées, qui changent de statut au moyen d'une « opération discursive et sociale de type performatif » (2017, p. 112). Le processus sémiotique lestant du pouvoir de signifier le passé conjugué au processus social déterminant une situation de communication capable de rendre compte de l'épaisseur temporelle, produisent ce qu'ils

nomment des opérateurs de passés. La spécificité de ces objets est de ne pas être « naturellement lestés de la fonction de renvoyer au passé. Leur changement de statut est le résultat d'un processus qui répond à une opération » (idem, 2017, p. 112). Pour une part, « ils sont identifiés comme des fragments dans le continuum urbain ordinaire » ; et pour une autre part, ils sont « lestés du pouvoir de lier présent (continuum urbain) et passé (histoire) » (idem, 2017, p. 114). Dans le cadre des visites qu'il renseigne, le guide transforme les objets et les fait signifier par un triple geste. En premier lieu il isole « des fragments de mondes [...] dans le but de transformer ces éléments en « remarquables » [et ils] requalifient ces fragments comme des objets de contemplation » (idem, 2017, p. 111). En deuxième lieu, il opère un nouveau geste de qualification qui vise cette fois à désigner ces objets comme des traces historiques. En d'autres termes, « ces éléments remarquables seraient identifiés comme tels parce qu'ils auraient le pouvoir de lier le présent et le passé » (idem, 2017, p. 111). En troisième lieu, il construit une relation au passé d'un point de vue qui lui est propre, visant à performer l'histoire. Ainsi à partir de l'hypothèse selon laquelle les panneaux sur les sites de Noyant d'Allier remplissent la fonction de guide, je vais chercher à voir la manière dont le passé est signifié. Il va donc s'agir d'analyser la manière dont ce sens passéiste est produit et celle dont il est médié.

Par leur présence même sur les sites, les panneaux les désignent comme des espaces d'intérêt. Ils les distinguent du reste de l'ensemble spatial, et en font des objets dignes d'intérêt. Ensuite, divers procédés sont mobilisés afin de les faire signifier en tant que traces. Le fait même que l'histoire soit énoncée, les ancre dans un rapport historique. Les Côtes Matras et l'église sont par exemple présentées comme des sites historiques en tant que tels :

Les Côtes Matras ont servi de frontière entre trois peuples gaulois : les Arvernes (peuplant une partie de l'actuelle Auvergne), les Bituriges (capitale Avaricum devenue Bourges) et les Éduens (capitale Bibracte sur le Mont Beuvray près d'Autun). (ComCom du Bocage Sud)

L'église a été élevée en 1851, par l'architecte Émile Dadole (1822-1891), sur l'emplacement d'une église romane. (ComCom du Bocage Sud)

Il est dès lors intéressant de relever que la médiation entre passé et présent est à l'œuvre. Sous cet angle, nous pouvons voir que la mise en récit des Côtes Matras rend compte de cette continuité entre passé et présent, et crée dans cette dynamique, un continuum entre « présent géographique » et « passé historique » (Tassel & Vergopoulos, 2017, p. 116) :

Toujours au sud-est, on trouve l'ancienne fontaine de Saint-Bonnet qui était utilisée pendant la période romaine et la croix de Laguion (baptisée à une époque

| l'Aiguillon), qui pourrait dater des premiers temps de la christianisation. (ComCom du Bocage Sud)

Cette logique est également lisible dans la présentation de la mine :

| Aujourd'hui subsistent encore le carreau de la mine, jadis exploitée par la Compagnie de Châtillon-Commentry et Neuves-Maisons, ainsi que son chevalement en béton armé unique en France. (ComCom du Bocage Sud)

Elle est également appréhendable dans la présentation de l'étang de Messarges :

| Le viaduc enjambant appartient à la voie de chemin de fer reliant Moulins à Montluçon et traversant la zone minière de Noyant. Il fut édifié en 1859. (ComCom du Bocage Sud)

Nous retrouvons ici la dynamique selon laquelle les objets ont traversé les âges et sont donc directement issus du passé.

La présentation de l'église la met en relation avec le passé dans une logique synecdotique. Nous avons déjà vu qu'elle était fondée sur un site historique, de plus elle conserve de l'époque de sa construction « la travée droite de l'abside portant le clocher ». Par ailleurs, « les vitraux, datant de 1885, sont remarquables par leurs couleurs » et « l'ensemble, dans le style du XIIIe siècle, est voûté d'ogives » (ComCom du Bocage Sud). Ainsi énoncée, l'église est en partie « d'époque », ravivant la logique de continuité vue précédemment. De plus, la qualification « remarquable » apposée à la couleur des vitraux les rend caractéristiques. Enfin, la mention du style réintègre la notion d'authenticité qui est portée par les trois énoncés. Dans cette église, tous sont indices d'un passé authentique – pris au sens définit dans le point 2 ci-dessous par Hécate Vergopoulos et Julien Tassel – qui requalifient de la sorte le site lui-même en tant que tel. Pour terminer, la pagode construit son rapport à un passé situé spatialement ailleurs que là où elle est établie :

| En 1983, la communauté bouddhiste fait ériger une pagode comme dans les pays de même tradition où chaque village dispose de sa pagode. (ComCom du Bocage Sud)

C'est donc par le geste de copie reproduisant à l'identique la tradition¹⁸⁵ que la pagode tire sa dimension passéiste.

Hécate Vergopoulos et Julien Tassel ont tenté une typologie des opérateurs de passésités (2017, p. 113). Ces opérateurs, nous disent-ils, peuvent être :

¹⁸⁵ La notion de tradition sera dépliée dans la dernière section de cette sous-partie. Il s'agit pour le moment de la considérer pour ce qu'elle désigne dans la réalité des individus qui l'énoncent.

1. des éléments "en présence" dont la matérialité a traversé le temps, et sont ainsi montrés comme directement porteurs de continuité temporelle.
2. des éléments "mis pour" [...] et qui sont en quelque sorte leurs représentants, que nous pourrions qualifier de signes d'authenticité.
3. des éléments "en présence" renvoyant à un passé dont la dimension matérielle a disparu.

Les opérateurs de Noyant d'Allier s'inscrivent dans les deux premiers types comme nous pouvons le constater. Je vais maintenant m'intéresser aux registres de médiation de ces différents sites au travers l'énonciation du passé.

Nous pouvons d'ores et déjà noter que la tradition comme l'authenticité mises en perspective dans le cas de l'église, ne visent pas uniquement à construire un lien au passé mais également à créer de la valeur de traditionnel et d'authentique. À ces deux registres s'ajoute celui du grandiose. Nous le retrouvons avec les Côtes Matras qui sont présentées comme « le point culminant, le bourg étant, lui, situé à 329 mètres » et offrant « un point de vue à 360° » (ComCom du Bocage Sud). Un caractère grandiose est également conféré à la mine en référence à « son chevalement en béton armé unique en France » qui « surplombe le puits central profond de 430m » (ComCom du Bocage Sud). L'église pour sa part abrite « à gauche du chœur, un immense tableau représent[ant] l'Adoration des mages » (ComCom du Bocage Sud). De plus, à l'image du chevalement « unique en France », elle est également présentée comme particulière en ce que « derrière le maître-autel, les vitraux du chœur ont la particularité de rassembler le Sacré-Cœur et la Vierge, tous deux le cœur transpercé d'un glaive » (ComCom du Bocage Sud). Les médiations, outre construire de la traditionnalité, de l'authenticité, de la grandiosité et de la singularité, dotent de valeurs par appropriation. L'étang de Messarges est par exemple associé à sa voisine la forêt de Messarges dont il tire parti de la grandiosité « le plan d'eau jouxte la forêt domaniale de Messarges, massif forestier de plus de 900 ha qui s'étend principalement sur la commune de Meillers » (ComCom du Bocage Sud). Pour l'église et la mine, ce n'est pas dans un rapport de contiguïté spatiale que se construit leur prestige, mais dans une rhétorique temporelle. Les réussites du passé sont ravivées pour les faire valoir au présent :

Cette dévotion, qui met l'accent sur le partage de la douleur, apparut à la fin du XVIIe siècle et connut un grand succès au XIX siècle. (ComCom du Bocage Sud)

Les ressources du gisement ont été importantes pour la région. Elles ont entre autres motivé la création de la Verrerie de Souvigny et alimenté en énergie les fours à chaux de Saint-Menoux. (ComCom du Bocage Sud)

Enfin, la dernière forme de médiation repose sur l'association à un nom qui convoque lui-même les principes d'authenticité et de traditionnalité :

Ils sont issus de l'atelier tourangeau de Lucien Léopold Lobin (1837-1892).
(ComCom du Bocage Sud)

Cette forêt figure, au début du Xe siècle, dans l'acte de donation d'Aymar, l'ancêtre des Bourbons, à l'abbaye de Cluny. (ComCom du Bocage Sud)

Cette construction est due à Eugène Freyssinet (1879-1962), ingénieur, l'un des pionniers du béton armé dans le génie civil et l'inventeur du béton pré-contraint (On lui doit aussi le pont Boutiron situé à trois kilomètres au nord de Vichy et inauguré en 1912). (ComCom du Bocage Sud)

En définitive, nous voyons qu'en tant qu'opérateurs de passéité les sites construisent un rapport de sens au passé de l'ordre de l'authentique, du traditionnel, du grandiose, de l'unique ; et de manière générale, il est désigné comme ayant de la valeur. Il réfère au prestigieux au prisme de la grandiosité et de l'unicité tandis qu'il renvoie au vrai au regard de l'authenticité et de la traditionnalité. L'opération réalisée par les panneaux est donc bien celle de rendre les sites remarquables et de les présenter comme objets de contemplation en ce qu'ils sont les représentants du passé. Leur caractère remarquable, ils le tirent du passé lui-même par un transfert de valeur qui les rend « historiques ».

7.3.2. Les formes passéistes de l'espace noyantais : les différents passés énoncés dans l'espace physique

Nous avons vu dans la section précédente que l'église et la mine étaient accompagnées de panneaux qui témoignaient de leur caractère passéiste. Cependant, il me semble que ces panneaux plutôt que de signifier ou d'informer de leur valeur passéiste, doublent les médiations de la monumentalité elle-même. Nous avons également vu dans la partie précédente que l'architecture jouait de cette médiation du passé par le style qu'elle manifestait notamment au regard des formes d'habitation qui permettaient de distinguer l'espace du bourg de celui des corons. En ce qui concerne l'église, la simple vue des vitraux réfère à un savoir-faire qui ne date pas d'aujourd'hui mais s'inscrit dans une époque qui précède celle actuelle. Ainsi, plutôt que de documenter d'une pratique passéiste, le discours renforce et densifie les connaissances du visiteur – s'il prend le temps de lire le panneau évidemment. Dans cette mesure, l'architecture du monument joue dans la situation de communication la fonction d'opérateur de passéité.

En ce qui a trait à la mine, celle-ci semble avoir la particularité de se situer à la croisée des opérateurs de passéité d'Hécate Vergopoulos et Julien Tassel, et des sémiophores de Krzysztof Pomian (2015, 1987). La différence entre opérateurs de passéité et sémiophores tient à leur valeur d'usage. En ce sens, c'est en termes d'utilité qu'ils se distinguent.

D'un côté se situent des choses, des objets utiles, c'est-à-dire tels qu'ils peuvent être consommés, ou servir à se procurer des subsistances, ou transformer des matières brutes de manière à les rendre consommables, ou encore protéger contre les variations de l'environnement. Tous ces objets sont manipulés et tous ils exercent ou subissent des modifications physiques, visibles : ils s'usent. D'un autre côté se situent des sémiophores, des objets qui n'ont point d'utilité au sens qui vient d'être précisé, mais qui représentent l'invisible, c'est-à-dire sont dotés d'une signification ; n'étant pas manipulés mais exposés au regard, ils ne subissent pas l'usure. L'activité productrice s'avère donc maintenant orientée en deux sens différents : vers le visible, d'une part ; vers l'invisible, de l'autre ; vers la maximisation de l'utilité, vers celle de la signification. (Pomian, 1987, p. 42)

Ainsi même si les opérateurs de passéités sont désignés et présentés comme à contempler, ils n'en perdent pas pour autant leur utilité au regard de leur fonction première. C'est notamment le cas pour les lieux culturels tels que l'église ou la pagode qui, si elles sont saisies par des logiques esthétiques, n'en demeurent pas moins des endroits où la pratique du culte continue à s'exercer.

Une chose n'a que de l'utilité sans avoir quelque signification que ce soit ; un sémiophore n'a que la signification dont il est le vecteur sans avoir la moindre utilité ; mais il existe aussi des objets qui semblent être en même temps les choses et les sémiophores. Remarquons que tant l'utilité que la signification supposent un observateur, car elles ne sont que des rapports que des individus ou des groupes entretiennent, par l'intermédiaire des objets, avec leur environnement visible ou invisible. Cela posé, aucun objet n'est en même temps et pour un même observateur une chose et un sémiophore. Car il n'est une chose que lorsqu'on l'utilise, mais alors on ne s'amuse pas à en déchiffrer la signification. (Pomian, 1987, p. 43)

À cet égard, nous pouvons voir que choses et sémiophores résultent du regard qui les embrasse. Le regard se présente ici comme un construit qui élabore du sens autour des formes. Autrement dit, objets et sémiophores sont les produits d'une opération qui engage des connaissances et des savoir-faire et qui articule des représentations, laquelle détermine un mode de rapport au monde et une modalité d'existence de ces formes pour celui qui les saisit, lui permettant dès lors, de s'engager et de s'ajuster à la situation de communication selon cette logique de signification. La trajectoire de la mine de Noyant d'Allier a comme particularité le fait qu'elle était initialement une usine active qui s'est vue depuis son arrêt, requalifiée au gré des usages qui lui

ont été assignés, tels qu'école sous l'ère du Café, jusqu'à devenir musée aujourd'hui. Krzysztof Pomian revient sur ce parcours de vie des usines :

Aussi longtemps qu'elle est active, toute usine est un système de choses du fait de son organisation interne, qui établit des rapports précis de dépendance entre celles qui en font partie. Mais après avoir cessé de produire, toute usine devient un ensemble de déchets, étant entendu qu'est déchet tout objet visible qui n'a aucune fonction à cause de sa destruction ou de son usure, ou parce qu'il est devenu obsolète. [...] Ce n'est qu'après avoir été tirée de l'oubli que l'usine, ou ce qui en reste, cesse d'être un ensemble de déchets. Car elle acquiert de nouveau une fonction. Mais ce n'est plus la fonction utilitaire propre aux choses. La fonction de l'usine consiste maintenant à renvoyer à un passé disparu. Elle pointe vers quelque chose qui n'est plus là, elle se réfère à une réalité invisible. En la visitant, on s'instruit, on assimile des connaissances sur les anciennes machines, les anciennes techniques, les conditions de travail, on exprime ses sentiments et ses convictions. Aux yeux de ceux qui viennent la voir, l'usine se réduit désormais à être un support des significations dont l'investissent ses conservateurs, d'une part, et ses visiteurs, de l'autre, et qui ne sont pas toujours concordantes. Sa nouvelle fonction est une fonction signifiante. Elle est devenue un système de sémiophores, objets porteurs de caractères visibles susceptibles de recevoir des significations. À ce titre, elle est elle-même un sémiophore. (Pomian, 2015, p. 140)

La problématique posée avec la mine de Noyant d'Allier est que, si l'extérieur et une partie du bâtiment sont investis par le musée, le reste du site est à l'abandon. De l'extérieur, la présence d'un musée est difficilement visible et seul le bâti domine l'espace officiant comme vestige d'un temps révolu au regard de l'état de délabrement du monument. Ainsi il est intéressant de noter à l'égard de cette mine que, quel que soit le regard qui est porté sur le site (perçu comme déchet car abandonné, ou comme sémiophore car revitalisé, ou encore comme opérateur de passivité ayant une fonction d'institution muséale) la médiation dans l'espace noyantais reste la même : celle du passé et plus spécifiquement historique. Effectivement, que ce soit à l'état de déchet qui convoque une histoire ou à l'état de musée qui signifie une histoire, le caractère historique est systématiquement donné à lire.

Ces médiations du passé se retrouvent en d'autres formes du territoire tels que les monuments aux morts. Noyant d'Allier en compte deux : l'un situé dans le cimetière du bourg – soit l'ancien cimetière – l'autre situé dans l'espace des coronas. Le premier est dédié « aux morts glorieux de la Grande Guerre » tandis que le second est « à la mémoire des combattants Indochinois et des victimes civiles ». Chacun des monuments sauvegarde un passé qui ne se situe ni en un même espace ni en un même temps, et qui ne réfère pas au même collectif. En ce sens, les médiations des passés, rendent compte à la fois des spatialités multiples : la France et l'Indochine ; d'époques différentes : 1914-1918 et 1935-1945 ; et des groupes divers : les Français, les

combattants, les civils et les Indochinois. La séparation des passés en deux endroits de l'espace noyantais, est dans cette mesure, significative en ce qu'elle fragmente le passé et rétablit un lieu à chacune des mémoires. Toutes les mémoires ne sont pas commémorées en un seul et même lieu à Noyant d'Allier, ce qui a pour effet de diviser et de hiérarchiser les morts et les mémoires. Ces différents rapports au passé construits par les monuments aux morts, tiennent également au format des monuments.

Le monument aux morts de la Grande Guerre (cf. illustration ci-dessous) se situe au fond du cimetière sur un édifice imposant en pierre, formé en trois parties dont la partie centrale est la plus haute et culmine par conséquent. Les noms des morts sont gravés sur des plaques accrochées à l'édifice. Elles sont elles-mêmes travaillées reprenant sa forme et se fondant dès lors avec lui. Les plaques sont réparties en deux ensembles : l'une sur la partie gauche et l'autre sur la partie droite. Au centre des gravures et sculptures, symboles de la République, sont pris dans la pierre. Le passé est ici doublé par une médiation de la monumentalité qui vient asseoir toute l'importance de ces morts.



Illustration 22. Monument aux morts de la Grande Guerre

Source : Photographie, MH, 2023

Le monument dédié aux Français d'Indochine (cf. illustration ci-dessous) rejoue les codes des stèles funéraires jointes aux tombes mortuaires, étant de format similaire et de noir laqué avec les gravures en doré. Il est également configuré en trois parties avec, comme pour le précédent, les noms des combattants de part et d'autre, auxquels est adjoint le drapeau de la République

française en haut de chacune des listes. Au centre, figure une carte de l'Indochine qui en dresse les contours et localise des villes (Điền Biên Phủ, Hanoi, Vientiane, Hué, Phnom Penh et Saigòn) avec les mentions « Souviens toi l'Indochine... » et « A nos morts ». La première mention adjointe à la carte ancre le souvenir d'un espace et d'un lieu lointain par rapport à celui depuis lequel il est commémoré. Contrairement au monument précédent qui ne commémorait que les morts et les dates, ici l'emphase est mise sur le lieu signifiant de manière implicite le « risque » d'oubli que nous avons vu dans la sous-partie précédente.



Illustration 23. Monument aux morts de la Guerre d'Indochine
Source : Photographie, MH, 2020

Dans un cas comme dans l'autre, il me paraît important de souligner que l'intention déclarée par les monuments aux morts, est celle des morts eux-mêmes. C'est à travers eux que le passé se déploie et est ravivé. La médiation avant d'être historique, est donc mortuaire. Cette forme de médiation est également celle des cimetières qui, sous couvert de lieux de mémoire dans l'imaginaire collectif, se voient enrobés par des médiations mémorielles convoquant le rite qui informe la pratique. Dans cette perspective, nous pouvons relever que le passé réfère à des espaces, des temps et des groupes, et qu'il se dit dans un registre historique ou mémoriel.

7.3.3. La dialectique passé/présent dans l'espace physique

J'ai jusque-là abordé deux types de médiation du passé. Soit la forme matérielle est informée par un dispositif extérieur qui joue tantôt une fonction d'ancrage tantôt de relais, prenant dès

lors en charge son caractère passéiste et le lui redistribuant. Soit elle est informée par ses propriétés qui prennent à leur tour en charge, sa valeur passéiste et l'énonce. Il reste une dernière forme de médiation du passé qu'il me paraît intéressant d'aborder dans cette partie, puisqu'elle émerge du rapport de sens des formes matérielles de l'espace et permet par conséquent d'appréhender sa configuration sociosymbolique.

Les formes matérielles échangent dans l'espace. Elles se questionnent et se répondent, se faisant signifier mutuellement. Toutefois pour que cette ce jeu opère, il convient qu'un regard se pose sur elles et les fasse discuter. Leur contiguïté dans l'espace facilite ce processus. Ce processus peut également opérer si une forme a été suffisamment marquante pour le regardant. Si tel est le cas, la vue d'une autre forme matérielle du territoire pourra appeler la première, mise en mémoire, et par conséquent, embrayer ce jeu énonciatif. Nous retrouvons ce jeu énonciatif dans la rue de la gare au niveau de l'entrée du bourg (cf. illustration ci-dessous).



Illustration 24. Rue de la Gare de Noyant d'Allier

Source : Photographie, MH, 2019

Ici se situe l'enseigne Erkens visible par la mise en relief des lettres échappant de la façade, écrites en lettres d'imprimerie et en jaune. Le bâtiment sur lequel figure l'enseigne, s'inscrit dans un style architectural typique des villages de campagne avec son toit en tuile rouge et sa cheminée ainsi que ses grandes fenêtres, duquel dépasse le toit afin de les abriter. Ce mélange de matériaux entre la tuile, la pierre et le métal peint en jaune et en relief, utilisé pour créer le

nom de l'enseigne, interpelle dans la mesure où les modalités de fabrication ne réfèrent pas à la même époque. Cet effet est renforcé par une autre inscription située à l'extrême droite du bâtiment renseignant sur la compagnie Primagaz. Cette enseigne, contrairement à la première, est peinte à même le mur, et nous retrouvons en-dessous son logo ainsi que son slogan, le tout cadré en haut et en bas, par des lignes également tracées à la peinture. Ce type d'inscription, au regard de la première, semble davantage cohérente avec celle du bâti que ce soit par la technique utilisée (la peinture à même le crépi) ou par les couleurs dans les tons orangés et bruns qui créent de la continuité avec celles des tuiles contrairement au jaune qui contraste. De plus, les couleurs étant partiellement délavées contrairement à l'enseigne Erkens qui ne présente aucune trace d'usure, la rend solidaire du bâti sur lequel elle est inscrite. Ces différences entre les enseignes les hiérarchisent l'une par rapport à l'autre : l'une faisant plus ancienne et l'autre faisant plus contemporaine. Sous la mention Erkens, à sa droite, se trouve un puits en pierre qui n'est plus d'usage. Il se situe sur un espace pavé, lui-même encadré par la chaussée goudronnée. Cette pratique rend compte de la dynamique de préservation de l'ensemble et les range automatiquement dans la catégorie des formes sauvegardées ; en d'autres termes, ne provenant pas de l'époque actuelle. Nous voyons par ce cas, qu'une tension entre présent et passé est à l'œuvre produisant des effets passéistes et contemporains. Le passé est signifié par le puits et l'enseigne Primagaz, tandis qu'Erkens supporte le présent en ce qu'il aurait pu, s'il n'avait pas été dans cet ensemble, passé inaperçu. Nous voyons ainsi que la sémiotisation de certains objets comme le bâti qui s'inscrit dans l'ensemble de l'espace, et Erkens qui appartient à l'époque dans lequel il s'énonce, opère par le contraste produit des objets qui les entourent et de l'environnement dans lequel ils se situent.

Ce processus est d'autant plus perceptible au Viêt Nam dans le cadre de trekking touristiques visant à faire voir la manière dont les ethnies vivent¹⁸⁶. À Sapa, cette dialectique entre passé et présent est d'autant plus lisible, que le touriste est en quête de tradition et que le guide répond à sa demande sans toutefois prendre en considération ce qui échappe à la situation de communication¹⁸⁷. Dans les espaces où le touriste n'est plus guidé – tel que le soir ayant rejoint

¹⁸⁶ Le touriste européen souhaite « échapper à sa condition de travailleur moderne [...] pour aller chercher ailleurs de l'authenticité » (Vergopoulos, 2010, p. 288). En réponse à ce désir, la « quête "d'originel original" est [mise] au centre de la promotion de certaines destinations » (Cousin, 2011, p. 3) offrant ainsi au touriste un « lieu qui échappe à la modernité » (Vergopoulos, 2010, p. 287). Le tourisme ethnique se présente dès lors comme la réponse parfaite à cette quête d'Ailleurs authentique en ce qu'il « est l'une des formes du tourisme dont la pratique, le loisir, consiste pour un visiteur à aller à la rencontre d'une communauté hôte afin de découvrir ses façons de vivre, sa langue, son patrimoine et son environnement » (Lekane Tsoygou & Schmitz, 2012, p. 5).

¹⁸⁷ Lors de ma mission de recherche au Viêt Nam en août 2017, j'ai réalisé un trekking dans la région de Sapa située au Nord du Viêt Nam. Sapa est la ville principale de départ des trekkings qui se déroulent dans la région. L'économie à Sapa repose spécifiquement sur cette activité touristique visant à faire découvrir les communautés ethniques locales. Il est intéressant de noter à cet égard, que les trekkings sont soit organisés par des agences de voyages qui emploient des guides qui ne sont autres que des individus des dites minorités ; soit ces individus se

son point de chute pour passer la nuit – il continue son expérience touristique seul dans la mesure où ce temps n'entre pas dans le cadre de visite guidée à proprement dite, mais officie comme un hors-scène (Goffman, 1973) – à considérer le dispositif touristique à la manière d'une scène touristique. À ce compte, le guide ne prend plus le relais des médiations qui l'entoure, et le touriste est le seul interprétant de la situation de communication à laquelle il prend part.

Sous ces termes et au regard de l'imaginaire autour des minorités ethniques, il ne paraît pas surprenant qu'à l'arrivée dans un village, les maisons reposent sur des bouteilles en verre. Toutefois, lorsque ces mêmes maisons abritent sur le perron des enfants s'amusant sur des smartphones, chacun des objets interpellent. Gardant en mémoire l'usage de ces smartphones, c'est la présence d'un poste de télévision qui attire l'attention. S'il aurait pu paraître moderne dans cet environnement, le rappel et la mise en lien avec la technologie des premiers le rend désuet au regard du visiteur. En arrivant dans la cuisine, le visiteur voit en premier lieu au centre de celle-ci, une grille sur pied sous laquelle du feu a été réalisé, puis est confronté à hauteur à des plaques de cuisson entreposées sur un plan de travail¹⁸⁸. Dans un même espace, des temporalités différentes sont dès lors convoquées. La cohabitation d'objets appartenant à des époques diverses, active cette dialectique passé/présent et ne cesse de faire basculer d'un monde à l'autre. Le touriste européen en quête d'authenticité, liera dès lors grille au sol et passé, en rupture avec les plaques de cuisson qui incarneront à leur tour et en opposition, la contemporanéité. Mais plus que des effets passéistes ou contemporains, ce sont des effets de traditionnalité et de modernité qui sont à l'œuvre. Le touriste en se déplaçant sur le territoire, ne fait pas qu'un déplacement spatial, il réalise également un déplacement temporel. Dans cette perspective, l'expérience qu'il mène représente ce qui a été, en d'autres termes, il voit la vérité. Sous cet angle, l'authenticité qu'il cherche, n'est autre que la vérité d'une époque. L'effet de traditionnalité se joue en ce sens par l'effet d'authenticité produit qui suffit à lui seul à signifier une vérité, et donc, la tradition dont la « force ne se mesure pas à l'aune de l'exactitude dans l'exercice de la reconstitution historique » (Lenclud, 1987, para. 34) mais au contraire :

Elle dit « vrai » même quand elle dit faux puisqu'il s'agit moins pour elle de correspondre à des faits réels, de refléter ce qui fut que d'énoncer des propositions

présentent eux-mêmes aux touristes et leurs proposent leurs services. Face à cette offre, j'ai pu constater que ce qui intéresse les touristes n'est pas tant la visite de telle ou telle ethnie que l'expérience de l'ethnicité en tant que telle. Le trek de trois jours que j'ai réalisé a été guidé par une guide travaillant pour son compte. Au cours de cette expérience, j'ai logé une nuit chez le frère de la guide puis la seconde dans une *homestay* (maison d'hôtes) où d'autres guides avec leurs visiteurs étaient présents.

¹⁸⁸ Cf. Annexe 5.3. Exemple de cuisine visitée lors du trekking à Sapa et carte localisant la ville de Sapa au Viêt Nam, p. 69.

tenues, en somme par avance, pour consensuellement vraies. Sa vérité n'est pas, pour reprendre une distinction classique, du type correspondance (adaequatio) mais du type cohérence. Il en est, d'une certaine manière, de la tradition comme du témoignage : une rhétorique de ce qui est censé avoir été. (Lenclud, 1987, para. 34)

Ainsi, s'il existe bien des objets qui médiatisent le passé en eux-mêmes, leur opérativité en tant que marques de la tradition, tient au déplacement opéré par le regard dit moderne. Or comme nous l'avons vu tout au long de cette sous-partie, les médiations du passé sont intimement mêlées à celles de la vérité. Quand celle-ci n'était pas explicitement recherchée, elle était tout du moins suggérée :

Une origine prestigieuse et quelque peu lointaine, un savoir mystérieux, une connaissance préservée, un héritage exclusif, une différence proclamée, une autorité affirmée. Ainsi se dit une tradition. (Lenclud, 1987, para. 36)

De ce fait, au travers des médiations historiques et mémorielles de l'espace physique se joue également celle de sa tradition et donc de son identité puisque « sa tradition, ce sont ses références, ses états de service, ses témoins de moralité ; son héritage – si l'on veut – mais à la différence des héritages politiques, toujours subis et vilipendés, un héritage assez librement constitué, comme on l'a vu, et généralement glorifié » (idem, 1987, para. 35). *In fine* l'enjeu n'est pas tant de créer de la continuité entre présent et passé, et de se glorifier de ce dernier, que de témoigner de sa filiation. Dans cette perspective, les médiations du passé dans l'espace physique noyantais, ne sont autres que celles de ses filiations.

L'effet d'authenticité est ce qui a été mobilisé dans l'ensemble des médiations du passé qui ont été relevées tout au long de ce chapitre. Le témoignage par sa forme, justifiait de la vérité du discours. Les médias en les reprenant, ne pouvaient dès lors que dire vrai. Les commémorations en convoquant les mémoires et appliquant un rituel lui-même sacré, entraînent également de fait, dans ce registre du véridique. Enfin, l'espace physique en médiant la « tradition », s'ancrait également dans cette vérité. Si nous voyons que la vérité est recherchée et qu'un effet de celle-ci tend à être produit, il nous reste cependant à comprendre les modalités qui sous-tendent cette production. Ce chapitre a permis de mettre en relief les manifestations de la vérité dans la société et de rendre compte du fait qu'elle était comprise comme allant de soi c'est-à-dire essentialisée. Dans le chapitre suivant, il conviendra dès lors, de montrer en quoi celle-ci est un construit et le sens qu'elle prend dans la société de manière générale, et pour les héritiers, de manière spécifique. Je partirai de l'hypothèse selon laquelle il existerait une rhétorique du vrai

dans la société qui, à la fois détermine les pratiques et est instrumentée par les héritiers pour répondre à la figure modèle de l'héritier. Cette approche nous permettra de poursuivre cette réflexion sur le sacré qui, s'il est avéré dans le cadre de la commémoration et semble exister dans la tradition, reste à être prouvé dans l'esprit du lieu. Néanmoins, même si je n'ai pas pu affirmer cette hypothèse, nous avons tout de même pu voir que le passé lui apportait un caractère à la fois authentique et prestigieux mais également singulier :

L'utilité en général d'une tradition est de fournir au présent une caution pour ce qu'il est : en l'énonçant, une culture justifie d'une certaine manière son état contemporain. [...] Grâce à elle, une culture se dote du "génie" qui lui convient [...] et dont elle use comme d'une carte d'identité. (Lenclud, 1987, para. 35)

La question de la filiation portée par la tradition, ne lui est toutefois pas exclusive. Comme nous l'avons vu, évoquer les ancêtres n'est pas propre aux médiations de l'espace physique mais se retrouve dans celles produites par les habitants, les médias et l'institution. Ces ancêtres sont au bout de la chaîne de chaque médiation car raconter l'histoire c'est raconter l'histoire de celles et ceux qui l'ont vécue ; énoncer les mémoires c'est énoncer celles et ceux qui y ont concouru ; dire la tradition c'est dire les mœurs de femmes et hommes qui les ont créées ; remémorer les morts c'est remémorer d'où l'on naît et qui l'on est. Ainsi derrière chaque médiation du passé se cachent un ou plusieurs morts qui, s'ils ne sont pas au centre du discours, le sous-tendent. Dans le chapitre suivant, nous allons nous intéresser tout spécifiquement à l'héritier et au rapport de sens qu'il entretient à ses ancêtres. L'enjeu va être d'appréhender les effets de sens du don dans le système de filiation de parenté.

CHAPITRE HUITIÈME.

***SE DÉSIGNER COMME HÉRITIER :
DIRE VRAI ET DONNER EN RETOUR***

Reconnaître et être reconnu, voilà en deux mots à quoi tiendrait le don : un procès de reconnaissance. En commémorant, c'est l'opportunité que s'offrent les héritiers de Noyant d'Allier. Leur geste a vocation à identifier les leurs et à s'identifier comme leurs. Grâce à lui, ils se donnent les moyens nécessaires de prolonger la relation en sauvegardant leur mémoire. Nous l'avons vu, commémorer est un jeu d'institution et d'institutionnalisation des mémoires. Il s'agit de garder en réserve les souvenirs d'hommes et de femmes ayant vécu des événements considérés comme marquants dans l'histoire du groupe ; en d'autres termes, perçus comme de valeur pour la filiation. Ce geste de sauvegarde se pose contre le processus de perte et d'oubli ; processus pourtant naturel mais qui est avéré une fatalité pour celles et ceux qui l'expérimentent – et cela semble davantage critique pour les migrants dans la mesure où, comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent avec Luiz Felipe Baêta Neves : en s'effaçant, la mémoire efface la trace de la mère-patrie, de la généalogie, de l'identité. En commémorant c'est un état de cette identité que les individus sauvegardent et préservent. Faire commémoration reviendrait dès lors plus spécifiquement pour les héritiers, à répondre aux attentes de perpétuation et de transmission qui leur incombent, à supposer qu'une intention soit déclarée.

Dans le cadre du Cinquantenaire de l'arrivée des rapatriés d'Indochine à Noyant, nous avons vu que l'association Noyant Terre d'Accueil avait été créée spécifiquement pour l'événement et que les individus « v[oula]ient marquer solennellement [...] l'événement que fut cette arrivée en France et à Noyant » et « célébrer, avec solennité et recueillement, ce quantième anniversaire » ; que l'association s'était missionnée d'« œuvrer [...] pour dédier ces événements : *A la mémoire de [leurs] pères et mères absents, * Aux Rapatriés d'Indochine de Noyant, d'anciens de Noyant éparpillés dans toute la France ou sous d'autres cieux » ; soit que les individus aspiraient à « célébrer par la fête et la joie de vivre, être membre d'une grande famille, montrer [leur] attachement au passé, [et] afficher [leur] fierté d'appartenir à la commune de Noyant » (Noyant Terre d'Accueil, 2005c). Sous cet angle, le désir et la volonté des héritiers de faire mémoire et de perpétuer l'identité du groupe, autrement dit de rendre hommage, sont manifestes. Ainsi, au regard de l'intentionnalité affichée, il semble dès lors que nous puissions considérer que le dispositif commémoratif, mis en place dans le cadre du Cinquantenaire de l'arrivée des rapatriés d'Indochine à Noyant, soit compris par les héritiers comme un moyen de rendre ce qui a été reçu, et donc effectivement, d'honorer leur rôle d'héritier. Ce rôle est socialement normé et codifié. Nous avons vu dans le troisième chapitre, qu'il était attendu des héritiers qu'ils se montrent à la hauteur de leurs prédécesseurs et qu'ils fassent fructifier le don reçu pour le mettre en partage à leur tour. Nous avons également vu

dans le cinquième chapitre que les Noyantais dans le cadre du dispositif commémoratif, prenaient en charge les questions de mémoire, de commun et de communion, ainsi que celles de valorisation. Le projet qu'ils ont créé, peut dès lors se lire comme la représentation de leur rôle – nous allons y revenir dans le présent chapitre. Ce que nous pouvons néanmoins d'ores et déjà considérer est que leur rôle semble informé par l'« être héritier ». L'héritier que nous avons vu s'esquisser dans le troisième chapitre fait preuve d'honorabilité. Il accomplit un geste à la fois désintéressé – il ne le fait pas pour, ni en échange de – et est orienté vers l'Autre. Ce désintérêt est ce qui lui permet d'être généreux, c'est-à-dire de donner à foison et de créer de la valeur en abondance. Cette valeur repose à la fois sur celle inhérente au bien donné – quelle qu'en soit sa forme, matérielle ou immatérielle –, et sur le fait qu'elle soit tournée vers l'Autre, en d'autres termes, qu'elle soit produite pour l'Autre. Mais pour que le don soit reçu et que la valeur soit prise comme telle, il est nécessaire qu'elle en soit ainsi perçue ; autrement dit, qu'elle fasse sens dans la réalité de l'Autre. Dans cette perspective, un double enjeu sous-tend le don : produire de la valeur et rendre compte de la valeur du don. Désintérêt et engagement envers l'Autre fonctionnent à ce compte en synergie car en montrant la valeur du don les individus témoignent de leur intentionnalité d'offrir quelque chose de valeur (nous pourrions éventuellement dire de précieux) ; intention perçue si l'objet du don opère lui-même comme forme de valeur dans le monde de l'Autre.

À cette première contrainte relative à l'acte de donner, s'ajoute celle du dispositif choisi pour médier le don. En choisissant le dispositif commémoratif pour rendre, les héritiers se soumettent aux normes de cette forme sociale qui, si elle est disponible à tous, n'en reste pas moins complexe dans sa configuration. Nous avons vu dans le chapitre précédent que la commémoration reposait sur deux logiques différentes (mémoire et communion) qui engagent toutes deux un sentiment d'appartenance et manifestent une identité qui doit être consensuelle, pour que les deux logiques différentes prennent sens et que le dispositif opère. Sous cet angle, « rendre » se joue à la fois sur le plan de l'expression et sur celui du contenu. C'est donc en prenant en charge les logiques de la figure de l'héritier à laquelle ils s'identifient et celles du dispositif pris comme un complexe média-texte (Jeanneret, 2014, 2008) que les héritiers se « doivent » d'accomplir leur geste.

Sur ce principe, les héritiers sont à la fois tenus de mettre en partage de la valeur qui doit être reconnue comme telle par l'Autre, afin qu'il se sente lui-même gratifié, le faire avec plaisir et considération, se montrer généreux et désintéressés, et donner sans rétention. Ils doivent ainsi, à travers leur démarche, se montrer altruistes et honnêtes. Cette vérité qui porte, comme nous

pouvons le constater, sur la vérité des intentions et la véracité de la valeur, rejoint et se retrouve, dans les dispositifs commémoratifs qui sont également saisis par ce principe de vérité. Ils le sont par la dimension sacrée relative au genre commémoration même et, ils le sont également au regard de l'objet même de l'énonciation. Dire la mémoire, c'est dire le vrai dans la mesure où la mémoire tient elle-même son caractère véridique du fait qu'elle résulte d'un vécu, d'une expérience sensible qui a existée. Celui qui l'énonce, dit le vrai parce qu'il y était, et celui qui la raconte, dit le vrai parce qu'il la tient de celui qui en a fait l'expérience. Ce rapport de sens repose sur la considération de l'individu comme témoin oculaire ou comme « témoin de la qualité du témoin oculaire » d'autrui (Dulong, 1990, p. 79). Renaud Dulong présente le témoin oculaire comme un corps perceptif ayant interprété et mémorisé, et dont le discours est indéniablement véridique. Il met en perspective le fait que la reconnaissance du rapport de présence à l'objet, à l'événement, se présente dans les situations d'interaction comme gage de savoirs. Il en appelle à ce titre à notre « expérience de membre pour [aviver le] sentiment d'évidence immédiate que provoque en nous le témoignage de quelqu'un qui nous dit "j'y étais", "je l'ai vu", "c'est à moi que c'est arrivé" » (idem, 1990, p. 78). Cet effet de véracité est rendu possible par le fait qu'« on ne requiert pas du témoin oculaire qu'il soit doué d'ubiquité » mais que nous comprenons à l'inverse qu'« il a un corps, donc [qu']il a eu un point de vue, donc [qu']il ne peut tout dire, mais le peu qu'il peut dire est vrai puisque ça a été perçu » (idem, 1990, p. 82).

Geoffroy Gawin rappelle pour sa part, que « le témoignage convoque [...] trois parties : un témoignaire qui présente une personne comme un, la personne [ou l'objet] présenté comme témoin, un public auquel est présenté le témoin » (Gawin, 2017, p. 113) ; et que la crédibilité et la fiabilité du témoignage tiennent en partie à un rapport de confiance tripartite. Il ajoute que « le témoignage est [...] saisi dans un réseau de croyances qui engage la sincérité du témoin » (idem, 2017, p. 113). Ainsi l'opérativité du témoignage comme forme sociale, tient à sa réciproque qui est un devoir de véracité de la part du témoin lui-même et par extension, du témoignaire. Toutefois, n'oublions pas que, comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, « il n'y a pas de témoignage sans un public qui en fait quelque chose » (Walter, 2003, p. 22) – la certification apportée par les premiers requiert la certification du dernier pour opérer en tant que forme testimoniale – et que « le témoin [...] n'existe que dans la situation de témoignage dans laquelle il est placé » (Wieviorka, 2002, p. 111). Cette situation de témoignage est un cadrage réalisé par le dispositif qui crée une figure de témoin dans laquelle individus et objets sont projetés. Dans cette mesure, le témoin est ce qui est pris à charge de témoin ; et prendre à charge de témoin c'est convoquer la vérité, la figurer. Le témoin est donc un représentant qui

dit le vrai. Or dans le cadre du dispositif commémoratif du Cinquantenaire de l'arrivée des rapatriés d'Indochine à Noyant qui a vocation à faire mémoire, les héritiers semblent eux-mêmes se positionner comme témoins en prenant en charge ces passés filiaux. La figure de l'héritier serait ainsi doublée par celle du témoin – qui peut être pris comme un espace de production de savoirs sur une expérience sensible, en d'autres termes, un espace de restitution de lien à des objets et/ou à des événements – dans la mesure où dans le dispositif commémoratif, les individus paraissent œuvrer en qualité de témoins pour restituer leur héritage¹⁸⁹.

Ce cadrage de la mémoire par la vérité dans le dispositif commémoratif, recouvre une importance capitale pour la filiation dans la mesure où sa trajectoire est constitutive de son identité. La mémoire mise en récit comprise comme son histoire, est le parcours qui lui a permis d'être qui elle est aujourd'hui ; mais elle est aussi le chemin qui la ramène d'où elle vient c'est-à-dire le lieu où son identité a pris naissance. La vérité de cette histoire comporte donc en soi un enjeu primordial ; et ceux de perte et d'oubli arrivent au premier plan lorsqu'il s'agit de mettre en partage à son tour afin d'être à la hauteur. Nous voyons dès lors qu'« être à la hauteur » se densifie et prend le sens de dire la vérité du groupe laquelle passe par son histoire, ses attributs, ses biens, etc. Ainsi, se conformer à la figure modèle de l'héritier et y répondre, reviendrait à représenter la vérité de la filiation. En outre, au regard du rapport que l'héritier entretient au passé de sa filiation qu'il a éprouvé ou qui lui a été mis en partage, nous pouvons supposer que le mode d'énonciation qui incombe à l'héritier est celui du vrai par défaut.

À travers ce bref rappel, nous avons vu que la vérité ne recouvrait pas toujours le même sens. Pour une part elle a trait au *véritable*, pour une autre part au *véridique* et pour une dernière au *vraisemblable*. La vérité se déploie donc à la fois dans l'*objet énoncé*, dans les *énoncés* et dans l'*énonciation des énoncés*. Les héritiers ont donc à charge de naviguer ces trois niveaux de vérité et d'en rendre compte au travers de leurs productions. Le véridique rejoint les principes d'honnêteté et de confiance, le véritable est relatif au registre de la preuve, tandis que le vraisemblable tient à la coopération avec le public interprétant. L'enjeu est donc à la fois d'être *croyable*, *crédible* et *cru* puisque ce dernier est partie prenante de l'opérativité du dispositif. Dans ce rapport à l'autre comme interprétant, des questions d'image (*fama*), émergent nécessairement puisque c'est à travers elle que se joue la crédibilité de ce qui est mis en partage. Il ne s'agit plus seulement d'être à la hauteur dans la production de la vérité de la filiation mais également d'être à la hauteur de la vérité de la filiation, c'est-à-dire de ce qui a été reçu et qui est mis en partage. Ce principe revient dès lors à être à la hauteur des ancêtres, se montrer digne,

¹⁸⁹ Je reviendrai sur cette question de l'héritier à qualité de témoin dans la dernière section du chapitre.

et maintenir l'image qu'ils ont produite de la filiation. *In fine*, c'est au travers de la figurabilité que se joue la question de l'honorabilité. Nous sommes donc au cœur d'un processus de mise en représentation. Dans cette logique, je considère le dispositif commémoratif comme un dispositif de représentation, tel que nous l'avons vu en introduction. À ce titre, il s'agit pour les héritiers de représenter la vérité de la filiation en se présentant comme dignes héritiers (Marin, 2005, 1994, 1988a).

Je vais donc maintenant revenir de manière plus concrète sur le cas du Cinquantenaire de l'arrivée des rapatriés d'Indochine à Noyant afin de voir la façon dont le processus opère. La commémoration se décline en deux manifestations comme nous l'avons vu précédemment. C'est donc au regard de ces deux événements, mais en les traitant séparément puisque les dispositifs engagent des genres différents (solennel et festif), que je vais essayer de comprendre la manière dont les héritiers noyantais s'actualisent dans chacun des dispositifs. Cette étude nous permettra de saisir non seulement la manière dont l'héritier agit, mais également celle dont les héritiers des différentes filiations entrent en relation ; et enfin celle dont l'institution prend part aux manifestations. Cette démarche nous permettra également d'appréhender de manière effective les conflits autour des questions d'histoire et de mémoire, les logiques de reprise et d'appropriation ainsi que les effets de sens de ces différentes formes d'écritures de la vérité sur les individus et Noyant d'Allier.

D'un point de vue méthodologique, l'étude du Cinquantenaire de l'arrivée des rapatriés d'Indochine à Noyant s'est faite en plusieurs temps. J'ai tout d'abord dépouillé ce qui m'avait été donné comme fonds d'archives¹⁹⁰ et procédé à des analyses de chacun des matériaux. Cette première analyse a été fertile en ce qu'elle a permis de dresser un panorama de l'événement et notamment de ses enjeux sociopolitiques. Des documents tels que les lettres de demandes de subventions auprès des institutions ou encore d'échanges avec différents organismes tels que « Coordination des Eurasiens de Paris » ont, à cet effet, permis de saisir la portée de l'événement projeté et le jeu d'échelle engagé. Pour la suite de l'analyse, tous les matériaux n'ont pas été sélectionnés. Le fonds d'archives comportait des documents n'ayant pas trait au Cinquantenaire de l'arrivée des rapatriés d'Indochine à Noyant tels que des livrets réalisés par différentes associations noyantaises sur la commune, ou encore des flyers et des plaquettes d'institutions de la région ; mais aussi des données de tous types sur Noyant d'Allier telles qu'un plan des corons recensant les noms des habitants ou des informations sur Noyant d'Allier

¹⁹⁰ Cf. Annexe 5.4. Présentation du fonds d'archives de l'association Noyant Terre d'Accueil, p. 71.

de 1955 à 1958. Ces documents n'ont pas été conservés pour la suite de l'analyse bien qu'ils aient servi dans cette première phase d'approche à appréhender la démarche de documentation réalisée par les membres de l'association Noyant Terre d'Accueil afin de produire l'événement. J'ai sélectionné les matériaux permettant d'analyser les dispositifs commémoratif et festif ainsi que leurs processus de production. J'ai complété cet ensemble par des matériaux collectés sur le site internet sur lequel sont hébergées les pages de l'association, tels que les comptes-rendus de réunions préparatoires à l'événement qui n'étaient pas tous présents dans le fonds d'archives remise.

L'analyse a été décomposée en deux temps. J'ai pour une part analysé le processus d'organisation de l'événement et pour une autre part analysé les deux manifestations séparément. Dans le processus de création de l'événement, les énoncés étaient de deux types : organisationnels et historiques, les seconds soutenant les premiers. Les énoncés historiques portaient tantôt sur l'histoire des Français d'Indochine tantôt sur celle des enfants noyantais de tout horizon, convoquant dans un cas comme dans l'autre les logiques du schéma narratif avec les registres discursifs qui lui sont propres et la dynamique d'héroïsation inhérente. Les énoncés organisationnels (selon leur date de production au regard de l'avancement même de l'organisation de l'événement) : discutaient des modalités de production des manifestations, présentaient l'événement, invitaient à son implication (humaine et financière) et invitaient à la participation aux manifestations. Plusieurs éléments se sont dégagés des énoncés et de leurs modalités d'énonciation. Pour une part, l'adresse des énoncés était multiple : communauté des Français d'Indochine, communauté des Noyantais et institutions officielles. Pour une autre part, les modalités d'implication dans l'événement étaient diverses : invitation explicite à organiser l'événement, invitation explicite à participer à l'événement, convocation d'un sentiment d'appartenance, sensibilisation à l'objet de l'événement, valorisation du rôle de participant. Les énoncés historiques ont ainsi été mobilisés pour soutenir ces processus d'implication dans l'événement tant au niveau de l'organisation, que du soutien financier, que de la présence aux manifestations. Ces pratiques ont eu pour effet de créer des figures en amont de l'événement : Français d'Indochine, Noyant d'Allier, Noyantais ; et de dessiner des communautés : indochinoise et noyantaise. C'est à partir de ce fond analytique que j'ai entrepris les analyses suivantes, de manière plus spécifique et plus ciblée, au regard des questions posées. À la suite de ces premières analyses, j'ai opéré une sélection des observables, à partir du premier tri fait

dans le fonds d'archives, pour mener à bien cette étude. Le corpus se compose de vingt-huit observables¹⁹¹.

Les observables sur lesquels je me suis appuyée pour les analyses présentées dans ce chapitre sont les suivants : « Festivités de "Noyant Terre d'Accueil" : document du projeté », « Invitation à la réunion du 25/06/2005 », « Invitation à la réunion du 30/10/2005 », « Invitation à la manifestation commémorative », « Échanges d'emails », « Projet de et autour de la rizière : document de travail », les allocutions du maire de Noyant d'Allier et de Ida Simon-Barouh, les différents comptes-rendus de réunions préparatoires à l'événement, l'affiche de la manifestation festive, le flyer de la manifestation festive et le programme de la manifestation festive. C'est notamment à travers l'étude des comptes-rendus de réunions, que j'ai pu suivre l'avancement de la production de l'événement et les enjeux sous-jacents à la sémiotisation de celui-ci¹⁹². Les photographies contenues dans l'archive ainsi que le dvd réalisé à la suite de l'événement m'ont permis de me faire une représentation de l'agencement des différents dispositifs. Il convient de préciser que certains documents sont signés spécifiquement par des membres de l'association. Cependant, agissant en qualité de représentant de celle-ci et non en leur nom personnel, j'ai attribué l'énonciation à l'association Noyant Terre d'Accueil. De même, un « comité de soutien » à l'association a été constitué par certains de ses membres afin de faire le relais avec les « Noyantais de l'extérieur ». Bien qu'il se désigne comme indépendant à Noyant Terre d'Accueil, il dispose dans l'événement du même statut que la municipalité et les autres associations et commerçants qui sont parties prenantes à l'organisation de l'événement. Dans cette mesure, j'attribue également les énonciations à l'association.

8.1. Reprise et appropriation du dispositif commémoratif : la commémoration comme modalité de préservation et de perpétuation de la filiation

La première célébration du Cinquantenaire de l'arrivée des rapatriés d'Indochine à Noyat est présentée comme un moment solennel et de recueillement qui vise à rendre hommage aux parents au prisme de la mémoire. Il s'agit donc de revenir sur l'événement que fut cette arrivée et de témoigner de cette histoire. Pour cela un dispositif commémoratif à l'image de celui décrit dans le chapitre précédent a été déplié. Des allocutions ont été prononcées devant un public, au

¹⁹¹ Cf. Annexe 5.5. Présentation du corpus d'analyse du Cinquantenaire de l'arrivée des rapatriés d'Indochine à Noyant, p. 74.

¹⁹² Cf. Annexe 5.6. Chronologie des réunions préparatoires au Cinquantenaire de l'arrivée des rapatriés d'Indochine à Noyant, p. 77.

premier rang duquel les mères françaises d'Indochine figuraient. Une statue créée pour l'occasion a été inaugurée en présence des instances publiques (la statue de la mère à l'enfant vue dans le quatrième chapitre). Le déploiement d'un tel dispositif n'a pas été sans créer de tensions au sein de Noyant Terre d'Accueil, association organisatrice. Si la présence de l'institution était recherchée, elle a également fait débat quant à son rôle et à sa place dans le processus commémoratif. C'est donc sur cet ensemble de faits que je vais revenir dans cette première sous partie afin de comprendre la manière dont s'est joué cet hommage qui avait vocation à sauvegarder la mémoire et l'histoire du groupe.

8.1.1. La reconnaissance envers les donateurs : la figure de la mère donatrice

L'un des principes édicté dans la figure modèle de l'héritier, telle que je l'ai décrite dans le troisième chapitre, est celui de la réception du don avec gratitude. La production même d'un événement visant à rendre hommage peut se lire comme une marque de reconnaissance envers les donateurs. Un hommage est une « marque, [un] témoignage de respect, de reconnaissance, de gratitude envers quelqu'un ou quelque chose » (CNRTL, 2023). Mais la question qui se pose dès lors inmanquablement est la suivante : qui sont ces généreux donateurs ?

Sur le papier, ils sont tantôt présentés comme « les premiers rapatriés », « les rapatriés d'Indochine », tantôt comme « nos pères et mères », « nos parents », « nos mamans, papas, tontons et tatas » (Noyant Terre d'Accueil, 2005c, 2005e, 2005f). À ces noms qui les qualifient, des énoncés viennent les identifier comme les individus ayant tout abandonné en Indochine :

Ils avaient tout laissé en Indochine, un autre climat et d'autres paysages, une certaine aisance, une vie malgré tout facile... (Noyant Terre d'Accueil, 2005c)

Ils sont dès lors présentés comme les dommages collatéraux de cette guerre :

Ces naufragés de la colonisation. (Noyant Terre d'Accueil, 2005c)

En cela des qualités de courage leur sont prêtées : ils ont tout laissé derrière eux et qui plus est, pour leurs enfants :

Nos mamans que l'on venait de priver de parents, amis, soleil et habitudes, contre gris, froid et l'impossible exercice bi quotidien de faire à manger avec pas grand-chose, à la pléthore d'enfants que nous étions. (Noyant Terre d'Accueil, 2005e)

À ce titre, ils sont perçus comme des victimes. Ils ont souffert et pour ajouter à leur peine, leur souffrance n'a pas été reconnue (motif même de cette manifestation) :

C'est l'histoire de la non reconnaissance des dettes de la colonisation qui s'inscrit dans le registre de la grande histoire collective, l'histoire de nos parents portés par arina.

Dans l'histoire de nos parents, nous sommes dans une histoire légitime, nous sommes inscrits dans un système de devoir de mémoire de la souffrance de nos parents et par extension, la douleur de notre propre histoire.

(Noyant Terre d'Accueil, 2005g)

La manifestation a donc pour vocation de restaurer l'ordre établi et de faire valoir les maux qui ont été les leurs, invisibilisés à leur sens, dans les discours et dans l'histoire « car [s'ils] ne [font] pas survivre, [s'ils] laisse[nt] diluer l'histoire individuelle, [ils] ne peu[ven]t pas refaire surface. L'histoire ne pourra pas être contredite » (Noyant Terre d'Accueil, 2005g). Ils comprennent comme suit le fonctionnement de l'écriture de l'histoire :

Nous sommes obligés d'accepter la reconnaissance de la petite histoire, celle du 29 10 2005, pour être reconnu, pour ne pas disparaître. L'histoire est ainsi, elle ne s'inscrit que dans l'officiel. Une histoire officielle s'inscrit dans un système qui établit, qui dit : c'est comme ça. (Noyant Terre d'Accueil, 2005g)

L'intention de cet hommage est donc « que nul n'oublie [leurs] parents, ce qu'ils ont vécu, le pourquoi de leur arrivée à Noyant, ce qu'[ils ont] reconstruit et la vie qui a continué dans ce village-là » (Noyant Terre d'Accueil, 2005g). En d'autres termes, l'enjeu avec cette manifestation est de restaurer l'image des parents et d'honorer leur parcours.

Si dans le discours il est fait mention des hommes et des femmes rapatriés, l'objet de la mémoire choisi est féminin (la Patrie). Ce sont les femmes qui sont cristallisées au travers d'« une statue représentant une mère vietnamienne avec 2 enfants en résine aspect bronze (hauteur 1.60m) » (Noyant Terre d'Accueil, 2005h), l'un tenu sur la hanche et l'autre par la main (cf. illustration ci-dessous).



Illustration 25. Statue commémorative en l'honneur des Français d'Indochine rapatriés à Noyant d'Allier
Source : Fonds d'archives de l'association Noyant Terre d'Accueil

À ce titre, se greffe à cet hommage celui des jeunes enfants ayant vécu ce parcours avec leurs parents. Dans les énoncés issus de l'organisation de l'événement cela est notamment perceptible puisque les enfants sont autant présents dans les discours que les parents, si ce n'est plus. Ils racontent brièvement leur histoire dans laquelle ils se rendent témoins du parcours de leurs parents et plus spécifiquement de leurs mères. Ils se présentent eux-mêmes comme victimes de cet événement historique. Ils relativisent néanmoins leur souffrance en convoquant, comme dans les témoignages, l'argument de l'enfance :

L'arrivée des rapatriés à Noyant fut une période de grand bouleversement pour tous et nous avons encore à l'esprit, les pleurs mal dissimulés de nos mamans. [...] Quant à nous, gamins de cette époque, la curiosité et l'espièglerie ont vite pris le dessus. [...] Pour compenser nos nombreux manques, nous nous affirmions par une imagination sans pareille. Il suffit de se remémorer les gros baratins au bal du samedi soir, le coup de la clef que l'on faisait tourner autour du doigt, alors que l'on venait de se taper dix kilomètres à pied dans le froid !!! [...] Quoiqu'il en soit, cette « misère » partagée nous a beaucoup rapprochés, nous étions une bande de

joyeux copains empreints des mêmes souvenirs et aujourd'hui, la cinquantaine atteinte, on se rend compte que l'on a vécu à Noyant, nos plus grandes insouciances et de très bons moments. (Noyant Terre d'Accueil, 2005e)

Il n'en reste pas moins qu'à travers ce symbole, c'est la mémoire d'une trajectoire de vie collective qui se fige mêlant femmes et enfants. L'adjonction d'enfants à ce symbole de la femme est ce qui lui confère le statut de mère. Par ailleurs, les enfants outre être eux-mêmes symbole de l'insouciance, sont également symbole de la fragilité, voire de la vulnérabilité. Dans cette perspective, et au regard de l'histoire qui est saisie, la mère est représentée dans sa fonction protectrice renvoyant à l'imaginaire de la mère louve. Ces femmes sont dès lors données à voir comme dévouées à leurs enfants, les faisant passer en priorité dans leur vie. Cette image corrobore avec ce qui est énoncé dans les témoignages les évoquant, comme nous l'avons vu précédemment. Dans ces mêmes discours, la femme s'efface au profit de la mère. Ainsi, ce sont avant tout des qualités de mère qui leur sont prêtées. Elles ne sont pas des femmes courageuses mais des femmes s'étant sacrifiées pour leurs enfants, soit des mères ayant fait face à l'adversité pour protéger et tendre à donner le meilleur à leurs enfants. Ainsi peut se comprendre la figure de la mère donatrice. Elle est celle qui a fait don de sa vie pour celle de ses enfants. En ce sens et sous cet angle, le lien qui unit dans le cadre de ce dispositif ne peut être que celui de la reconnaissance honorant ainsi le premier principe du don. L'invitation à participer à la réunion du 30 octobre 2005 résume l'ensemble de ces analyses :

L'arrivée des rapatriés à Noyant fut une période de grand bouleversement pour tous et nous avons encore à l'esprit, les pleurs mal dissimulés de nos mamans que l'on venait de priver de parents, amis, soleil et habitudes, contre gris, froid et l'impossible exercice bi quotidien de faire à manger avec pas grand-chose, à la pléthore d'enfants que nous étions. À nos parents, aux tontons et tatas qui nous ont considérés comme les leurs, aux disparus, vos enfants et petits-enfants se souviennent et vous expriment leur amour et profonde gratitude à travers la cérémonie du 29 octobre 2005 à 14h30 à la mine de Noyant. (Noyant Terre d'Accueil, 2005e)

8.1.2. Lieu et temps de la commémoration : configuration du dispositif solennel et modalités du rituel

La date et le lieu dans le cadre de cette première manifestation, ni même la structure du rituel choisi, n'ont pas été laissés au hasard. La date retenue coïncide avec la période au cours de laquelle les premiers rapatriements ont eu lieu en 1955, ce qui la rend symboliquement signifiante pour les membres de l'association :

La manifestation du 29 octobre prochain aura un caractère officiel, dans le sens qu'elle coïncidera au mois près, avec l'arrivée des premiers rapatriés. (Noyant Terre d'Accueil, 2005i)

Elle est par ailleurs, justifiée en ce qu'il s'agit également de celle de la fête de la Toussaint, période à laquelle de nombreux Français d'Indochine ont coutume de retourner à Noyant d'Allier pour se recueillir sur la tombe des parents décédés ou au columbarium de la pagode. Dans cette perspective, les membres de l'association considèrent qu'elle « est un atout (cette fête draine à Noyant un grand nombre de personnes) » (Noyant Terre d'Accueil, 2005c). Sous ces termes, la concordance de dates leur fait espérer la venue de nombreux individus pour commémorer, qu'ils considèrent comme marque de l'opérativité de la manifestation. Effectivement, pour eux « la principale dimension sera le nombre de personnes qui viendront [les] rejoindre ce jour-là » (Noyant Terre d'Accueil, 2005c). Ils entendent « mobiliser » non seulement les enfants des Français d'Indochine mais également les parents qui constituent selon eux un enjeu dans la mesure où il se déplacent difficilement. Par conséquent, un dispositif spécifique a été mis en place afin de les faire venir :

Nous savons par expérience la difficulté de communiquer avec la population âgée de Noyant, celle qui parle très peu français, et ne souhaite pas sortir de chez elle. Nous ferons de notre mieux pour la convaincre en nous adressant à des personnes-relais, et en allant discuter directement avec elle.
(Noyant Terre d'Accueil, 2005c)

De plus il est, à de multiples reprises, demandé aux « enfants » d'« expliquer à [leurs] parents et les convaincre d'assister à cette petite fête dont ils seront à la tête d'affiche » (Noyant Terre d'Accueil, 2005e). La présence des uns et des autres, constitue pour eux, une marque de crédibilité de la démarche. Elle fait sens en faisant sens pour celles et ceux qu'ils considèrent comme les personnages principaux de cette histoire, en d'autres termes les sujets de la manifestation.

En outre, en ce qui a trait au lieu, il est censé résonner pour eux puisqu'il s'agit de l'entrée de l'anciennement Cafï, soit leur « territoire » (Noyant Terre d'Accueil, 2005e). C'est en ce lieu, dans le jardin de la poste accolé à la mine, qu'il est par ailleurs prévu que la statue soit fixée. Ce lieu constitue symboliquement l'espace à partir duquel les Français d'Indochine se sont ancrés en France métropolitaine. Il a été celui qui les a accueillis, plus que Noyant d'Allier dans son entier, puisque comme nous l'avons vu, c'est ici qu'ils se sentaient chez eux. La mine jouait le rôle de frontière entre les deux espaces ; et le Cafï leur donnait une place en France métropolitaine. Cependant, il convient de rappeler que c'est cette même place en France qui est

discutée et qui est l'un des principaux motifs de l'événement. Ils remettent en question cette place dans la mesure où ils ont le sentiment d'avoir été mis de côté. Dans cette perspective, c'est de l'oubli dont ils prétendent témoigner.

Ainsi dans le rituel commémoratif développé, l'ensemble de l'institution, toutes échelles confondues, est appelé à commémorer :

Hommage des autorités régionales, départementales, communales en présence de l'ensemble de la population noyantaise. (Noyant Terre d'Accueil, 2005c)

Étaient présents lors de la manifestation :

Monsieur le Secrétaire Général de la Préfecture,
Monsieur le Député, Président de la Communauté de Communes Bocage Sud
Monsieur le Vice-Président du Conseil Général et Sénateur,
Monsieur le Conseiller Général,
Monsieur MANOT, Directeur Départemental de la Sécurité Publique,
Monsieur le Commandant FOURCADE, Chef de détachement 13è Compagnie,
Monsieur le Chef de Gendarmerie de Souvigny - Le Montet,
Monsieur le Maire Honoraire,
Messieurs les Maires ou leurs représentants,
Mesdames et Messieurs les Conseillers Municipaux
Monsieur DUFOUR, Directeur de l' O.N.A.C. (Maire de Noyant d'Allier, 2005)

Étaient excusés :

Monsieur le Préfet, représenté par M. BEDIER, Secrétaire Général,
Monsieur le Président du Conseil Général représenté par M. MALLOT, Vice-Président,
Monsieur MAIRAL, Vice-Président du Conseil Régional chargé de la Coopération,
Monsieur BARRAUD, Sénateur,
Monsieur LUET, Maire du Montet (Maire de Noyant d'Allier, 2005)

Ida Simon-Barouh et Pierre-Jean Simon, soit les représentants de l'institution scientifique pour Noyant d'Allier, étaient également présents. La presse a aussi été mobilisée en vue de relayer et de donner de la visibilité à l'événement.

Le déroulé effectif ne m'est pas explicitement connu, néanmoins au travers des documents portant sur l'événement, et notamment des comptes-rendus de réunion d'organisation, j'ai pu en saisir la dynamique. Il s'est déroulé en trois temps : inauguration de la statue, prononciation de différentes allocutions et vin d'honneur à la mine.

*Inauguration d'une statue haute de 1,60 mètre en résine recouverte de bronze dans le jardin de la Poste, en l'honneur des Rapatriés d'Indochine,

*Hommage des autorités régionales, départementales, communales en présence de l'ensemble de la population noyantaise,

*Allocution de Pierre-Jean SIMON et Ida SIMON-BAROUH
*Vin d'honneur et goûter en l'honneur de nos anciens.
(Noyant Terre d'Accueil, 2005c)

Comme énoncé précédemment, la manifestation s'est tenue dans l'enceinte de l'ancien site administratif du Cafi où se trouvent notamment la mine, le jardin de la poste et la poste elle-même, dont le perron a servi d'estrade pour les allocutions. Sur celle-ci étaient installés des membres de l'institution ainsi que le président de l'association Noyant Terre d'Accueil¹⁹³. Face à elle, ont été disposées des rangées de chaises avec les mères assises au premier rang, comme j'en ai déjà fait mention. Enfin, le reste du public était en arc de cercle cadrant les chaises face à la poste. Au regard des photographies, des allocutions ont été prononcées par le président de l'association Noyant Terre d'Accueil, le maire de Noyant d'Allier ainsi que par Ida Simon-Barouh – éventuellement par d'autres (il semblerait que Pierre-Jean Simon se soit également exprimé) mais les photographies n'en témoignent pas. Je n'ai en ma possession que la transcription des deux dernières allocutions figurant dans le fonds d'archives de l'association, lesquelles ont aussi été mises en partage sur la page du site internet relayant les informations relatives à l'événement¹⁹⁴. L'inauguration de la statue commémorative a été réalisée face à la poste et a été l'occasion de prises de photographies de « mères » rapatriées aux côtés de la sculpture comme nous le verrons dans le dernier chapitre. Enfin, la chambre chaude de la mine constitue le dernier espace de ce dispositif qui a été aménagé, afin d'accueillir le vin d'honneur. Le déroulement de la manifestation, la réalisation d'une statue comme lieu de mémoire ainsi que les personnes invitées à commémorer, mettent en relief une certaine mimésis vis-à-vis du protocole appliqué lors des commémorations officielles menées par le gouvernement telles que je les ai décrites dans le chapitre précédent. Sous cet angle, la dimension solennelle prend tout son sens, et spécifie les attendus de la manifestation : mémoire, légitimation et fédération. Les effets de sens escomptés sont ceux d'une reconnaissance publique et d'une prise de partie de l'institution officielle figurée par ses différents représentants. Il s'agit dès lors de produire une histoire officielle, c'est-à-dire de passer des mémoires ou de la mémoire collective à l'écriture de l'histoire. Une histoire qui plus est, prétend à faire un écho à l'échelle nationale puisque c'est du rapport de sens Français d'Indochine rapatriés et France dont il est question. Cependant, il convient de noter qu'aucun représentant de l'État – au regard des documents figurant dans le

¹⁹³ Cf. Annexe 5.7. Agencement spatial de la manifestation commémorative du 29 octobre 2005 organisée dans le cadre du Cinquantenaire de l'arrivée des rapatriés d'Indochine à Noyant, p. 79.

¹⁹⁴ Transcription de l'allocution prononcée par le maire de Noyant d'Allier : <http://noyant03.free.fr/noyant50/index.htm>.

Transcription de l'allocution prononcée par Ida Simon-Barouh : <http://noyant03.free.fr/noyant50/index.htm>.

fonds d'archives de l'association – ne semble avoir été sollicité et n'est par conséquent présent lors de la manifestation. Toutefois, nous pouvons supposer que c'est une action par le bas qui vise le haut qui est menée. Ce sont donc les enjeux relatifs à la mémoire et le sens qui est cherché à conférer à celle-ci que je vais aborder dans les deux dernières sections.

8.1.3. L'institution comme opérateur de la mémoire : les effets de sens d'un glissement vers l'histoire

Les deux allocutions que j'ai en ma possession retracent chacune l'histoire selon des points de vue différents. L'allocution du maire de Noyant d'Allier évoque l'événement que fut cette arrivée des Français d'Indochine à Noyant d'Allier et fait donc de l'arrivée même à Noyant d'Allier, le cœur de l'événement. À l'inverse, Ida Simon-Barouh retrace la trajectoire des Français d'Indochine au regard du contexte historique indochinois et français de l'époque. Elle dresse le parcours que fut celui des parents et des enfants y mêlant les Noyantais, avant de solder son discours en rendant compte des effets de sens de la relation Français d'Indochine, Noyant d'Allier et Noyantais sur chacune des parties. Dans les deux allocutions, deux figures principales se dégagent : Français d'Indochine et Noyant d'Allier ; qui sont ensuite subdivisées entre parents et enfants, pour une part et Noyant d'Allier et Noyantais pour une autre.

Dans son allocution, prononcée avant celle de Ida Simon-Barouh, le maire revient sur les raisons de l'événement et se félicite par ailleurs de son initiative en remerciant dans le même temps celles et ceux qui ont concouru au fait que cette manifestation puisse se tenir et que la seconde soit organisée. Il évoque en ce sens, un devoir de marquer cet événement aussi douloureux que puisse être le fait de se le remémorer. En tenant compte de l'amorce qui précède, il semblerait que cet événement se justifie au regard des changements provoqués de cette arrivée dans la commune. Il déclare ceci :

Il y a 50 ans, vous êtes arrivés dans notre petit village du Bourbonnais qui ignorait beaucoup de l'Asie et de vos pays et de vos pays d'origine. Depuis ce jour, nous avons partagé bien des choses ensemble, des moments difficiles, des réussites, des peines et des joies aussi. Nous avons construit et avancé ensemble. L'organisation d'une journée comme celle de ce jour, nous le confirme encore et je me félicite très sincèrement de cette initiative. (Maire de Noyant d'Allier, 2005)

Puis il pose son intention, qui n'est pas celle de détailler l'histoire. Il laisse cette charge à Ida Simon-Barouh et Pierre-Jean Simon, qu'il désigne comme « nos deux chercheurs sociologues et ethnologues », tout en signalant leur présence et leur intervention à venir. Le motif de l'événement ici désigné est le suivant :

Notre volonté est simple et claire, elle s'appuie sur une curiosité partagée vis à vis du passé et de vos origines et répond à un ressenti par de nombreuses personnes de mieux se remémorer cette histoire, les différentes étapes de ce destin partagé depuis 50 ans et de s'ouvrir, de faire partager et mieux connaître les pays d'Asie dont vous êtes originaires et que vous n'avez pas oublié ; vous y avez encore des parents. (Maire de Noyant d'Allier, 2005)

Après cela, il revient sur les dates saillantes de l'histoire : développement de l'activité minière, fin de l'activité minière, repopulation par les Français d'Indochine qui a conféré à la commune « le privilège d'être la plus jeune commune de France dans les années 1960 » – ne manquant pas de rappeler les nombres et de remercier les personnes qui y ont participé tels que le personnel scolaire en présence ou non dans l'assemblée –, assainissement collectif et arrivée de l'eau courante dont il félicite Noyant d'Allier qui « a été l'une des premières communes » à déployer ces dispositifs¹⁹⁵, et « opportunité d'acquérir vos maisons mises en vente par la commune » (Maire de Noyant d'Allier, 2005). À partir de ce bref historique, il questionne ce qu'ils peuvent retenir de cette histoire et débute sa réponse par la déclaration qui suit :

Je crois que nous pouvons affirmer une chose : votre arrivée a marqué profondément l'identité de notre village. (Maire de Noyant d'Allier, 2005)

Son allocution prend finalement le sens des apports des Français d'Indochine à Noyant d'Allier grâce à leurs « efforts d'adaptation », qu'il ne manque pas de souligner en qualité d'« exemple d'intégration et de citoyenneté qu'il convient de méditer de ne pas oublier » (Maire de Noyant d'Allier, 2005). Il déclare dans cette perspective :

Votre dynamisme, votre ouverture, votre sens du partage ont grandement marqué l'histoire de notre commune, Noyant est, je pense, resté un village vivant, ouvert, qui a su maintenir un tissu économique et cela tient en grande partie du fait de votre arrivée. (Maire de Noyant d'Allier, 2005)

L'autre partie prenante de cette réussite sont, sous cet angle, les Noyantais dans la relation qu'ils ont construite avec les Français d'Indochine. Ainsi ce sont les qualités conservées par les Français d'Indochine qui n'ont « pas oublié [leurs] racine, [leur] culture et [qui ont] su les partager avec l'ensemble de la population noyantaise » ainsi que le partage de « vies, depuis le banc des classes en 1955 jusqu'à aujourd'hui » qui font de Noyant d'Allier un « bel exemple de l'unité dans la diversité » que « l'histoire de [leurs] vies [...] illustre parfaitement » (Maire de Noyant d'Allier, 2005). Il termine en évoquant la statue inaugurée et en fait un lieu de mémoire en la désignant comme objet « là pour [leur] rappeler cette tranche d'histoire » (Maire

¹⁹⁵ Pour rappel, nous avons vu dans le chapitre précédent que ces installations avaient marqué les Noyantais à l'époque.

de Noyant d'Allier, 2005). Il précise enfin que « cette date marquera les annales de Noyant » et remercie l'ensemble des individus en terminant par *cám ơn* – signifiant merci en vietnamien et montrant l'adresse direct aux Français d'Indochine, au même titre que l'emploi « *chúc mừng năm mới* » dans la *Gazette* pour souhaiter la nouvelle année vietnamienne.

Son allocution fait, d'une certaine manière, discuter les deux figures que sont les Français d'Indochine et Noyant d'Allier. L'histoire se présente dès lors comme celle de la rencontre entre deux populations ayant « discuté » ensemble et réussi à coconstruire le Noyant d'Allier présent en apprenant chacune de l'autre et en s'appropriant chacune la culture de l'autre. Les qualités des Français d'Indochine sont mises au premier plan au regard de l'adversité signalée mais il n'en reste pas moins que l'histoire est celle d'une coproduction ayant donné naissance à une diversité culturelle fertile pour Noyant d'Allier. Toutefois ayant initialement délesté son discours de la dimension historicisante, son allocution se présente davantage comme les leçons à retenir du passé, incombant dès lors la charge d'écrire l'histoire à Ida Simon-Barouh notamment.

Si l'allocution de Ida Simon-Barouh se termine d'une certaine manière sur la même note que celle du maire, le ton n'est pas le même. Son discours est à la fois cadré par son statut de témoin et celui de scientifique dont elle qualifie les deux de « soucieux » :

C'est sans doute parce que pendant l'été 1964 et toute l'année 1965, nous eûmes la chance de vivre parmi vous, en tant que jeunes chercheurs alors, soucieux de connaître la vie de Noyant et de tous ses habitants. Soucieux aussi de porter témoignage de l'histoire locale d'autrefois et de l'histoire coloniale, de la vie de vos parents et, de ce fait, de la vôtre. (Simon-Barouh, 2005)

En ces termes, elle présente son discours comme celui du vrai en qualité, non pas de témoin sachant, mais de témoin savant. Ainsi, ce qui va être énoncé par la suite, s'inscrit dans le registre du vrai et pourra donc être pris comme la vérité d'une époque par le public interprétant. Le premier élément que nous pouvons retenir de son allocution, est l'amorce de cette histoire par le caractère silencieux qu'elle a constituée. Elle déplore à plusieurs reprises et sous différentes formes, « une mémoire historique très rarement sollicitée, voire oubliée sinon même ignorée » faisant de cette manifestation « un événement très important car il donne une occasion publique et, nous l'espérons – dit-elle –, médiatisée, de rappeler que [leur] venue en France réfère dramatiquement à la colonisation française en Indochine, conclue après la défaite de Điện Biên Phủ, par les Accords de Genève de Juillet 1954 sur le Viêt Nam » (Simon-Barouh, 2005). Cependant, c'est bien le caractère invisible de l'histoire qu'elle critique et non les dispositifs étatiques mis en place pour l'accueil qu'elle salue à l'inverse. Elle remémore dans cette

démarche, le contexte de crise économique dont souffrait la France à la sortie de la Seconde Guerre Mondiale, et par conséquent, la problématique que constitua ces retours qui n'en étaient que sur le papier. Les coupables, à supposer que coupables il y ait, sont en Indochine « car là-bas, en Indochine, on leur avait fait miroiter de belles facilités dans une mère-patrie idéalisée sous la forme d'un Paris des cartes postales » (Simon-Barouh, 2005). La précision de ces faits a pour effet de renforcer la « catastrophe » ; terme qui lui paraît trop faible pour décrire « les bouleversements que le rapatriement produisit » (Simon-Barouh, 2005).

Son discours vise en ce sens, à rendre compte de la mince considération face à l'énormité qu'a représenté ce départ d'Indochine à tous les niveaux. Elle évoque à ce titre les problématiques sociales, écologiques, linguistiques, mais aussi le décalage qu'a constitué l'arrivée à Noyant d'Allier, rappelant dès lors la situation aisée de ces Français en Indochine. En dépliant tout cela sur le ton du pathos, elle dresse un portrait des Français d'Indochine comme courageux et dignes, qu'elle termine par verbaliser :

S'ils furent déçus, ils ne le dirent pas, pas publiquement en tout cas, et ce serait mal rendre hommage à ces Noyantais rapatriés que de dresser un tableau misérabiliste d'eux, même si objectivement tout fut difficile et le resta des années durant. S'ils souffrirent, ils le firent en silence sans jamais chercher à être pris en pitié. Question de face et de dignité. Question aussi d'appréhension des hasards, des fatalités de la vie, des difficultés sur lesquelles il ne sert à rien de se lamenter mais qu'il faut résoudre. (Simon-Barouh, 2005)

En énonçant ces mots tout haut, ce sont des qualités de ces individus dont elle rend compte publiquement. Ces qualités, elle les associe par la suite aux mères (passant d'un registre du pathos à un registre héroïque) dont elles rappellent que « presque toutes se dévouèrent pour leurs enfants » et qu'« elles [les] élevèrent, [leur] apprenant par leur exemple à faire face aux situations » (Simon-Barouh, 2005). Nous retrouvons ici le sens qui semble avoir été conféré à la statue, qu'elle mentionne par la même occasion. Ce portrait dépeint des parents, et plus spécifiquement des mères, ricoche sur les enfants par l'éducation soulignée à plusieurs reprises. Elle parle de ces enfants en s'adressant directement à eux dans l'assemblée, et en se posant témoin de leur mérite et de leur aptitude à avoir fait face à l'adversité. Elle mentionne ainsi publiquement leur parcours de réussite, qui résonne comme pour celui des mères, comme un acte de bravoure au regard des difficultés endurées.

Parmi ces difficultés, elle ne manque pas de mentionner les prémices des relations Noyantais Français d'Indochine interrogeant la raison pour laquelle ces individus auraient « échappé aux comportements communément répandus de la méfiance, parfois de la xénophobie » et mentionne le fait que les Noyantais « mirent assez longtemps à considérer les rapatriés

d'Indochine comme des Français à part entière » et qu'« il fallut beaucoup d'années pour apprendre à se comprendre » (Simon-Barouh, 2005). Elle traduit néanmoins cette tension comme quelque chose de normal pour le public et rappelle en ce sens, que cela est également constitutif de l'histoire, supposant certainement qu'il n'y a pas de raison d'oublier. Elle solde enfin la trajectoire des Français d'Indochine en déclarant les propos qui suivent :

Les rapatriés adultes se sont plutôt adaptés, et vous, les enfants d'hier, il semble bien que vous soyez devenus des Français comme les autres, vous intégrant, vous fondant dans le reste de la société. Avec ce petit quelque chose d'inoubliable des cultures parentales que, sans esprit communautariste, vous assumant des Français culturellement pluriels, vous souhaitez conserver et, peut-être, transmettre en pérennisant un ancrage local ou sentimental. (Simon-Barouh, 2005)

Le dernier acteur de cette histoire est Noyant d'Allier dont elle rend systématiquement compte dans une posture héroïque. L'action de Noyant d'Allier est développée deux fois dans le discours. En premier lieu il est dit que :

La commune de Noyant s'est mobilisée, avec ses modestes moyens, remettant en état les logements des corons laissés vacants depuis de très nombreuses années, après la fermeture de la mine en décembre 1943 et un Centre d'Accueil fut ouvert sous l'égide du ministère de l'Intérieur, tout d'abord, puis de celui des Rapatriés, par la suite. Avec notamment, l'aide médicale gratuite, le développement du service social, des écoles, etc. (Simon-Barouh, 2005)

En second lieu la commune est présentée comme suit :

Comme toujours, les municipalités successives cherchèrent à vitaliser ce village. En développant les associations locales, en accueillant de nouvelles populations dans des logements neufs au sein même des corons. En s'appuyant également sur l'histoire, celle de la mine et des populations diverses qui la firent vivre. En prenant conscience de l'importance tout aussi capitale de l'histoire des rapatriés. L'une comme l'autre méritent que les pouvoirs publics, tous les pouvoirs publics avec l'ensemble de la population noyantaise, se penchent sérieusement sur cette immense richesse historique, humaine et culturelle que tous, vous représentez. (Simon-Barouh, 2005)

À cette fin, nous voyons que le récit présenté est celui de la trajectoire de vie des Français d'Indochine positionnés comme des héros au travers de l'adversité éprouvée et de la bravoure montrée. Noyant d'Allier quant à lui est présenté comme un allié dans ce parcours qui a toujours soutenu les Français d'Indochine malgré les différents rencontrés entre anciens et nouveaux habitants. En ce sens, il est rendu hommage « à tous ceux et toutes celles qui arrivèrent de très loin dans ce Bourbonnais qu'ils ne connaissaient pas, [...] et aussi tout ceux qui, dans cette petite commune, eurent le courage de les recevoir [car] tous, à leur manière, ont contribué à un

moment ou à un autre, à faire de Noyant ce qu'il est aujourd'hui, malgré des imperfections voire des problèmes encore sans doute à résoudre, mais aussi à [les] faire devenir ce qu'[ils sont] maintenant. » (Simon-Barouh, 2005). À ce titre, et au regard de ce qui a été dit précédemment, Noyant d'Allier se positionne de nouveau comme un modèle d'exemplarité : en tant que commune qui, dès le début a été orientée solution et avenir, et a par conséquent su s'emparer de sa propre histoire et en faire quelque chose de prolifique ; et en tant que « lieu d'un idéal de concorde et de paix [...] symbole de la coexistence pacifique des cultures et de la tolérance » (Simon-Barouh, 2005). L'histoire des Français d'Indochine comme celle des diverses populations qui ont fait vivre la mine, comme mentionné par Ida Simon-Barouh, se fondent finalement toutes dans celles de Noyant d'Allier et se présentent de la sorte, comme ses créateurs. Ainsi, à travers l'histoire des Français d'Indochine, c'est également celle de Noyant d'Allier qui est relatée comme construite dans le rapport de sens entre ces différentes populations qui en viennent à disparaître pour laisser seule place à celle dite noyantaise, dans le présent. Néanmoins, le message qui est passé au public, et l'histoire qui s'écrit par cette allocution, est celle d'enfants, de femmes et d'hommes, portés par des valeurs leur ayant permis de traverser le temps et l'espace et de s'accomplir en tant que citoyens français ; c'est-à-dire, d'avoir réussi au sens des critères qui fondent l'imaginaire collectif français de la réussite qui s'apparentent, en définitive, à ceux décrits par le gouvernement à l'époque du rapatriement et ceux présentés par la FOEFI, tels que nous les avons vus dans le deuxième chapitre.

8.1.4. La statue comme lieu stratégique du pouvoir : de la filiation française d'Indochine à la filiation noyantaise

Plusieurs dissensus ont sous-tendu l'organisation de la manifestation. Nous avons déjà eu l'occasion de voir dans le cinquième chapitre, celui ayant trait au sens de l'événement et par conséquent au choix des individus commémorés. Les débats portés quant au sens de l'événement sont venus questionner la coprésence de Noyant Terre d'Accueil et d'ARINA (Association des Rapatriés d'Indochine de Noyant d'Allier)¹⁹⁶ dans la société locale. ARINA « a reçu un rôle vis-à-vis de la France, de défense de notre passé, de revendication d'image et d'indemnisation » (Noyant Terre d'Accueil, 2005g). Noyant Terre d'Accueil « a reçu le rôle, vis-à-vis de Noyant, de commémorer le cinquantième et de donner des couleurs de fête au village pour cette occasion » (Noyant Terre d'Accueil, 2005g). La naissance de Noyant Terre

¹⁹⁶ Nous l'avons déjà évoquée dans la seconde partie du mémoire quant à son positionnement en tant qu'experte dans la *Gazette*.

d'Accueil aux côtés d'ARINA est venue mettre en lumière la problématique des croisements de la grande et de la petite histoire, et donc questionner la portée de l'événement. Les deux allocutions précédemment analysées rendent également compte de cette problématique qui a trait à un glissement de l'histoire qui engage deux figures différentes : les parents français d'Indochine, et les enfants de Noyant d'Allier parmi lesquels se trouvent des Français d'Indochine dont la trajectoire a croisé celle des autres enfants noyantais qui ont dû également apprendre à faire avec cette nouvelle dynamique locale. Ainsi pour une part, il est question de mémoire des parents, tandis que pour une autre il est question de mémoire d'enfants au prisme de laquelle les parents font figure. La première histoire se situe à l'échelle nationale et pose la question des effets de sens de la colonisation et de ses implications pour les Français rapatriés ; tandis que la seconde histoire se situe à l'échelle de Noyant d'Allier et pose celle de l'oubli et diamétralement, celle de la reconnaissance d'une existence et d'une identité locale, fruit de la grande histoire. Reconnaître la grande c'est dès lors reconnaître l'oubli de la petite.

Le leitmotiv de Noyant Terre d'Accueil en particulier, et des commémorations en général, est ce principe de reconnaissance. Au travers la mise en mémoire et l'écriture de l'histoire, les individus cherchent à ancrer leur existence en un lieu symbolique. Être reconnu c'est être identifié, autrement dit, acquérir une individualité. En ce sens, le processus de commémoration sous-tend un processus d'individualisation et d'individuation qui peut être pris comme un processus d'émancipation dans la mesure où il s'agit d'exister par soi-même et pour soi-même. Or, toute l'antinomie du processus commémoratif repose sur cette nécessité de passer par une extériorité pour être légitimé. Ainsi tandis même que le groupe tend à devenir autonome et à acquérir sa propre identité, il ne peut la recevoir que dans ce regard porté par un autrui figuratif qui l'identifie et lui assigne par ce regard, une place dans la société. Il y a donc à certains égards, une forme de dépendance, et dans le cas présent à l'institution, puisque c'est à elle que la non-reconnaissance est reprochée. Ainsi dans le même temps que les individus la critiquent, ils la recherchent et se retrouvent tributaires de celle-ci. La troisième source de tension au sein de l'association Noyant Terre d'Accueil est donc relative à cette dialectique qu'ils prennent pour obligée, telle que nous l'avons vu dans la première section, afin d'obtenir cette dite reconnaissance. Ils se sentent dès lors pris en étau entre un désir d'émancipation « nous voulons accomplir notre devoir de mémoire par nos souscriptions » (Noyant Terre d'Accueil, 2005g) et une volonté d'implication et de participation de la part de l'institution laquelle passe notamment par un apport financier à l'événement (des demandes ont été faites auprès des différentes institutions publiques à différentes échelles) qu'ils prennent comme marque de reconnaissance, au même titre que sa présence lors de la manifestation :

Ils refusent de la financer [la statue], ils nous demandent de la financer par nos souscriptions, entérinant notre présent et notre intégration républicaine, sans accepter de reconnaître l'implication et la responsabilité de l'état français dans le déplacement, les souffrances et l'exil des militaires ou supplétifs d'origine indochinoise et de leurs familles. (Noyant Terre d'Accueil, 2005g)

Cette présence « des officiels » ils la conçoivent comme « sans doute inévitable » mais « permet[ant] aussi de [les] confronter à la réalité, celle de l'abandon où ont été laissés nos parents » (Noyant Terre d'Accueil, 2005g). S'ils tirent parti de leur présence, ne se contentant dès lors pas d'une simple décharge financière mais les mettant face à leur propre point de vue de l'histoire, il n'en reste pas moins que leur présence est perçue comme une forme de perte :

Les officiels (si j'ai bien compris) subventionnent et s'approprient la manifestation mais pas la sculpture (symbole de la commémoration de la souffrance de nos parents). (Noyant Terre d'Accueil, 2005g)

La statue acquiert dès lors un double statut : celui de lieu de mémoire de l'histoire des Français d'Indochine rapatriés et celui de symbole de reconnaissance de la part de l'institution (même si l'échelle est relative).

Pourtant il semblerait qu'ils aient été, d'une certaine manière, dépossédés de la statue au regard de l'allocution du maire qui, comme nous l'avons vu, termine son discours en présentant la statue comme lieu permettant de « rappeler cette tranche d'histoire » (Maire de Noyant d'Allier, 2005). Or de quelle tranche d'histoire s'agit-il au juste ? Celle de la trajectoire de vie des Français d'Indochine ou celle de la trajectoire de vie de Noyant d'Allier qui en fait ce qu'il est aujourd'hui ? Ces histoires n'ont pas le même sens ni la même valeur. Dans le premier cas, la statue cristallise effectivement ce à quoi prétendent les enfants, à savoir l'histoire de leurs parents laquelle se présente par conséquent comme symbole de ce parcours de souffrance qu'ils leurs prêtent. Dans le second cas, la statue fige d'une certaine manière, l'origine de Noyant d'Allier et se pose dans cette dynamique comme symbole de la « réussite » de la cohabitation culturelle. La question est de savoir : de quelle mémoire cette statue est-elle l'opérateur ? Est-elle le lieu de mémoire du rapport de sens entre Français d'Indochine et gouvernement colonial ou est-elle le lieu de mémoire de l'ajustement entre les différentes communautés locales donnant lieu à la communauté noyantaise ?

Par ailleurs, l'installation de cette statue sur le territoire noyantais se prête également à plusieurs lectures. Lorsqu'elle est réalisée par les Français d'Indochine, elle prend la forme de marquage de l'espace soit de territorialisation. En fixant cette statue dans l'espace, les individus s'inscrivent également dans celui-ci et signifient leur présence. Ils s'approprient l'espace et se créent leur propre territoire. La statue se transforme dans cette logique en lieu à partir duquel

ils exercent leur pouvoir¹⁹⁷. Dans le même temps, en s'ancrant dans l'espace, la statue devient elle-même forme du territoire. En d'autres termes, avant même d'être lieu des Français d'Indochine, elle appartient au territoire qui se l'approprie et l'inscrit dans son ensemble. En ces termes, la statue énonce autant Noyant d'Allier qu'elle est énoncée par celui-ci. Nous pouvons nous demander, au regard du sens donné à l'histoire par la municipalité de Noyant d'Allier et de la manière dont elle charge symboliquement la statue par extension, s'il n'y aurait pas une reproduction de la violence symbolique vécue et perçue en Indochine et sous le Cafï par les Français d'Indochine. Leur existence semble de nouveau cadrée par celle d'un tiers puisque leur histoire ne prend sens qu'au prisme de celle de Noyant d'Allier, et ils se retrouvent par conséquent, de nouveau déterminés par une instance supérieure qui paraît ne laisser que peu de marge à une existence en propre, soit une émancipation.

Pour terminer, il convient d'ajouter que la charge de la gestion de la statue et du développement de l'espace dans lequel elle a été ancrée, a été confiée à la municipalité par l'association Noyant Terre d'Accueil. Un comité a été créé au sein de la municipalité à cet effet. Or, cette prise en charge a été déplorée par l'association puisque les engagements pris quant à son entretien et à l'aménagement n'ont pas été respectés. Il était dans cette dynamique reproché à la commune d'avoir « tiré ses satisfactions du succès de la manifestation » et de « se désintéress[er] » dorénavant de ce « jardin [devenu] patrimoine » faillissant dès lors à son « devoir de mémoire » (Noyant Terre d'Accueil, 2005g). La question qui se pose est celle des effets de sens même de cette opération. L'événement a été organisé de concert entre municipalité et Noyant Terre d'Accueil, en d'autres termes les deux figures de l'histoire. Or la statue constitue la dernière trace de cet événement. Quels sens pouvons-nous donner à cette passation outre celui que la mémoire revient au Français d'Indochine mais le pouvoir à Noyant d'Allier, rejouant de la sorte la violence même mise en avant par la manifestation ?

8.2. Le discours vrai : l'héritier un Homme de Bien

Le Cinquenaire de l'arrivée des rapatriés d'Indochine à Noyant s'est poursuivi les 12, 13 et 14 août 2006. Il a pris la forme d'un événement festif puisque l'intentionnalité déclarée était celle de célébrer par la fête Noyant d'Allier, ses valeurs, sa communauté et sa diversité culturelle ; en d'autres termes « afficher [sa] fierté d'appartenir à la commune » et « montrer [son] attachement au passé » (Noyant Terre d'Accueil, 2005c). Les Français d'Indochine

¹⁹⁷ Nous étudierons les logiques et enjeux de marquage du territoire dans le chapitre suivant.

n'étaient plus les seuls à l'honneur, même si comme nous allons le voir, ils en restent les protagonistes principaux. Nous avons pu constater dans la sous-partie précédente, qu'ils avaient répondu à leur rôle d'héritier en faisant le choix de la mémoire pour mettre en partage leur identité et la valoriser. Ce geste de création d'un dispositif commémoratif solennel semble avoir fonctionné dans la mesure où les discours prononcés pour mettre en récit leur trajectoire de vie et celle de leurs parents ont été plutôt élogieux et flatteurs par le choix notamment, d'une structure narrative visant à leur faire revivre le chemin parcouru montrant la manière dont ils ont relevé les obstacles pour devenir qui ils sont aujourd'hui. Ils ont su tirer parti du rituel commémoratif en ce qu'il leur a permis à la fois d'être généreux et abondant en mettant en place plusieurs actions tel que l'offre d'un vin d'honneur. Il leur a également donné l'opportunité d'être pertinents puisque la manifestation a permis de répondre aux questionnements de celles et ceux visés et d'« apporter une bonne partie des pièces qui manquaient dans le puzzle » (Noyant Terre d'Accueil, 2005g). Et enfin, ils se sont montrés prévoyants en faisant le choix d'une statue pérenne dans le temps, qui permette à chacun de se souvenir du don fait : celui d'une histoire, d'une origine, d'une identité. En cela, nous pouvons considérer qu'ils ont représenté dignement la vérité de leur filiation.

Je vais maintenant, m'intéresser à cette seconde manifestation et à la manière dont à son tour, la filiation noyantaise répond à ce rôle d'héritier. Nous le verrons, le prisme de cette filiation engage les trois autres filiations de Noyant d'Allier, et par conséquent, leurs héritiers. Il va dès lors, être pertinent d'observer la manière dont se conjuguent ces trois filiations pour donner naissance à celle noyantaise. Je vais par ailleurs, plus spécifiquement, porter mon attention sur la manière dont le cadre du Cinquantenaire de l'arrivée des rapatriés d'Indochine à Noyant, qui comporte en lui-même une dimension temporelle et mémorielle, s'accorde avec le choix du dispositif engagé pour orchestrer la manifestation. Je vais donc observer la manière dont ce dispositif est produit – que j'appellerai, pour le distinguer du premier étudié, « festif » – et celle dont il peut soutenir un projet tel que celui de « rendre » au travers des médiations qui répondent aux attentes du genre élu.

8.2.1. Noyant d'Allier saisi par le dispositif festif : la reformation d'une origine

Avant même que la manifestation n'ait eu lieu, le visiteur débute d'ores et déjà, son expérience de visite, par le biais des dispositifs de communication produits pour médiatiser la manifestation – si évidemment il les voit et cherche à les interpréter. Si tel est le cas, ces dispositifs

préfigureront son expérience *in situ*. Dans le fonds d'archives mis à ma disposition, un flyer et une affiche figuraient (cf. illustration ci-dessous).



Illustration 26. Flyer de la manifestation festive (recto)

Source : Fonds d'archives de l'association Noyant Terre d'Accueil



Illustration 27. Affiche de la manifestation festive

Source : Fonds d'archives de l'association Noyant Terre d'Accueil

En entrant en contact avec eux, le visiteur se retrouve immergé dans un monde asiatique. Tout est construit afin de lui faire vivre l'expérience de l'Asie en Bourbonnais, à commencer par le flyer dont le recto est formé par un fond photographique représentant une rizière. L'affiche n'est pas en reste à ce niveau, puisqu'elle est composée d'une mosaïque de photographies représentant des rizières en son centre, et d'autres photographies faisant explicitement référence à l'Asie – j'y reviens dans quelques instants. Dans l'affiche, la manifestation prend la forme de : « Le cinquantenaire de l'arrivée des rapatriés d'Indochine. Noyant d'Allier 12, 13, 14 août 2006 », tandis que dans le flyer elle est présentée sous les traits de « 1955-2005 Rapatriés d'Indochine. 12-13-14 août 2006. Noyant en fête ». Dans chacun des cas, un cadrage spatial et temporel est réalisé. Le visiteur est informé des dates de la manifestation mais avant tout de l'objet de celle-ci qui renvoie dans les deux cas à une période. En d'autres termes, celui-ci va s'attendre à voir se dérouler le temps sous une cinquantaine d'années au prisme des rapatriés d'Indochine. Les titres servent dans ce contexte, à signifier le monde auquel il va s'agir de se référer, pour interpréter lors de la manifestation. Si la locution « rapatriés d'Indochine » n'est

pas claire, les photographies et les textes servent à prendre le relais dans la pratique interprétative et donc à la figurer.

Outre les rizières, nous retrouvons dans l’affiche : la réalisation de *bánh tráng* (galettes de riz), un dragon tel qu’il est donné à voir lors des défilés « asiatiques », des individus pratiquant des arts martiaux, des fleurs titrées « ikebana » dont le nom trouve des consonnances asiatiques ; et enfin, des plats étiquetés de : « la cuisine asiatique ». Ainsi, sans même entrer dans les textes de l’affiche ou à avoir à tourner le flyer, ces différentes formes iconiques renseignent le visiteur – nous pouvons supposer qu’elles font sens au prisme de l’imaginaire collectif français autour de l’Asie. Ces illustrations participent explicitement à un processus de stéréotypage, qui « consiste à penser le réel à travers une représentation culturelle préexistante » (Amossy, 2012, p. 59). Cette pratique permet ainsi au visiteur de se figurer le Noyant d’Allier des années 1955 à 2005 soit un monde « asiatique » (ou plus exactement empreint d’asianité) ; et dans le même temps, de préfigurer l’expérience festive et les interactions sociales à venir. Par ce cadrage de l’expérience *in situ* en amont de la manifestation, le visiteur sera disposé lors de celle-ci, à interpréter les formes culturelles¹⁹⁸ scénarisées au prisme de la temporalité énoncée. Ces formes ont pour effet de renvoyer au passé et agissent à la manière d’opérateurs de passéité tels que décrits dans le chapitre précédent. Ce cadrage constitue dans cette perspective, une stratégie d’économie historique et symbolique. Les termes « Cinquantenaire », « Noyant d’Allier » dans l’affiche ; et « 1955-2005 », « Noyant » dans le flyer, en bornant spatialement et temporellement le monde de référence, localisent le passé dans l’histoire de la localité permettant au dispositif d’agir depuis ce lieu.

À la lecture du programme au recto du flyer ou en bas de l’affiche, des activités détonnent dans l’offre telles que « soirée polonaise », « promenade en calèche » et « danses bourbonnaises ». Cependant dans les deux dispositifs, à la localisation de Noyant d’Allier, viennent s’ajouter pour une part, celle « l’Asie au cœur du bocage bourbonnais », et pour une autre part, celle d’« Un coin d’Asie en Bourbonnais ». Cet ajout met en confrontation deux formes du vrai puisque, comme nous l’avons vu dans le sixième chapitre, le Bourbonnais est tant producteur du vrai que l’Asie (dans ce contexte) en ce qu’il apporte un cadrage environnemental qui est lui-même essentialisé en ce qu’il a trait à la nature. En ce sens, tant le contexte de production de l’événement que ce qui va être mis en représentation, seront vrais. Par conséquent, ce qui

¹⁹⁸ Je fais le choix de ce terme pour désigner les activités puisque le dispositif festif vise à rendre compte du passé noyantais au prisme des différentes cultures présentes sur le territoire.

sera énoncé, ne pourra qu'être pris comme véridique par le visiteur – s'il accepte effectivement la proposition qui lui vient d'être faite au moyen de ces deux dispositifs.

In situ, le Noyant d'Allier présent, des 12, 13, 14 août 2006, laisse place à un Noyant d'Allier d'un autre temps. Des calèches circulent sur la chaussée, des individus sont habillés en costume traditionnels bourbonnais, d'autres en tenues typiques vietnamiennes, laotiennes ou encore indiennes, des individus pratiquent des arts martiaux en plein air, le marché vend des produits du territoire, d'origine polonaise ou de tradition asiatique, le dragon danse dans les rues, des cerfs-volants asiatiques volent dans le ciel ; bref plus rien n'est pareil et pourtant le paysage est toujours le même. Un visiteur faisant l'expérience de Noyant d'Allier en ce temps-là comprendra effectivement (et cela même s'il n'a ni lu l'affiche ni le flyer) que ce qui se passe, sort de l'ordinaire, et n'a rien à voir avec la quotidienneté contemporaine aussi reculée soit-elle dans la ruralité. Le dispositif saisit l'espace physique symbolique allant du bourg au coron.

Les activités¹⁹⁹ sont proposées tout au long de cet axe parcouru par les calèches, le dragon et un groupe de musique chinoise. La pagode est ouverte au public, des visites de la mine sont organisées, et l'ensemble des activités mises en place se situent autour de la mairie. Un chapiteau a été dressé pour accueillir l'atelier "Les sons des organes" (gymnastique taoïste) » ; l'atelier de « qui cong des parfums » ; l'atelier « gymnastique tantrique » ; l'exposé-débat sur le « Bouddhisme et Culte des Génies » ; les démonstrations d'arts martiaux ; la « soirée dansante Orchestre Puzzle (années 70-80)/Disc-jockey » ; et le diner dansant avec son « orchestre Polonais » et son « repas bourbonnais ».

La salle des fêtes municipales, accolée à la mairie, a été réquisitionnée pour les « défilé[s] de vêtements traditionnels asiatiques » ; la danse laotienne ; la danse indienne présentée et commentée ; la projection des films « Enfants de Noyant et d'Indochine », « La feuille de bétel » et « Vietnam », toutes suivies de débat ; la projection du film « Devdas » ; la conférence sur la médecine traditionnelle chinoise ; la démonstration et exposition d'Ikebana ; le spectacle « Ombres chinoises » ; le concert de musique chinoise « groupe Jimbr'tee (de lamine au bourg) ; le spectacle de chants vietnamiens ; et les « danses et chants des enfants de Noyant ».

¹⁹⁹ La liste des activités présentées ici est celle annoncée dans le programme de la manifestation. Il en existe deux versions : l'une supposément dédiée au public recensant les activités ; et l'autre, dans laquelle la localisation de l'activité ainsi que son administrateur, sont mentionnés.

Cf. Annexe 5.8. Programme de la manifestation festive du Cinquantenaire de l'arrivée des rapatriés d'Indochine à Noyant, p. 81.

La salle du conseil a pour sa part, servi aux expositions de sculptures tandis que la cantine scolaire a été mise à disposition pour l'exposition « A la rencontre de l'Asie », et son gymnase pour l'exposition photographique « Rapatriés d'Indochine à Noyant, 1965 ».

La chorale « Faribole » a chanté dans l'église son « Oratorio de Angela Davis ».

Les joueurs d'échec se sont retrouvés sous le barnum.

Et enfin, les abords de la rizière²⁰⁰ ont été la scène de diverses activités telles la pratique de cerfs-volants, le marché « exotique permanent : Indien – Asiatique - Polonais - Bourbonnais », la fabrication de « fromage tofu » et celle de *bánh tráng* (galettes de riz), l'atelier dentelle, et la danse du dragon avec son allumage de pétards. La rizière a elle-même été mise en scène puisque sa culture a fait l'objet d'une pratique publique accompagnée de chants.

Les occurrences mobilisées dans le cadre du programme et les activités en elles-mêmes renvoient toutes à des formes culturellement situées. Ce faisant, comme les photographies de l'affiche et du flyer précédemment vues, elles construisent du vrai par effet de réel (Barthes, 1968). En faisant l'expérience de ces activités et en faisant appel aux représentations collectives de la société française, le visiteur est mis en lien avec les différentes cultures produites du simulacre de leur représentation. Un déplacement est ainsi réalisé renvoyant au lieu – pris comme – d'origine de ces cultures. Ce déplacement est temporel dans le cadre de la culture bourbonnaise et spatiotemporel pour les autres. Dans tous les cas, il n'est jamais question d'expériences noyantaises mais d'expériences d'originels culturels, autrement dit, de cultures authentiques.

Au sujet de l'authentique – que j'ai déjà abordé dans le chapitre précédent – Umberto Eco rappelle qu'authentique signifie original et qu'un objet dit original est considéré comme étant le « signe de ses propres origines » (Eco, 1994, p. 200). Il évoque à ce titre Saint Thomas qui employait le terme d'*authenticus* et le comprenait comme ce qui est vrai, ce qui « dénote la valeur, l'autorité, la crédibilité d'un texte, non son origine » (Eco, 1994, p. 204). Nous retrouvons ici les logiques de la tradition – également appréhendée dans le chapitre précédent – qui fonctionne par simulacre du véritable en contre point de l'inauthentique que serait la superficialité de la modernité.

Dans le cadre de la manifestation, cet effet de véracité est doublé. Pour une part, tradition et folklore sont explicitement mis en représentation dans une dynamique spectacularisante – j'y reviendrai dans la section suivante. Pour une autre part, le point de vue est nécessairement celui

²⁰⁰ La rizière a été créée sur un terrain derrière la mairie pour l'occasion par les membres de l'association. J'y reviendrai ultérieurement.

de l'ici et maintenant de la manifestation puisque le corps du visiteur s'y situe lorsqu'il en fait l'expérience. Or, l'ensemble de ce qui est donné à voir ne répond pas au présent de la quotidienneté et engage des déplacements spatiotemporels qui le font voyager. Dans cette mesure une tension entre ce qui est mis en représentation dans le présent de l'événement et le présent de sa propre quotidienneté, se joue amenant par conséquent le visiteur, à statuer sur ce qu'il voit. Comme le caractère culturel est mis en avant puisqu'il s'agit de l'intentionnalité même de la manifestation, il se retrouve dès lors face à un ensemble d'îlots d'origines micro situées. Dans cette dynamique, le dispositif festif construit un espace originel qui, comme il saisit l'ensemble de l'espace physique symbolique noyantais, fait disparaître Noyant d'Allier dans sa forme quotidienne pour le donner à lire comme espace de l'originel, espace lui-même originel.

8.2.2. Le dispositif festif comme modalité de production de valeur

La commémoration festive telle qu'elle est dépliée dans le document du projet, se rapproche de ce que Laurent Sébastien Fournier nomme fêtes locales, et plus spécifiquement fêtes thématiques (Fournier, 2007, 2003). Elle semble en rejouer les codes en cherchant à montrer la diversité locale comme richesse et en la célébrant afin de créer de l'être ensemble, du partage et de la communion ; autrement dit, en prétendant fédérer autour de la valeur de la diversité culturelle locale et créer un réseau de solidarité et de convivialité. La diversité culturelle se présente ici, comme la thématique même de la fête au même titre que peuvent l'être le terroir, les techniques et activités de production, les animaux domestiques, etc. (Fournier, 2007). La fête thématique a pour vocation générale de valoriser les « éléments jugés marquants dans la culture régionale » (Fournier, 2007, p. 166) comme les personnalités, les monuments mais aussi le folklore. « Les activités traditionnelles, folkloriques et culturelles » (Noyant Terre d'Accueil, 2005c) sont à ce titre les formes de la représentation choisies par les héritiers pour mener à bien ce projet. Ils aspirent grâce à elles, à promouvoir leur valeurs de « simplicité », de « tolérance » et de « joie » ; et à rendre compte de leur « fierté d'appartenir à Noyant » (Noyant Terre d'Accueil, 2005c). Sous cet angle, la fête thématique semble répondre en tous points aux aspirations des héritiers puisque si « la culture régionale, la nature et le passé, l'authenticité » (Fournier, 2007, p. 167) sont les principaux thèmes aujourd'hui, c'est qu'ils sont perçus comme moyen de revitaliser l'identité de la communauté et d'en rendre compte publiquement. Or cette manifestation organisée par les héritiers, prétend également « au rassemblement de tous ceux qui ont été de passage à Noyant pendant un laps de temps plus ou moins long, au rassemblement

de tous les Noyantais, rapatriés ou non, sans aucune discrimination » (Noyant Terre d'Accueil, 2005c).

À l'origine des fêtes thématiques, les « communautés se prenaient elles-mêmes comme prétexte pour assurer leur ressourcement, leur refondation périodique » (Fournier, 2007, p. 165). Aujourd'hui un glissement a opéré puisque la solidarité entre professionnel, religieux et territorial s'est dissoute, laissant place à une initiative consciente et non plus induite par le mode de fonctionnement sociétal. Dans cette dynamique, la fête thématique tient dorénavant à un choix de ses organisateurs :

Il y a là d'une part volonté de profiter d'une occasion festive pour écouler une part de sa production, et d'autre part choix consenti de se mettre en scène comme producteur authentique. Ce choix de se mettre en avant, de présenter des productions locales dans un cadre volontiers folklorisé, empreint d'éléments rappelant la nature et le passé locaux, renvoie à des enjeux encore plus généraux, qui renvoient à l'identité ou au patrimoine. (Fournier, 2007, p. 170)

Laurent Sébastien Fournier précise qu'aujourd'hui, la fête thématique se pose même « comme un nouvel enjeu d'animation et de valorisation culturelle aux yeux des acteurs locaux » (idem, 2007, p. 172). Nous retrouvons sous ces termes, les motivations des héritiers qui prétendent, par la mise en représentation de la diversité culturelle, à la création d'une communauté par la socialité de la présence (Davallon, 2006b) – j'y reviendrai.

Ainsi les dimensions « plus ou moins spectaculaires [...] de valorisation identitaire du local » (Fournier, 2007, p. 170) sont à la fois constitutives des modalités même de l'énonciation du dispositif festif et doublées par des « exposition véritables » (idem, 2007, p. 170). Cette double médiation tient au double niveau même du dispositif qui fonctionne à la manière d'une exposition (Davallon, 2010, 2003, 2000b, 1992). Laurent Sébastien Fournier met à ce compte en parallèle fêtes thématiques et écomusées :

La fête thématique se présente alors comme une espèce d'écomusée temporaire, qui fait vivre organiquement un territoire autour de sa population, de ses produits locaux, de ses savoir-faire et de ses pratiques, qui met en avant un certain nombre de valeurs, et qui sert de liant culturel pour fédérer des populations d'origines différentes. (Fournier, 2007, p. 172)

La fête thématique, et la fête de manière générale, se donnent dans cette logique à comprendre comme des événements, et font événement dans la mesure où « au cours de ces événements, la ville se donne à voir "avec la distanciation de la médiation esthétique" (Lamizet, 2011, 180) » (Auboussier & Garcin-Marrou, 2011, para. 16). La médiation esthétique portée par celle du spectacle, produit ainsi un effet de sublimation :

Le temps de la représentation, l'existence réelle de la ville, le temps historique de l'urbanité, sont suspendus, et, par conséquent, seul existe, pendant ce temps, la dimension esthétique de la ville. Les arts du spectacle donnent à la représentation de la ville l'intensité forte d'un moment limité dans le temps, et, par conséquent, c'est la signification même de l'urbanité qui se trouve amplifiée, soulignée, par l'esthétique de la représentation théâtrale. (Lamizet, 2002, pp. 70–71)

La fête se présente dès lors, comme une opportunité à la fois d'euphémisation de la valeur existante et de socialisation à cette valeur, produisant ainsi, un sentiment d'être soi-même valorisé et donc, répondant au double enjeu porté par la figure modèle de l'héritier : produire de la valeur et traiter avec considération le donataire. En partant du postulat que l'héritage est mis en représentation dans le cadre de la commémoration festive puisqu'il est question d'identité et de patrimoine, cette volonté d'offrir quelque chose de valeur semble évidente. Toutefois la question qui se pose, est celle de la restitution, autrement dit, des modalités de mise en partage de la relation affective que les héritiers entretiennent aux formes héritées. La manière dont le donataire visiteur est pris en charge par le dispositif, apporte des premières réponses.

Nous l'avons vu au travers du programme, l'offre se compose de deux types d'activités : celles ayant trait à la scénarisation tels que les spectacles, les démonstrations et les expositions ; et celles ayant trait à la participation comme les ateliers et débats. Pour une part, il est donné à voir ; pour une autre part, il est invité à faire. Les scénarisations n'impliquant le visiteur que depuis son point d'observation, jouent sur la grandiosité de l'offre pour produire ce sentiment de valeur. Cette dimension est particulièrement manifeste avec la rizière qui a requis des mois de travail afin d'être cultivable lors de la manifestation, et pour prendre l'aspect de celles représentées sur les photographies médiatisées. Pour rappel, l'opérativité symbolique et social du dispositif festif telle que projetée par les héritiers, repose sur le fait de créer la surprise, de se montrer originaux, de faire simple, de paraître humble et de signifier sa joie de vivre des retrouvailles (Noyant Terre d'Accueil, 2005c). À ce titre, nous comprenons en quoi et pourquoi la rizière est érigée en symbole de la manifestation. Elle a été pensée comme une offre extraordinaire, mise en contexte comme suit, dans le document de travail présentant son projet :

Qui sont ces rapatriés indochinois, d'où viennent-ils, comment vivent-ils ? sont les questions que nous avons beaucoup entendues. Les Vietnamiens de Noyant ont attiré à leur arrivée, la curiosité de toute la région. Aujourd'hui, l'attraction touristique vers l'Asie est indéniable. Le tableau que nous présentons constitue une sorte de première jamais tentée.

Dans le bocage bourbonnais, resté très traditionnel, une telle manifestation présente des activités peu connues dans la région plus habituée aux brocantes, fêtes forains, raffles... Le village voisin Souvigny connaît un grand succès avec sa

fête médiévale. Noyant peut mettre en avant une originalité de plus, celle de son brassage culturel. (Noyant Terre d'Accueil, 2005j)

La rizière en tant que telle, existant de manière inédite dans le bocage Bourbonnais, constitue déjà un objet de valeur pour le visiteur. Sa scénarisation et les commentaires qui sont apportés visent donc à la renforcer et engagent par ailleurs, cette dimension de générosité et d'abondance dont se doit de témoigner l'héritier modèle.

Une dizaine d'anciens rapatriés indochinois, hommes, femmes et enfants, habillés en tunique traditionnelle et chapeau conique, reconstitueront une famille et se livreront en direct à des activités caractéristiques du monde paysan vietnamien :

- Récolte du riz (fauchage, battage,...)
- Production de fromage de soja (Tofu)
- Fabrication de galette de riz
- Cuisine traditionnelle

(Noyant Terre d'Accueil, 2005j)

L'attention prêtée à sa scénarisation, vise à augmenter l'expérience du visiteur et à la sublimer. Il en est de même, dans les arts martiaux présentés dont la mise en scène répond à une opération de réhabilitation qui consiste à « détourner de leur utilisation quotidienne les objets qu'elle offre à la curiosité ou à la consommation sous forme de spectacle » (Bélangier, 2005, p. 24). L'enjeu par la mise en scène, est de faire sortir le visiteur de sa quotidienneté en convoquant son imaginaire et l'amenant dans un monde idéal. Les arts martiaux, outre être offerts sous forme de démonstration, sont également proposés en ateliers. À ce titre, l'expérience n'est plus la même, puisque les individus sont eux-mêmes amenés à créer de la valeur par le fait même d'éprouver la forme culturelle. Les arts martiaux dans le dispositif, ont la particularité d'avoir été cadrés lors de l'inauguration :

Chaque jour, nous vous présenterons quelques-uns des arts martiaux pratiqués à Noyant à partir des années soixante. Depuis les plus traditionnels, aux plus modernes : art martial traditionnel vietnamien, tai chi chuan, tae kwon do, karaté, boxe américaine. Au-delà de la mode lancée par Bruce Lee, les arts martiaux répondaient à une quête des origines asiatiques, et à un cheminement philosophique. Maîtriser la force pour combattre la force, mais en finalité servir le bien, telle est la démarche des arts martiaux. Les spécialistes que nous aurons l'honneur de vous présenter sont tous issus de la population noyantaise. (Noyant Terre d'Accueil, 2005g)²⁰¹

Ce discours d'accompagnement prêté en introduction aux démonstrations et ateliers, confère doublement de la valeur, puisqu'une intentionnalité de mettre en partage ses valeurs est mise

²⁰¹ Le discours présenté ci-dessus provient d'échanges d'emails, à ce titre je ne sais pas s'il a été modifié lors de l'inauguration. Néanmoins, il nous permet de saisir l'intention de communication des activités proposées.

en relief. Cette modalité d'action est une manière d'orienter la pratique, et d'amener le visiteur à l'expérimenter. Par conséquent, s'il y arrive, son ressenti personnel sera surdéterminé par l'étiquette de valeur. En d'autres termes, il en conclura qu'il a effectivement fait une expérience de valeur, et reçu de la valeur. Toutefois l'ensemble de ces expériences tirent leur valeur du fait qu'elles permettent d'expérimenter le monde de référence institué par le dispositif festif. Ainsi leur valeur tient au fait qu'elles existent dans un autre monde, et que la forme culturelle opère effectivement comme médiation à ce monde d'origine pour le visiteur. Nous allons donc maintenant voir la manière dont cela prend forme.

8.2.3. Les modalités de production du passé : des médiations sur-mesure

Nous l'aurons compris, l'enjeu est donc la socialisation au passé médié de la forme culturelle. Les héritiers sont amenés à produire une proposition lisible de ce monde d'origine auquel ils réfèrent, afin qu'il fasse sens chez le visiteur. Toutefois ce visiteur n'est pas unique. Parmi les visiteurs de la manifestation festive, certains disposent d'ores et déjà d'un lien à Noyant d'Allier, parce qu'ils y ont vécu pendant une période plus ou moins longue, tandis que d'autres le découvrent pour la première fois, à l'image des représentants officiels des institutions, une nouvelle fois invités pour l'inauguration. Si ces derniers sont accompagnés dans leur visite par le maire, d'autres n'en ont pas le privilège. Par conséquent, c'est la configuration du dispositif festif dans son ensemble ainsi que celle de chacune des formes culturelles indépendamment, qui ont à charge la production d'un sens qui soit intelligible pour les visiteurs. La relation initiale à Noyant d'Allier détermine les modalités de socialisation à la forme culturelle et son passé. Par conséquent selon que les individus soient Noyantais ou non-Noyantais²⁰² l'expérience diffèrera – sans prétendre pour autant à ce qu'elle soit identique entre visiteurs de chacun des deux groupes. L'héritier, dans ce contexte, doit à la fois faire avec les contraintes du rôle qui lui incombent, celles du dispositif de médiatisation choisi, et celles de la double cible de la manifestation. Dans cette perspective, il doit se représenter comme héritier, tout en produisant des médiations spectaculaires et mémorielles qui prennent en compte le degré de socialité des différents visiteurs à Noyant d'Allier.

Les formes culturelles produites jouent sur plusieurs tableaux à la fois dans la mesure où elles ont la capacité d'opérer depuis des espaces différents de la mémoire. Cette plasticité de la forme, est ce qui la rend saisissable et appropriable par chacun des visiteurs, c'est-à-dire qui leur

²⁰² Je désigne ici par non-Noyantais, les individus qui n'appartiennent pas à la communauté dite noyantaise.

permettent de la sémiotiser. Les référents mobilisés pour l'interprétation peuvent se situer au niveau de la mémoire collective noyantaise qui leur permettra par exemple, de comprendre l'exposition photographique « Rapatriés d'Indochine à Noyant, 1965 ». Elle produit une mise en récit de Noyant d'Allier localisée, et requiert de ce fait, pour sa lecture, des connaissances sur l'histoire locale. Ils peuvent également se trouver dans les représentations sociales de la société française qui, comme nous l'avons vu précédemment, permettent dans le cadre de cette manifestation, de rendre signifiantes les rizières. Le sens de chacune des formes culturelles se construit dans ce rapport de sens à la mémoire sollicitée, dans un espace ou dans un autre, donnant par conséquent lieu à la création de relations singulières. Cette socialisation à la forme est le produit d'un rapport de présence entre forme culturelle et visiteur qui engage un échange réflexif et permet la production de sens. Ce processus, selon que les visiteurs soient Noyantais ou non-Noyantais, ne se déroule pas de la même manière et n'engage pas le même type de lien. Les relations intimes à la forme sont pour leurs parts exclusives aux Noyantais qui auront gardé en souvenir cette période du passé médié y mêlant des affects. Si tel est le cas, des activités comme la fabrication de tofu pourra faire écho à leur propre enfance et l'aide qu'ils apportaient à leur mère pour sa réalisation. Si toutefois les souvenirs personnels sont moindres pour certains Noyantais et tendent à s'effacer, ils pourront toujours s'appuyer sur les souvenirs collectifs de cette mémoire partagée. Sous cet angle, la relation sera moins de l'ordre de l'intime que du privé ; et la fabrication de tofu renverra davantage à une activité collective comme celle du marché noir de Noyant d'Allier où les mères vendaient leurs propres productions, qu'à un souvenir personnel. Nous voyons dès lors, que la nature du lien varie au regard de la mémoire qui la supporte.

Si ce stock mémoriel d'un Noyant d'Allier des années 1955 à 2005 n'est pas disponible aux visiteurs, comme c'est le cas pour les non-Noyantais, la mémoire médiatique du genre leur reste disponible pour socialiser aux formes culturelles représentées. En se promenant dans l'espace, ils auront ainsi peut-être remarqué qu'il existe un restaurant nommé Le Petit d'Asie. Dans cette perspective, ils ne verront plus nécessairement le marché exotique de la manifestation comme une simple exposition mais celui-ci leur racontera l'histoire de l'implantation de la gastronomie asiatique à Noyant d'Allier. D'autres histoires sont racontées par la scénographie même du dispositif festif qui est aussi signifiante que les formes culturelles en tant que telles. Un visiteur cheminant du côté de la rizière comprendra que le riz qui est cultivé est le même que celui utilisé pour réaliser les *bánh tráng* (galettes de riz) parce qu'il saisira que ces activités font partie d'un même complexe et se donnent à lire comme un ensemble produit de l'agencement

spatial. Les formes échangent entre elles de près ou de loin. Elles se parlent et se répondent, densifiant l'expérience du visiteur si celui-ci se montre consciencieux. Si tel est le cas, et qu'à l'image du visiteur modèle il se construit un bagage au fil de son expérience (Eco, 1985), dès lors il sera en mesure d'actualiser sa relation à Noyant d'Allier à chaque moment de sa pratique. À cet effet, le défilé de « vêtements traditionnels asiatiques » ne sera plus lu comme la simple mise en représentation de la mode asiatique mais retranscrira la mode et les mœurs d'une époque, elles-mêmes figurées par l'exposition photographique « Rapatriés d'Indochine à Noyant, 1965 ». L'offre n'est pas uniquement celle d'une diversité d'activités, elle est également une proposition de lecture d'un monde, c'est pourquoi des discours d'accompagnement soutiennent sa représentation comme dans le cas du spectacle de danse indienne, de l'atelier d'Ikebana ou encore de la culture de la rizière. Cette double énonciation permet de sortir de la dynamique de la spectacularité qui viserait la grandiosité pour entrer dans celle de l'éducation qui ouvre à la socialisation au monde référé.

Lorsque cette relation au monde de référence préexiste, la logique est sensiblement différente puisqu'il ne s'agit pas de fabriquer du lien mais de le raviver et de l'actualiser. Dans cette mesure, les formes restent les mêmes mais ne produisent pas les mêmes effets de sens chez le visiteur interprétant. Le défilé de « vêtements traditionnels asiatiques » n'aura pas nécessairement besoin de l'exposition photographique pour soutenir la mémoire. Le caractère iconique de la forme pourra se suffire à lui-même et la donner à lire comme la mimésis des mœurs et coutumes d'un passé révolu, faisant sortir de l'oubli certaines pratiques à l'image de la fabrication de tofu. Le même marché exotique ne fera pas sens pour sa part par sa dimension iconique mais par sa dynamique indicielle puisqu'il ne réfère pas à un passé effectif mais ouvre sur l'imaginaire de Noyant d'Allier de cette époque élargissant dès lors le champ des interprétations et les possibilités de nouvelles socialisations à ce passé. La mémoire individuelle, empreinte de la mémoire collective passée et construite au cours de l'expérience de visiteur, cherchera par conséquent des prises dans le souvenir pour faire signifier ce qui lui est mis en partage. Le marché exotique pourra dès lors rappeler les moments douloureux de l'arrivée au cours de laquelle l'adaptation était complexe et le manque se faisait sentir – nous avons vu dans le deuxième chapitre à quel point la nourriture et la cuisine jouent un rôle d'ancrage important. Ce même marché pourra également se donner à comprendre en référence au marché noir institué par les mères, pour contourner les règles. Enfin, il pourra également se raconter comme une évolution de Noyant d'Allier, et rappeler qu'à une certaine époque, l'achat de produits asiatiques relevait du parcours du combattant, tandis que maintenant une épicerie

est implantée sur le territoire signifiant ainsi une certaine victoire. Ce type d'histoire est également raconté avec la rizière, puisqu'à une époque, les Français d'Indochine étaient moqués de manger du riz et comparés à la basse-cour à laquelle cette denrée était dédiée. Son existence peut dès lors se lire comme symbole de reconnaissance et d'un droit à être, à Noyant d'Allier notamment.

Cette multiplicité d'interprétations offertes par une même forme culturelle, permet à chaque Noyantais de s'approprier le passé et donc d'engager un nouveau processus de socialisation à Noyant d'Allier. La polysémioticité des formes offre la possibilité à tous les Noyantais de se construire un passé référentiel propre. La double dynamique iconique et indicielle permet ainsi de guider les interprétations individuelles des formes culturelles et de les faire converger dans une représentation symbolique commune de Noyant d'Allier. L'enjeu n'est pas de construire un souvenir unique par formes culturelles, mais d'orienter la socialisation au monde d'origine auquel il renvoie : Noyant d'Allier des années 1955 à 2005. À ce titre, le sentiment unanime développé par les Noyantais envers le passé devient lui-même objet du commun et liant de la manifestation. Bien que la socialisation au passé soit individuelle, le processus est partagé. En ce sens, une communauté émerge de la socialité de la présence (Davallon, 2006b) laquelle témoigne de la vérité de ce qui est représenté. Si cela n'avait pas été le cas, le passé n'aurait pas pu faire commun et créer cette communauté. Dans cette mesure, c'est parce que ce qui est représenté est pris pour vrai individuellement que la communion opère. Nous pouvons donc voir que le passé mis en représentation en faisant consensus produit une version collective de la mémoire tout en certifiant cette même mémoire. Si les formes représentées peuvent être tenues pour vraies par les Noyantais c'est parce qu'ils disposent de leur propre expérience comme témoin du monde d'origine référé, il n'en est pas de même pour les non-Noyantais. Nous allons donc maintenant voir la manière dont se construit la vérité dans le cadre du dispositif festif.

8.2.4. L'authentification du passé culturel : faire vrai pour être juste

À parler de vérité, il convient d'entrée de se mettre d'accord sur celle dont il est question. S'agit-il de celle du monde représenté ? S'agit-il de celle et ceux qui la représentent ? S'agit-il de celle des formes culturelles ? Ou s'agit-il du dispositif lui-même ? Cette vérité se joue à divers niveaux dans la manifestation qui sont tout aussi importants les uns que les autres, tant pour produire cette véracité que pour répondre à la figure modèle de l'héritier. Nous avons vu en introduction de ce chapitre que la vérité se déclinait en trois régimes : le véritable, le véridique

et le vraisemblable. Chacun de ces trois registres est partie prenante à la constitution du digne héritier. Mettre en représentation la véritable culture, soit la vérité du monde d'origine, c'est représenter la *juste* identité de la filiation. Dire la vérité de l'identité, c'est rendre *justice* à la filiation et à celles et ceux qui ont donné. Enfin, produire des énoncés vraisemblables, c'est être dans la *justesse* du geste, soit du don, et par conséquent, se positionner comme héritier à la hauteur de la filiation. La vérité naît de l'articulation entre objet énoncé, énoncés et énonciation des énoncés. Toutefois, pour être performative cette vérité requiert d'être crue, crédible et croyable.

L'opérativité de la communication – dans ses dimensions transitives et réflexives (Chartier, 2011; Marin, 2005, 1988b) – tient à la réciprocité dans l'interaction, c'est-à-dire à la capacité des interactants à prendre pour vrai le jeu communicationnel. Ce jeu communicationnel se fonde sur la réflexivité même du dispositif apte à élaborer une proposition intelligible du processus communicationnel déclarant ses intentions et le projet métacommunicationnel qu'il sous-tend, tout en cadrant les compétences communicationnelles requises pour l'échange, et en informant des rôles, en créant des normes et en institutionnalisant des postures. La mise en place de figures dans le processus communicationnel, vise l'implication dans la situation d'interaction médiatisée, et se présente comme une forme ostentatoire d'un engagement intellectuel et sensible des interactants. En convoquant la mémoire des formes, elles en appellent à des configurations sociosymboliques particulières et rationalisent le jeu socio-sémiotique qu'elles gardent en réserve, organisent et virtualisent. La réponse par la positive des interactants produit cet ensemble signifiant, orientant la socialisation à la forme et le rapport de sens entre chose représentée et sujet/objet représentant. De là, naît une expérience singulière mettant en relation avec le monde symbolique de la forme. Tout l'enjeu, nous l'aurons compris, est donc que les interactants « jouent leurs rôles sans réserve et qu'ils reprennent le contenu des propositions (éléments cognitifs reconnus comme vrais ou vraisemblables) et des engagements (promesses d'action ultérieure reconnues comme fiables) des autres comme prémisses de leurs conduites » (Quéré, 1982, p. 35).

L'opérativité de ce programme interactionnel repose sur le respect de quatre principes et la manifestation de quatre prétentions : « Une intelligence réciproque : les interlocuteurs énoncent quelque chose d'*intelligible*²⁰³ pour leurs partenaires. Ce qui implique au minimum qu'ils parlent la même langue et qu'ils utilisent les expressions linguistiques de façon identique » soit « une

²⁰³ Accentué dans le texte par l'auteur.

prétention à l'*intelligibilité* des énoncés émis ». « Un partage de connaissance : le locuteur donne *quelque chose* à comprendre ; son énoncé a un contenu propositionnel qu'il considère comme vrai ou vraisemblable » c'est-à-dire « une prétention à la *vérité* du contenu propositionnel qui rapporte une observation, relate une expérience ou détermine un objet ». « Une confiance mutuelle : celui qui parle est censé *exprimer ses intentions* avec sincérité ou authenticité, de manière que son partenaire puisse le croire et lui faire confiance » en d'autres termes « une prétention à la *sincérité* des intentions exprimées, c'est-à-dire non seulement à la transparence d'une subjectivité qui se représente publiquement dans le langage, mais aussi à la crédibilité des engagements formulés ». Et enfin, « une entente réciproque : celle-ci ne porte pas sur le contenu propositionnel des énoncés mais sur leur composante performative, c'est-à-dire sur le type de *relation* interpersonnelle ou le jeu de rôles que l'interlocuteur propose à son partenaire », autrement dit « une prétention à la *justesse* ou à la convenance de la relation interpersonnelle engagée ». Si tous ces termes sont reconnus et respectés, dès lors, une communauté intersubjective naîtra de l'échange selon Jürgen Habermas [expliqué par Louis Quéré (1982, p. 35)] et la communication sera « réussie » : « non seulement comprise (intelligence) mais aussi acceptée (accord) » (Quéré, 1982, p. 35).

Nous retrouvons dans ces préceptes établis par Jürgen Habermas, les logiques distinguées au cours de cette étude. Nous avons vu que le visiteur était effectivement pris en charge lors de son expérience, afin que le sens lui soit accessible. Nous avons également vu que les médiations du passé avaient vocation à représenter la vérité de la forme culturelle en mettant les visiteurs en contact avec son monde d'origine. Il nous reste donc maintenant à appréhender la manière dont se manifeste cette sincérité et cette justesse dans la proposition communicationnelle ; nous allons constater qu'elles sont intimement liées, l'une alimentant l'autre et *vice versa*.

Cette prétention à la sincérité passe notamment par la figuration d'un savoir expert cadrant la forme. Les héritiers cherchent à faire savoir la vérité de ce qui est représenté par des médiations qui supportent un savoir institutionnalisé. Ces médiations passent par l'exposition du statut de ceux qui produisent les formes à l'image d'un agronome professionnel pour la rizière ou de spécialistes de la pratique, pour les démonstrations d'arts martiaux. Les postures d'acteurs dans le dispositif authentifient ce qui est mis en représentation. Dans la mesure où ils savent, leur discours fait autorité. Ces formes de médiations sont également intrinsèques aux formes culturelles qu'elles médient, puisque leur composition rend compte de cette dimension d'expertise. L'exposition photographique « Rapatriés d'Indochine à Noyant, 1965 » comprend dans sa configuration non seulement des photographies mais également des schémas et des

plans. Dans cette perspective, ce sont les objets mobilisés pour faire exposition qui opèrent comme forme de la médiation de savoirs – nous retrouvons ici les pratiques utilisées dans l’écriture des Guides Madrolle afin de leur conférer ce même statut, comme nous l’avons vu dans le premier chapitre. Par ailleurs, cette exposition a elle-même été réalisée par Ida Simon-Barouh et Pierre-Jean Simon. Par conséquent, le dispositif est doublement qualifié puisqu’une dimension scientifique lui est adjointe. Ainsi, les médiations scientifiques surdéterminent les médiations historiques et culturelles, certifient le dispositif d’exposition et authentifient le monde auquel il est référé par le biais de la photographie. À ce titre, les photographies ne sont plus de simples simulacres de la réalité mais se donnent à lire comme formes testimoniales d’une époque. Le maire endosse également ce rôle de savant lorsqu’il enfle le costume de guide face à ses confrères représentants des institutions officielles. Ce statut l’« oblige » à produire un discours vrai puisque la vérité est la modalité d’énonciation contractualisée par le rôle. Les énoncés qu’il produit entrent dans le champ des discours d’accompagnement puisqu’ils jouent une fonction relais par rapport à ce qui est représenté. Dans cette dynamique, ce qu’il signifie doit paraître cohérent avec ce qui est montré. L’inverse créerait une dissonance discursive, et il prendrait le risque d’être disqualifié. Ainsi, accepter le rôle de guide pour le maire, revient à se porter garant de l’authenticité du contenu du dispositif soit à déclarer publiquement au sujet de ce qui est mis en représentation : « ceci est le passé de Noyant d’Allier, son véritable héritage ! »

Dans un mouvement rhétorique, l’héritier en représentant lui-même le passé noyantais et ses différentes cultures, se présente lui-même comme expert. Il tire son pouvoir directement de la filiation de laquelle il est issu. L’affiche et le flyer que j’ai présentés au début de cette sous partie portant les mentions « Un coin d’Asie en Bourbonnais » et « l’Asie au cœur du bocage bourbonnais » illustrent parfaitement ce procédé. En figurant des individus qui cultivent ces rizières, ils les présentent comme détenteurs de ce savoir-faire. En s’inscrivant dans leur lignée puisqu’ils figurent (dans) le monde auquel il est référé pour interpréter le dispositif festif, les héritiers ne sont pas dans la reproduction de ce qui est fait ailleurs – ce qui serait de l’ordre d’un geste de copie – mais déploient leurs propres savoir-faire conformément à ce qui leur a été « transmis ». Dans cette perspective, la rizière qui se présente sous les yeux des visiteurs est une rizière traditionnelle, c’est-à-dire réalisée dans les règles de l’art, tout comme les *bánh tráng* (galettes de riz), le tofu et le *phở* (soupe hanoïenne). Les individus sur l’affiche et le flyer figurent symboliquement une partie de la population noyantaïse de cette dite époque que forment les parents français d’Indochine. Ces deux dispositifs racontent donc non seulement la culture locale d’une époque (celle de Noyant d’Allier de 1955 à 2005) mais également le

parcours migratoire qui a conduit à l'arrivée de cette culture à Noyant d'Allier lequel est porté par des individus qui ont « ramené » avec eux leur culture, soit un original culturel ou dit autrement, une culture originelle. En ce sens, les parents sont eux-mêmes représentés comme représentants de la culture qui leur est associée.

Leurs enfants, à ce titre, remplissent la même fonction en communiant autour du passé figuré puisque, c'est depuis leur posture de témoin oculaire ayant éprouvé ce passé qu'ils peuvent asserter la véracité de ce qui est représenté. Dans cette mesure, les héritiers deviennent les commissaires d'assermentation du dispositif festif en communiant. Dans ce moment de communion, ils perdent leur casquette d'organiseurs au profit de celle d'héritier puisque ce n'est qu'au prisme de celle-ci que la mémoire prend forme et s'exerce. Pris comme témoin, l'héritier ne peut donc qu'énoncer le vrai. Il a lui-même expérimenté la culture, il en est porteur donc il sait. Ainsi, au même titre que ses parents, il en est représentant. L'identité qu'il médie se pose donc comme vérité de la filiation qu'il représente. Le représentant héritier est ainsi non seulement un espace de rencontre avec la culture mais également un espace de mise en relation avec la culture d'origine dans la mesure où la représentation est instrument de connaissance médiate (Chartier, 1989). Le représentant est celui qui incarne, qui figure cette culture originelle. Il s'efface donc au profit de la culture dont il témoigne dans une posture de tiers (Idjéraoui-Ravez, 2012). Il s'impose comme figure omnisciente à la fois dans l'ici et maintenant de l'interaction et dans le là-bas et avant de la culture.

In fine, la justesse de la communication tient au fait que l'héritier respecte son engagement de témoin, et se présente comme représentant culturel de la filiation dans laquelle il s'inscrit, soit qu'il se présente comme porteur de l'identité qu'il prétend médier. Sous cet angle, en se mettant lui-même en scène dans chacune des formes culturelles, nous pouvons prétendre qu'il répond aux attentes projetées du visiteur. Il agit depuis un espace de vérité – celui de sa filiation figurée – qu'il rend crédible. À cet égard, il se présente comme un honorable héritier représentant la vérité de sa filiation : son héritage ; soit l'héritage de la localité. La spécificité de l'héritage noyantais est qu'il se donne à lire comme forme composite de plusieurs cultures. La division de la filiation noyantaïse dans le dispositif permet ce mouvement allant du passé vers le présent ou chacun des héritages finit par informer l'identité locale. Cette identité se donne à lire de manière transversale par la diversité figurative de la manifestation. Si chacune des cultures est énoncée séparément, bien que la culture « asiatique » soit au cœur de la représentation, le projet même qui sous-tend à leur médiatisation est porté par l'« ensemble » de la communauté noyantaïse, laquelle se déploie de manière fragmentée et parcellaire dans le dispositif festif. Par

conséquent, le jeu du visiteur est double : porter un regard sur ce qui est mis en représentation (l'héritage) et mettre en relations ceux qui mettent en représentation (les héritiers).

Ce chapitre nous aura permis d'appréhender la manière dont la figure de l'héritier s'actualise. Rien ne nous indique spécifiquement que l'héritier s'est conformé à un rôle spécifique. La seule pratique à laquelle il s'est explicitement soumis, est celle de devoir faire mémoire et sauvegarder l'histoire. La dynamique que ce chapitre nous aura permis de considérer est la rhétorique existante d'une figure modèle de l'héritier. Nous avons vu que dans chacune des manifestations, les modalités de l'être et du faire faisaient débat donnant à lire entre les lignes une norme du rôle. Il y aurait donc un implicite collectif autour de la fonction héritier dans la société. L'héritier habiterait les représentations sociales en tant que porteur du vrai. Il serait, à l'image du témoin et du représentant culturel qui l'informent, garant d'une vérité historique et d'un savoir culturel authentique. Il serait le trait d'union entre passé et présent parant à l'oubli et à la perte. Il serait le gardien de la richesse sacrée par l'origine.

J'ai émis, en introduction de ce mémoire, l'hypothèse que l'héritier était davantage créateur que conservateur. Par les gestes de sélection de fragments du passé que l'héritier opère et par les pratiques de documentation auxquelles il se livre notamment pour asseoir son statut d'héritier, il se pose en tant que créateur de valeur. Cette production comporte un double enjeu puisqu'elle sert à la fois l'honorabilité de la filiation énoncée et celle de l'héritier en tant qu'elle lui permet d'être reconnue comme « bon » héritier. Une fois ce statut acquis, les questions qui se posent sont : Qu'advient-il de l'héritier ? Quel rapport de sens entretient-il à la filiation ? Qu'en est-il de son sentiment d'héritier ? J'avais également émis l'hypothèse que ce qui rendait l'héritier fidèle à sa filiation primaire, était le fait qu'elle était elle-même porteuse et garante de son identité. Pourtant nous l'avons vu avec le cas des héritiers français d'Indochine dans ce chapitre, l'héritier passe d'une identité à l'autre. La question qui se pose dès lors est celle de la pertinence du lien filial primaire à travers le temps, en considération des fluctuations relatives au processus même de vie.

Est-ce que le fait d'avoir accompli son « devoir » d'héritier fait passer une autre filiation au premier plan ? Nous pouvons nous interroger sur la manière dont l'héritier navigue les filiations, non plus dans un cadre événementiel mais dans sa quotidienneté ; et sur celle dont prend sens ce sentiment d'appartenance pluriel. Dans le même temps, nous pouvons nous questionner sur ce qu'il advient de cet héritage constitué dans ce hors-temps que représente la

commémoration. Comment cet héritage s'inscrit-il dans la quotidienneté des individus ? Je propose donc pour ce dernier chapitre de nous focaliser sur ce rapport au temps qui traverse le passé, le présent et le futur. Mon intention est de saisir la manière dont le sens de l'identité s'actualise et se redéfinit au regard de ce sentiment d'héritier. Dans cette logique, je propose de troquer la perspective qui vise à penser l'héritier depuis le passé pour le penser à partir du futur. Il s'agira dès lors d'appréhender la manière dont le temps travaille les mémoires et les affects, et remodelise les liens de filiation.

CHAPITRE NEUVIÈME.

***FILIATION INVERSÉE ET SENTIMENT D'HÉRITIER :
DU DÉPOSITAIRE AU CRÉATEUR***

Le passé que l'héritier « ramène » n'est pas laissé au hasard comme nous l'avons vu. En tant que point de vue depuis le présent, il s'inscrit fondamentalement dans ce présent. Sous cet angle, contrairement à ce que le sens commun donne à penser, l'héritier est bel et bien une figure du présent, plus que jamais ancré dans ce présent. Avant d'être prêté au passé, l'héritier répond au présent. Cette vision tend à heurter la représentation sacrée affiliée au passé qui ne serait dans l'espace du présent, exclusivement, parce qu'il énoncerait des lois universelles, fonderait la vérité et dispenserait de la valeur. Penser l'héritier depuis le présent, au présent, pour le présent, revient à le penser au prisme de la quotidienneté. Or quoi de plus banal que le quotidien ? Cette perspective déconstruit l'extraordinairement de la filiation et la rationalise. Lorsque ce passage du sacré à l'ordinaire opère par les mots du politique, cela semble faire problème. Il est reproché d'instrumenter voire d'instrumentaliser le passé et les filiations, comme nous avons pu le constater dans le chapitre précédent. Ainsi un écart semble exister entre représentations sociales du passé et des filiations, et vie normale de ceux-ci.

Il me semble, et c'est ce dont je souhaiterais discuter dans ce chapitre, que les individus les premiers jouent avec ce matériau mythique. Ils le mobilisent lorsqu'ils se présentent au monde et s'identifient. Ils s'en emparent lorsqu'ils prétendent s'inscrire dans le territoire et l'habiter. Ils le font vivre lorsqu'ils racontent des anecdotes sur leur vie et leur biographie. Ce matériau s'infiltré dans tous les espaces de la société et prend différents aspects, nous avons pu le constater au fil des chapitres. Il peut être exprimé sous une forme abrupte, l'identité, ou se donner à lire sous une forme plus ou moins nette, la culture. Il peut s'incarner dans des individus ou des choses mais également dans des discours et des pratiques. À chaque moment il est là, comme forme disponible mobilisable et donc mobilisée, sans qu'aucun caractère exceptionnel ne lui soit accordé ; certainement parce qu'il habite la quotidienneté et le monde qui nous entoure. À ce titre il se transforme, se déplie, replie et s'enrichit. Ce n'est pas face à des enjeux du passé qu'il s'exprime mais pour ceux du présent, comme nous l'avons également vu. Il concourt à énoncer la société autant qu'à organiser et classer le réel pour la fonder. Il est une médiation qui permet d'actualiser ce qu'il s'y joue au regard du contexte où cela se joue. En d'autres termes, il semble être une solution au présent pour fonder l'avenir.

Mon intention est de saisir la manière dont ce matériau mythique ainsi constitué fuit et échappe à la réalité des héritiers et la manière dont ceux-ci sont parties prenantes à sa métamorphose et à sa resémiotisation. Sur ce point, je me demande dans quelle mesure les processus de perte et d'oubli tant décriés dans les processus mémoriels, sont-ils utiles et fertiles – voire nécessaires

– à la pérennisation de l'identité et donc à la perpétuation du sentiment d'héritier à travers le temps et l'espace.

Je vais donc revenir dans cet ultime chapitre sur ce sentiment d'héritier, et voir la façon dont il évolue au fil du temps. Il s'agira de considérer les filiations, non plus sous l'angle du rapport qu'elles entretiennent au passé, mais au présent et à l'avenir. Je vais considérer la manière dont ces filiations se forment et traversent les âges en conservant le même nom et appréhender si, ce que ce nom recouvre, reste identique ou se transforme donnant lieu à de nouvelles significations. Dans un premier temps, je vais m'intéresser à la filiation noyantaise au prisme de ses héritiers. L'enjeu sera de comprendre le sens et la valeur qui lui sont attribués dans le présent. Dans un second temps, la dimension même du lien affectif retiendra mon attention. Je chercherai à saisir la manière dont il évolue dans le temps pour une part, et celle dont il se déploie dans chacune des filiations, pour une autre part. Ces parcours permettront ainsi de comprendre les logiques de continuité, de rupture et d'invention qui saisissent chaque filiation mais qui tendent à être invisibilisées dans les imaginaires collectifs qui valorisent l'original.

9.1. La filiation inversée en acte : la formation d'un héritage

J'ai, dans le chapitre précédent ayant trait au Cinquantenaire de l'arrivée de rapatriés d'Indochine à Noyant, laissé dans l'ombre deux logiques de l'événement qui étaient ceux d'« être membre d'une grande famille » d'une part, et de « mettre en valeur le potentiel patrimonial » de Noyant d'Allier, d'autre part. Ces deux dynamiques que sont la fédération et la valorisation, se comprennent dès lors que la filiation et son identité sont menacées. Néanmoins, dans le cas présent, la commémoration autour de Noyant d'Allier questionne quant au fait qu'il s'agisse d'une identité vivante qui ne tend pas à se perdre.

Par conséquent, nous pouvons-nous demander : pourquoi représenter l'identité noyantaise dans le cadre de l'événement tandis qu'elle n'est pas en péril dans le présent ? Pourquoi prétendre à représenter Noyant d'Allier plutôt que les Français d'Indochine, tandis même qu'ils sont la tête d'affiche ? Quel est le sens de cet événement qui passe par le filtre de la commémoration du cinquantième anniversaire de l'arrivée des Français d'Indochine à Noyant d'Allier ? Mon intention est de revenir sur l'ensemble des processus de mise en représentation et de questionner ce que les héritiers font au-delà des mots en créant une telle manifestation. Dans la mesure où ils énoncent vouloir créer une communauté et se tourner vers l'avenir, je vais observer l'ensemble de l'événement non plus en ce qu'il aurait trait aux parents et serait tourné vers le

passé, mais en ce qu'il répondrait aux besoins des héritiers et serait orienté vers le futur. À ce titre j'émet l'hypothèse que c'est la formation de la filiation noyantaise elle-même qui se joue au travers de cet événement ; et que les héritiers, après avoir fait reconnaître leurs ancêtres dans la première manifestation, cherchent une reconnaissance en propre.

Pour mener cette étude, j'analyserai plus spécifiquement les observables suivants : « Invitation à la manifestation festive », « Invitation à la réunion du 30/10/2005 », « Présentation de la fonction des personnes relais et guide d'entretien », « Festivités de "Noyant Terre d'Accueil" : document du projet » ainsi que les comptes-rendus de réunions. J'analyserai par ailleurs une partie des pages dédiées à la manifestation sur le site internet qui les héberge : articles de presse et livre d'or de la manifestation festive. Il s'agira d'étudier les formes d'implication dans l'événement, et d'analyser les représentations produites de la manifestation festive par les articles de presse ainsi que les témoignages de celles et ceux qui y ont participé afin de saisir l'intentionnalité que suppose la publicisation de l'ensemble sur les pages du site internet. Dans un dernier temps, à partir des analyses qui ont été menées dans le chapitre précédent, je proposerai une relecture de l'événement dans sa globalité.

9.1.1. Faire communauté : la rhétorique d'un sentiment d'appartenance

Impliquer les Noyantais²⁰⁴ dans l'événement du Cinquantenaire de l'arrivée des rapatriés d'Indochine a formé un enjeu majeur pour ses organisateurs héritiers. Si nous avons vu dans le chapitre précédent que le nombre de participants à la première manifestation était pris comme marque de son opérativité, l'implication des individus ne s'est pas exclusivement jouée en termes de participation lors des célébrations, mais également, en termes de participation à l'organisation des manifestations mêmes. De multiples mentions figurent dans les différents dispositifs de communication invitant les Noyantais à s'investir tels que :

Venez nombreux et faites le savoir auprès de vos amis (Noyant Terre d'Accueil, 2005k)

Rejoignez-nous nombreux. Dès à présent, prévoyez de vous rendre libres ces trois jours, voire plus si vous souhaitez nous apporter votre aide. (Noyant Terre d'Accueil, 2005e)

Nous retrouvons dans un autre registre les mentions suivantes :

²⁰⁴ Les Noyantais sont toujours compris comme les individus vivants ou ayant vécu à Noyant d'Allier pour une période plus ou moins longue.

N'hésitez pas de nous faire de part de vos suggestions... (Noyant Terre d'Accueil, 2005b)

Voici notre vision. Donnez-nous la vôtre ! NOUS SOMMES OUVERTS A TOUTE SUGGESTION.
(Noyant Terre d'Accueil, 2005c)

Nous voyons au travers de ces deux dernières mentions qu'il n'est pas simplement question de recruter de la « main d'œuvre » mais d'enrôler dans l'élaboration et la conceptualisation même de l'événement. Cette modalité d'implication dans l'organisation s'inscrit dans un projet visant à susciter chez les organisateurs, des sentiments d'« enthousiasme » et de « dévouement » vis-à-vis de l'événement (Noyant Terre d'Accueil, 2005l). Ils s'attendent ainsi à ce qu'ils deviennent eux-mêmes ambassadeurs des manifestations et que par un effet boule de neige, cet engouement soit partagé et se propage. L'enjeu est donc de susciter des passions et de les faire ricocher.

Ce système fonctionne sur le principe selon lequel un lien entre Noyantais préexiste à l'événement. La visée est celle d'un « rassemblement » dans la perspective selon laquelle les individus sont « éparpillés » sur l'ensemble du territoire français (Noyant Terre d'Accueil, 2005c, 2005e). Ainsi, une entité noyantaise existerait constituée par tous les individus ayant vécu durant une période donnée à Noyant d'Allier. L'enjeu semble être celui de mettre au jour ce lien, d'en faire prendre conscience aux individus et de le resémiotiser afin qu'il prenne sens de lien communautaire. Cette démarche est perceptible dans les dispositifs de communication par des expressions telles que « Chers amis » (Noyant Terre d'Accueil, 2005e, 2005l) ou l'usage du pronom personnel « nous », qui rendent tous deux compte d'une logique de collectif déjà établi servant l'identification et l'éveil d'un sentiment d'inclusion. Cet effet est renforcé par différentes stratégies qui visent à susciter ce sentiment d'appartenance.

Comme dans les manifestations, des mises en récit des trajectoires de vie sont produites. Elles opèrent comme des processus d'extériorisation de sa propre mémoire dont les souvenirs sont donnés à contempler avec distanciation, permettant par conséquent de revalider le souvenir et de s'y identifier à nouveau. Ces mises en récit rejouent les codes des énoncés produits dans le cadre des manifestations en s'appuyant sur le registre du pathos et en mobilisant des anecdotes et des savoirs partagés propres au groupe, produisant de la sorte, un sentiment d'évidence et de connivence :

Les rues des coronas sont devenues notre territoire où nous attendions le soir, l'extinction de l'éclairage public pour nous lancer dans nos opérations commandos effrénées avec pour objectif, voler des fruits encore verts, origines de nos

problèmes gastriques du lendemain et pour les plus chanceux, un court passage à la gendarmerie de la mine !!! (Noyant Terre d'Accueil, 2005e)

Le sentiment d'appartenance naît dès lors de cette mise en représentation d'une histoire et d'un vécu partagé. Dans l'invitation à la réunion d'organisation du 30 octobre, les organisateurs ne se contentent pas d'aviver le sentiment mais l'explicitent en créant un commun :

Quoiqu'il en soit, cette "misère" partagée nous a beaucoup rapprochée, nous étions une bande de joyeux copains empreints des mêmes souvenirs et aujourd'hui, la cinquantaine atteinte, on se rend compte que l'on a vécu à Noyant, nos plus grandes insouciances et de très bons moments. (Noyant Terre d'Accueil, 2005e)

Cette phrase arrive après l'évocation de différents souvenirs dont celui énoncé ci-dessus. Il clôt d'une certaine manière le récit mémoriel et sémiotise cette mémoire en lui donnant un sens : celui de faire commun, d'unir et de faire appartenir. En d'autres termes, si les individus se sont reconnus dans ce qui a été dit précédemment, ils sont censés se reconnaître dans cette « bande de joyeux copains » et s'y identifier.

Une autre modalité d'éveil du sens de la communauté est notamment proposée dans le document de présentation du projet, visant cette fois-ci à l'identification à Noyant d'Allier. Dans les « buts » de la manifestation se situe la monstration de sa fierté d'appartenance à Noyant d'Allier. Après la mention explicite de cette attente, une rhétorique de la valeur noyantaise est à l'œuvre par l'énonciation des propriétés de Noyant d'Allier et la mise en représentation de la contribution des Noyantais à l'élaboration de ce Noyant d'Allier qui rend fier :

Village atypique dans lequel plusieurs peuples de culture et de racines différentes ont réussi une véritable intégration malgré leurs diversités. (Noyant Terre d'Accueil, 2005c)

Nous retrouvons ici la logique de la réussite malgré l'adversité mêlée à l'évocation d'une originalité qui distingue. La phrase suivante faisant mention de la mise en valeur du potentiel patrimonial, sémiotise la dimension « atypique » qui pouvait, à certains égards, poser un doute quant au sens qui lui était prêté. Plus loin il est mentionné le fait suivant :

Les aspects qui créeront la communion et cristalliseront notre fierté noyantaise seront : la SURPRISE, l'ORIGINALITE, la SIMPLICITE, l'HUMILITE, la JOIE DE VIVRE DES RETROUVAILLES, l'AMITIE ENTRE TOUS LES PEUPLES... (Noyant Terre d'Accueil, 2005c)

À travers ces mots, outre énoncer les effets de sens attendus de la manifestation festive tels que je les ai analysés dans le chapitre précédent, ce sont les valeurs des Noyantais et de Noyant d'Allier qui sont mises en relief. Elles sont déroulées tout au long du projet de manière implicite,

néanmoins le fait de les extérioriser les rend manifestes au lecteur, facilitant le processus d'identification s'il se sent porteur de ces mêmes valeurs. Nous venons de voir ici la manière dont les organisateurs prétendaient éveiller un sentiment d'appartenance, nous allons donc maintenant voir la manière dont ils prétendent impliquer de manière effective. À ce titre, la première stratégie employée repose aussi sur cette logique de proposition de valeurs auxquelles s'identifier.

Comme je l'ai mentionné précédemment, l'un des enjeux pour les organisateurs est que les Noyantais qui participent à l'organisation, se sentent fiers de participer. Par conséquent, dans le document adressé aux personnes-relais présentant leur fonction et leur proposant un guide d'entretien afin de persuader les autres Noyantais de participer, l'accent est porté sur la reconnaissance de leur apport :

Merçi de nous rejoindre et d'apporter votre concours !!!

Merçi d'avance pour tout ce que vous faites. (Noyant Terre d'Accueil, 2005l)

Cette reconnaissance opère également de manière publique dans l'invitation à la réunion d'organisation du 30 octobre, en valorisant celles et ceux déjà impliqués par la mise en représentation de leur volonté d'opérer pour les leurs notamment :

Malgré leurs occupations, quelques-uns des nôtres envisagent de vous convier à organiser quelque chose de festif. (Noyant Terre d'Accueil, 2005e)

Nous retrouvons cette médiation du dévouement par la reconnaissance de qualités humaines au bureau de l'association organisatrice :

Nous avons pris soin de placer à la présidence de cette association notre ami Benjamin Moineau (l'enfant de tous les pays), pour sa neutralité et son dévouement aux copains cinquantenaires, appuyé à la trésorerie par les frères Loupy dont le sérieux n'échappe à personne. (Noyant Terre d'Accueil, 2005e)

Outre le fait de souligner à nouveau la valeur du collectif en opérant de la sorte, les organisateurs témoignent du sérieux de l'initiative en s'emparant de ceux qui semblent être des figures locales. De cette manière, ils rassurent dans le même temps qu'ils donnent à s'identifier à des individus au prisme de valeurs, suscitant l'envie de leur ressembler.

Finalement, ce sont les organisateurs en devenir qui terminent par être l'objet même de ce processus de reconnaissance. Leurs qualités sont mises en avant sous différentes formes afin de les rendre, d'une certaine manière, indispensables à l'organisation :

Nous avons découvert beaucoup d'entre vous sous un aspect participatif, imaginatif que nous ne soupçonnions pas. Ceci a fini par nous convaincre qu'il faut provoquer d'autres rapprochements.

Faites-nous profiter de vos talents, proposez-nous vos idées. (Noyant Terre d'Accueil, 2005e).

La stratégie d'implication repose sur celle de la gratification, et à ce titre, un retournement est produit puisque l'événement est présenté comme ayant pour « seul et unique but [...] de réunir un maximum d'anciens dans les rues du village et montrer à quel point [ils] y avons partagé des jours heureux » (Noyant Terre d'Accueil, 2005e). En d'autres termes, les enjeux mémoriels autour de l'histoire des parents sont complètement annihilés et pris comme ce qui permet de justifier l'existence même de ce rassemblement :

Comme il faut une justification à tout, nous avons profité de ce que 2005 correspond aussi à la cinquantième année qui suit l'arrivée des premiers rapatriés à Noyant. (Noyant Terre d'Accueil, 2005e)

Sous cet angle, la participation des Noyantais semble plus que requise puisque l'événement leur est présenté comme dédié, ainsi que comme une opportunité de travailler sur cette mise en représentation spectaculaire publique de soi. Ce sens de l'opportunité est également rappelé à celles et ceux investis à titre de personnes relais puisqu'il leur est demandé de ne pas oublier « que ces festivités seront également pour tous l'occasion de retrouvailles, de nouvelles rencontres, de nouveaux contacts qui seront un présent précieux pour les uns et les autres » (Noyant Terre d'Accueil, 2005l). Au-delà d'un apport personnel, ce qui est suggéré ici, et explicité par ailleurs à deux reprises, est la portée et la visée collective de l'événement. Il est déclaré :

Unissons nos efforts en hommage à nos parents pour le rassemblement le plus large possible des Noyantais, des anciens de Noyant et des amis de Noyant. (Noyant Terre d'Accueil, 2005l)

Il est précisé que :

C'est une œuvre de longue portée mais à terme, si nous réunissons, nous aurons contribué, au-delà des festivités, à resserrer les liens entre toutes celles et ceux qui éprouvent un profond attachement pour Noyant (Noyant Terre d'Accueil, 2005l)

La dernière stratégie d'implication mobilisée et que nous retrouvons également dans l'invitation à la réunion du 30 octobre, est donc l'éveil d'un sentiment de contribution et d'utilité pour le bien commun et la communauté.

En définitive, la stratégie de communication déployée par les organisateurs de l'événement repose sur l'évocation des deux sentiments, celui d'appartenance et celui de contribution, qui sont tous les deux fondateurs du sentiment de communauté lequel invite à faire commun et à nourrir cette dynamique communautaire. À ce titre, nous voyons que l'organisation de l'événement participe à la réponse même des effets de sens escomptés de l'événement puisque certains motifs sont d'ores et déjà en jeu. Ainsi l'organisation de l'événement et les manifestations constituent un processus visant tous deux, selon des logiques différentes mais qui se retrouvent à certains égards, à faire communauté et à fédérer autour de ce bien commun, en y conférant de la valeur – telle que nous l'avons vue dans le chapitre précédent. Si cela est vrai au regard de l'intentionnalité énoncée de produire un rassemblement, ce qui se joue sur le site internet semble répondre à d'autres logiques ; et c'est ce que je propose d'aborder dans la section qui suit.

9.1.2. La publicisation de la communauté : une modalité de validation de soi

Sur la page d'accueil²⁰⁵ de la série des pages dédiées à l'événement du Cinquantenaire de l'arrivée des rapatriés d'Indochine hébergée sur le site internet d'un Noyantais, nous retrouvons en premier lieu le titre « Les 12, 13, 14 août 2006 » avec sur la colonne de droite le logo de la municipalité, deux gifs faisant se succéder les différents logos des institutions investies dans l'événement, et une photographie détournée d'une partie de la statue représentant la mère avec seulement l'enfant porté sur la hanche. Au centre sous le titre, figure le texte suivant :

L'association Noyant Terre d'Accueil est chargée d'organiser les manifestations liées au Cinquantenaire de l'Arrivée des Rapatriés d'Indochine à Noyant. Vous souvenez-vous ? Il y a 50 ans à Noyant...

²⁰⁵ Page d'accueil du Cinquantenaire de l'arrivée des rapatriés d'Indochine : <http://noyant03.free.fr/noyant50/index.htm>



Illustration 28. Page d'accueil du site internet dédié à l'événement du Cinquantenaire de l'arrivée des rapatriés d'Indochine à Noyant

Source : <http://noyant03.free.fr/noyant50/index.htm> [Consulté le 25/08/2023]

Outre des informations pratiques ayant trait à l'organisation de la manifestation ainsi que les allocutions de Ida Simon-Barouh et du maire de Noyant d'Allier que j'ai déjà mentionnées dans le chapitre précédent, se trouvent un article nommé « Festivités de "Noyant Terre d'Accueil" » qui correspond au texte de « Contexte » qui initie le document de présentation du projet ; des images d'articles de presse du journal *La Montagne* ; un article intitulé « Cinquantième Anniversaire de l'arrivée des Rapatriés d'Indochine : réception du 04 février 2006 » rédigé par Nicole Bogacz qui est intéressant dans la mesure où il rend compte publiquement de la subvention apportée par le Crédit Agricole France et rapporte les mots de son président qui a notamment « rappelé l'importance de l'événement qui est un modèle d'intégration » ; un ultime nommé « Derniers potins de la fête » de nouveau rédigé par Nicole Bogacz. Par ailleurs, une page constitue le livre d'or de la manifestation festive puisqu'il s'agit d'une restitution de témoignages : « Vos mots qui nous réchauffent le cœur (Août 2006) ». Sous cet angle, les pages du site internet se présentent également comme une vitrine des discours portés sur l'événement et Noyant Terre d'Accueil. Par conséquent, ce qui va dès à présent m'intéresser, est de saisir les raisons pour lesquelles l'association s'associe à ces discours et les publicise.

Parmi les nombreux articles de presse figurant dans le fonds d'archives de l'association, seulement deux ont été retenus. Un s'intitulant « Une statue pour ne pas oublier » portant sur la manifestation commémorative ; l'autre ayant trait à la réalisation de la rizière et prenant la forme d'« Une rizière comme en Indochine » en Une et de celle de « Grain de riz et grain de

folie » en titre d'article. Le second titre réfère par ailleurs à celui du blog²⁰⁶ créé et dédié à la rizière, comprenant trois articles « Une rizière à Noyant d'Allier », « Le repiquage du riz du 7 mai 2006 » et « Le sauvetage de la rizière ». Le premier article de presse est illustré par une photographie avec deux « mères » posant autour de la statue ayant pour légende « INAUGURATION. Une statue de femme et de ses deux enfants rappelle l'histoire des rapatriés d'Indochine arrivés en 1955 à Noyant d'Allier » (Chatenet, 2005) (cf. illustration ci-dessous).



Illustration 29. Photographie accompagnant l'article "Une statue pour ne pas oublier"

Source : <http://noyant03.free.fr/noyant50/index.htm> [Consulté le 25/08/2023]

L'article narre cette histoire portée par la légende des photographies en citant notamment les différentes interventions qui ont eu lieu lors de la manifestation. La statue est présentée comme un moyen « contre l'oubli et l'ignorance » et le récit traite des Français d'Indochine comme « ceux qui ont essuyé les plâtres de la décolonisation » (Chatenet, 2005). À ce sujet, il est mentionné que cet événement a créé « une blessure que le temps n'a pas totalement cicatrisée » (Chatenet, 2005). Pour accentuer cet effet, les paroles d'une « mère » à qui il a été demandé de sourire pour la photographie sont rapportées :

« Je ne peux pas sourire, j'ai trop de larmes en moi. » (Chatenet, 2005)

Face à cette douleur mentionnée, ce sont les mots de Gérard Deriot, président du Conseil général et sénateur qui sont repris :

Vous avez perdu votre terre natale mais vous avez gardé l'essentiel : la liberté. Vous nous avez apporté votre esprit de tolérance et d'humanisme. (Chatenet, 2005)

²⁰⁶ Blog dédié à la rizière : <http://riziere-de-noyant.over-blog.com/> [Consulté le 25/08/2023].

Les mots du maire de Noyant d'Allier sont également rapportés :

Votre histoire a marqué profondément celle de Noyant, partageant les mêmes joies et peines. Le plus important étant que nous ayons avancé ensemble. Vous êtes un exemple d'intégration, d'ouverture et de dynamisme sans que vous ayez oublié vos racines. Une unité dans la diversité qui nous a enrichis et fait de Noyant un îlot d'Asie dans le Bourbonnais. (Chatenet, 2005)

En quelques lignes, les éléments saillant de l'histoire des Français d'Indochine sont énoncés, le « drame » que cela a été est mis en relief et l'intérêt de l'institution est souligné. Ainsi en publicisant cet article, l'association Noyant Terre d'Accueil recontextualise en peu de mots son histoire et souligne la reconnaissance apportée par un membre de l'institution officielle, outre le maire, signifiant dès lors l'opérativité de la manifestation commémorative.

Le second article est focalisé sur la création de la rizière et met à l'honneur l'ingénieur agronome ayant « relevé le pari fou de faire pousser du riz à Noyant » avec « ses camarades d'origine franco-vietnamienne » tandis même qu'« au-delà de la Camargue, le riz n'est plus cultivé », ce qui fait du projet une « opération audacieuse, le climat de la région étant a priori incompatible avec cette culture ancestrale » (Delacou, 2006). Pour appuyer ces faits, des données techniques sont apportées telles que le fait que « le riz ne pousse correctement qu'à partir d'une température de 25 degrés » (Delacou, 2006) et qu'il a par conséquent fallu créer un effet de serre en bâchant, afin de pallier les nuits à trois degrés de la région. L'engagement de l'ingénieur agronome est mis en perspective « Philippe Tran surveille la rizière [...] avec un soin maniaque », et ses propos d'experts sont rapportés :

C'est beaucoup de travail et d'effort. (Delacou, 2006)

Enfin, une photographie à l'appui (cf. illustration ci-dessous), il est déclaré que :

Cela ressemble à un petit coin d'Asie. L'espace d'un instant, on pourrait se croire transporté par magie au Vietnam, en Thaïlande ou au Laos. Là, au beau milieu du bocage bourbonnais, à proximité du château médiéval du village et des vaches paissant paisiblement dans les prés. (Delacou, 2006)



Illustration 30. Photographie illustrant l'article "Grain de riz et grain de folie"

Source : <http://noyant03.free.fr/noyant50/index.htm> [Consulté le 25/08/2023]

Dans cet article, la grandiosité de la démarche, l'ingéniosité de l'expert et l'audace des participants à la réalisation d'un tel projet sont mis en avant. À ce titre, reprendre cet article et le mettre en partage sur le site internet permet de rendre compte de la technicité que requiert la réalisation d'une telle pratique ancestrale et en fait rayonner les qualités requises sur les Français d'Indochine qui se construisent dès lors une image en regard des valeurs portées par le projet.

Les différents énoncés produits dans le livre d'or²⁰⁷ témoignent tous de l'opérativité de la manifestation festive. Cette réussite est déclarée explicitement :

La fête du cinquantenaire a été vraiment une réussite.
Ces festivités qui, pour moi, sont une réussite.
Quelques lignes pour dire combien les 12-13 et 14 août 2006 ont été une réussite à tous les niveaux.
Émile Larget (Noyant Terre d'Accueil, 2006)

Cette réussite se donne à lire également de manière plus implicite au travers de deux poèmes qui se présentent comme des odes à l'événement. Au total dix-neuf témoignages sont rapportés mais trois individus en ont produit chacun deux²⁰⁸. La longueur des témoignages varie du simple au double. Certains mentionnent le nombre comme indicateur de l'événement :

C'est la première fois qu'on voit Noyant recevoir autant de monde.
Émile Larget (Noyant Terre d'Accueil, 2006)

²⁰⁷ Cf. Livre d'or de la manifestation festive : <http://noyant03.free.fr/noyant50/htm/complimentnta.htm> [Consulté le 25/08/2023].

²⁰⁸ Cf. Annexe 5.9. Tableau du nombre de témoins et de témoignages produits dans le livre d'or du Cinquantenaire de l'arrivée des rapatriés d'Indochine à Noyant, p. 83.

Cf. Annexe 5.10. Codage du livre d'or, p. 84.

D'autres témoignages évoquent les « louanges des visiteurs » ; tandis que d'autres encore rapportent les témoignages de celles et ceux qu'ils étaient autour d'eux lors de la manifestation :

J'ai entendu des bribes de conversations... des personnes émues qui se rappellent de leurs souvenirs et qui à présent les transmettent à leurs enfants ou amis...

Monique Druguet

Mes frères se sont rappelés qu'à une certaine époque ils fabriquaient eux-mêmes leurs jeux.

Jeanne Wahrheit (Noyant Terre d'Accueil, 2006)

En énonçant ces faits, les individus rendent compte des effets de sens de la manifestation sur le public visiteur pris comme témoin de l'opérativité. Mais c'est avant tout eux-mêmes qui se présentent comme témoins asseyant la validité de ce qu'ils énoncent :

J'ai profité pleinement du programme et j'ai pu participer à presque toutes les manifestations.

Monique Druguet

Je peux témoigner de l'émotion des retrouvailles pour moi-même après 35 ans d'absence.

Agnès Bosc-Robert (Noyant Terre d'Accueil, 2006)

L'émotion qu'ils ont ressentie et qu'ils énoncent, est par conséquent gage de cette opérativité. Il est question de « bonheur », de « joie », de « plaisir » et de « tristesse » mais également du fait d'avoir été « aux anges », « ému », « submergé » ou encore :

Soulagé d'un poids, des douleurs enfouies dans [le] corps, au niveau de [la] nuque, sous les muscles [des] épaules... oui la douleur, elle est sortie et s'en est allée...

Jeanne Wahrheit (Noyant Terre d'Accueil, 2006)

Toutes ces émotions rendent compte des effets de sens recherchés par l'orchestration même de la manifestation : bonheur et joie d'être ensemble et de se souvenir du passé partagé ; et dans le même temps, purgation des passions par la mise en représentation de l'histoire et par l'évocation de ces moments plus douloureux. Ce sont principalement ces deux effets qui sont mis en représentation.

Les témoignages traitent pour une part de cette joie de s'être retrouvés après tant d'années, signifiant ainsi l'opérativité du rassemblement et de la communion :

J'ai ressenti plein de bonheur à vous retrouver tous ; et surtout j'ai appris à mieux connaître certains d'entre vous car on a pu se dire des choses que l'on avait pas voulues ou eu l'occasion de se dire dans notre jeunesse.

Jean Sirami

Il y a eu des larmes à la fin de la fête au moment des adieux.

Nicole Bogacz

Je suis tout aussi émue que vous d'avoir passé ces journées à se retrouver les uns et les autres, à redonner un nom sur un visage d'untel(le) que nous avons connu dans les corons et fréquenté par le passé... Incroyable mais vrai, de se retrouver parfois 40 ans après.

Monique Druguet (Noyant Terre d'Accueil, 2006)

Ils évoquent pour une autre part, l'effet cathartique donnant à faire « un travail de mémoire [...] collectivement » lequel permet de « faire remonter les choses qui n'ont pas été digérées en quelque sorte et mettre en commun [leurs] souvenirs, partager [leurs] émotions, sentiments, se retrouver pour se dire, se raconter... tout cela contribue à apaiser [leur] âme, [leurs] cœurs ». La manifestation est ainsi perçue pour certains, comme la possibilité donnée de tourner une page :

Ces trois jours resteront à jamais dans ma mémoire. Ils sont pour moi, la fin d'un voyage commencé un hiver de l'année 1962 à Noyant, poursuivi par une quête d'identité au Vietnam en 2001 et un passage à la maîtrise la même année, et retour à Noyant en août 2006 pour le cinquantenaire et je peux affirmer avec du recul, une deuxième vie qui commence plus sereine.

Agnès Bosc-Robert (Noyant Terre d'Accueil, 2006)

L'opérativité des médiations mémorielles proposées dans le dispositif festif, est manifeste à travers ce type d'énoncés mais également à travers ceux dans lesquels les individus énoncent ce que leur a évoqué telle ou telle forme culturelle de la manifestation. Dans tous les cas, les témoins mentionnent unanimement le fait que l'événement « restera à jamais gravé dans l'histoire de [leur] petit village et dans le cœur des gens ».

À ce titre enfin, ce sont les organisateurs mêmes qui sont reconnus par des remerciements :

Bravo et Merci à l'Association Terre d'Accueil qui a organisé les festivités des trois journées.

Jeanne Wahrheit

Grand merci pour toutes les équipes bénévoles qui ont œuvré pour ces 3 jours de festivités.

Raoul Corad

Quelle belle fête et merci à tous les organisateurs, super boulot.

Patrick Giganon

Un grand merci aux personnes qui ont rendu ces jours de fête possibles.
Vincent Mougammadou (Noyant Terre d'Accueil, 2006)

Ils le sont également par la mise en perspective de la qualité de la manifestation, la témoin suivante en rend particulièrement compte :

Le Pho excellent.

L'exposition des photos de Noyant « d'antan » [...] superbe très émouvante.

Superbes étalages de fruits pour le plaisir des yeux ! Des vrais fruits exotiques !

Un programme varié et riche culturellement. La présentation de la mode vietnamienne nous en apprend des choses sur cet habit traditionnel (le *áo dài*), un vrai moment de plaisir.

Jeanne Wahrheit (Noyant Terre d'Accueil, 2006)

Face à cette dernière mention, nous pouvons par ailleurs constater que l'intentionnalité de mettre en partage des savoirs, a été identifiée et prise comme telle. Enfin des qualités sont prêtées aux organisateurs, dont celle d'avoir osé réaliser leur rêve et d'avoir « montré la voie de l'amitié ». Par la publication de ces énoncés, l'association rend compte de l'opérativité de l'événement, prenant à témoin celles et ceux qui y étaient dont la vérité de l'expérience ne peut trahir la vérité de ce qu'il en a été.

À l'issue de ces différents parcours d'analyse, nous pouvons voir que l'association Noyant Terre d'Accueil qui figure les Noyantais, s'approprie l'autorité des témoignages, des médias et de l'institution ; et que par cette médiatisation, elle se crée une identité propre fondée sur une histoire officialisée, une mémoire validée et un particularisme exprimé. Sous cet angle, dans les médias informatisés elle acquiert une existence qui ne repose pas exclusivement sur sa propre énonciation et sur une autodésignation, mais qui est supportée par des regards extérieurs qui assertent de son authenticité. Ainsi, une communauté noyantaise émerge de ces formes discursives dont le commun est bâti sur des ancêtres, une trajectoire partagée et des valeurs identiques. Dans l'ultime section, et au regard de ces deux dernières, je propose de relire le dispositif de la manifestation festive étudié dans le précédent chapitre, en cherchant à saisir ce que l'association fait en mettant en place un tel événement.

9.1.3. La formation de la filiation noyantaise : un geste d'émancipation ?

Pour clore sur le Cinquantenaire de l'arrivée des rapatriés d'Indochine, je souhaiterais revenir sur l'événement dans son entier. Je l'ai étudié dans le précédent chapitre en considération des

deux manifestations qui le composaient et j'en ai proposé une lecture plus transversale en début de cette sous-partie. Pour terminer, je voudrais donc appréhender le sens du dispositif événementiel dans son ensemble. Nous avons tout d'abord vu que l'événement était à la fois dédié aux Français d'Indochine dans la mesure où il s'agissait de leur rendre hommage et de sauvegarder leur histoire ; aux Noyantais au regard du fait qu'un regroupement était recherché ; et enfin à Noyant d'Allier, puisqu'il était question de valoriser la commune. Nous nous sommes rendu compte que le public visé était pluriel : Français d'Indochine pour une part, Noyantais de tous les horizons pour une autre ; ainsi que sympathisants de Noyant d'Allier pour terminer. Des groupes ont été personnellement invités à l'image des représentants des différentes institutions officielles, des scientifiques et des médias. À ce titre, nous avons relevé qu'une publicisation de l'événement était également recherchée. En poursuivant, nous avons constaté que l'opérativité de l'événement passait pour les organisateurs, tant par le nombre d'individus investis dans le processus organisationnel que par celui présent à chacune des manifestations. Pour terminer, nous avons vu que la notion de vérité était au centre de la fabrique de chacun des dispositifs et qu'une volonté de socialisation aux Français d'Indochine et à Noyant d'Allier était manifeste. À cet égard, nous avons compris que l'intentionnalité relative à la manifestation commémorative était l'écriture de l'histoire officielle de la communauté française d'Indochine de Noyant d'Allier et son figement dans la statue qui opère comme témoin de cette tranche d'Histoire. Cependant dans ce parcours, une zone de flou persiste, celle l'intentionnalité de la manifestation festive, au-delà des énoncés déclarés. Dans un même espace-temps différentes logiques ont été engagées en direction de différents publics. Nous pouvons, il me semble, distinguer deux niveaux d'opérativité de ce dispositif selon les deux types de public identifiés. Le premier niveau qui a trait aux Noyantais viserait la production, tandis que le second niveau porterait sur la mise en partage aux non-Noyantais. Je me propose donc de revenir sur le dispositif festif en repartant de ce qui a été étudié dans le chapitre précédent et de m'essayer à ces deux lectures.

Pour les Noyantais, le travail a majoritairement porté sur la mémoire. L'enjeu était la mise en représentation de fragments du passé qui soient signifiants pour les individus c'est-à-dire qui leur remémorent des moments de vie. À ce compte, deux logiques ont été utilisées celle de l'icône et celle de l'indice, toutes deux visant à ce qu'ils se figurent ce passé comme propre, en piochant dans leur mémoire des souvenirs qui leur soient évocateurs. Cette stratégie visait à les mettre en relation avec leur propre monde d'origine. Le caractère festif de l'événement est venu guider cette socialisation au passé. Si la mémoire était mobilisée, ce sont des souvenirs

agréables qui étaient interpellés notamment par la dimension spectacularisante des formes culturelles. Cette technique avait vocation à mettre en représentation un idéal de soi, c'est-à-dire à mettre les individus face à une version valorisante de soi, voire gratifiante. L'enjeu même de la médiatisation était donc que le visiteur redécouvre la valeur de son monde d'origine et comprenne ce qui lui est présenté comme un héritage. Il s'agissait d'engager un processus d'identification à la forme qui soit évocatrice du monde d'origine dans toutes ses dimensions, soit prenant en charge tant des biens matériels et immatériels, qu'une histoire et des ancêtres, afin d'éveiller en lui un sentiment d'héritier. *In fine*, l'intentionnalité était celle de produire une sensation de trouvaille chez les Noyantais qui les rendent fiers d'appartenir et qui leur donnent envie de renouveler cette communion ; autrement dit : de faire commun, de faire communauté, de se comprendre comme membre de cette communauté. Ce processus est le même que celui que j'ai décrit en première section de cette sous-partie. L'enjeu était d'impliquer les Noyantais en suscitant leur sens du collectif et de la communauté, en les faisant se sentir membre, et en leur faisant conscientiser les enjeux de la contribution et la valeur du fait de mettre en partage.

Pour les non-Noyantais, nous serions donc au niveau de cette mise en partage. Le travail de socialisation à la forme n'a pas procédé de la mémoire mais des représentations sociales et collectives qui ont été sollicitées tout au long de l'expérience de visite. L'enjeu a été de s'ajuster au bagage des visiteurs variant à différents degrés afin de leur proposer plusieurs niveaux de lecture qui rendent les formes culturelles intelligibles. Par conséquent, ce sont des va et vient entre imaginaires collectifs et bagage personnel enrichi au fil de l'expérience qui leur ont été proposés afin de se représenter le monde d'origine en question. Comme pour les non-Noyantais, ce qui était recherché était leur socialisation à ce monde d'origine qui, contrairement aux Noyantais qui « savaient », ne pouvait pas être pris comme *de facto* vrai. Par conséquent, le premier travail a été celui de la socialisation à la vérité de la forme culturelle soit la mise en relief du fait que, ce qui est représenté est bien original en ce qu'il est un lien direct avec le monde originel. En d'autres termes, c'était l'expérience de ce monde originel qui était proposée aux visiteurs. Le second travail a porté sur la sémiotisation des formes culturelles, c'est-à-dire la mise en représentation de leur valeur. Il a donc ici s'agit de susciter un sentiment de gratitude chez les visiteurs en lien avec ce qu'ils expérimentaient. L'intentionnalité dans ce second cas était donc que les non-Noyantais accèdent à cette vérité et saisissent cette valeur afin qu'ils comprennent leur expérience comme celle de l'authentique, et qu'ils perçoivent ce qui leur est représenté comme un héritage. En d'autres termes, l'enjeu était qu'ils aient la sensation de faire une authentique expérience de la traditionnalité et qu'ils perçoivent la communauté au

prisme de son héritage, soit comme elle-même traditionnelle. Ainsi, c'est une reconnaissance publique de valeur qui était recherchée dans ce cas de figure. Comme nous avons pu le constater dans la section précédente, la récupération des mots des témoins médiatiques, institutionnels et ordinaires avait pour effet cette production d'une reconnaissance publique dans le média informatisé.

À ce titre, il devient intéressant de questionner la présence même des représentants de l'institution officielle dans le dispositif de la manifestation festive qui est annoncée dans l'invitation comme suit :

Sous la présidence de :

Monsieur Jean-Marc BEDIER
Secrétaire Général de la Préfecture de l'Allier

Monsieur Yves SIMON
Député de l'Allier
Président de la Communauté des Communes Bocage Sud

Monsieur Jean MALLOT
Vice-Président du Conseil Régional d'Auvergne

Monsieur Gérard DERIOT
Président du Conseil Général de l'Allier - Sénateur

Monsieur Jean-Paul DEFREGNE
Conseiller Général du Canton de Souvigny
(Noyant Terre d'Accueil, 2006)

Cette mention traduit l'autorité conférée aux représentants sur la manifestation. Cet élément me paraît particulièrement saillant dans la mesure où le registre du dispositif festif est celui de la preuve : preuve de vérité et preuve de valeur. Cette logique met en relief le fait que le monde d'origine n'opère plus seul comme référent de sa propre sacralité. Nous avons vu dans le septième chapitre qu'il y avait une récupération politique de la sacralité du religieux et que par conséquent, le dispositif commémoratif opérait comme forme du vrai et consacrait ce qu'il prenait en charge. Ici nous pouvons constater que ce n'est pas le dispositif commémoratif en tant que tel qui est sacré, mais bien l'institution qui dispose des pouvoirs. Auparavant, l'origine trouvait sa sacralité dans les Dieux qui l'avaient créée. À ce titre, les rites et traditions étaient des médiations qui mettaient en contact déités et individus, et qui par conséquent, sacralisaient les pratiques. Aujourd'hui nous pouvons constater que la tradition n'est plus autoréférentielle

et que pour être reconnue, elle requiert le regard de l'institution. C'est notamment ce dont témoignent des institutions telles que l'Unesco qui ont le pouvoir de transformer des ruines matérielles et immatérielles et de les faire entrer dans le champ du sacré. Nous sommes à cet effet passés d'un régime où la reconnaissance transitait par les Dieux à celle où elle opère par l'institution. Ce principe laisse à supposer que la présence de l'institution, dans la manifestation festive, vise cette consécration publique d'un héritage.

Dans cette perspective, il est pertinent de relever que les différentes pratiques engagées dans le dispositif festif de manière disparate et non séquencée, rejoignent les différents gestes du processus de patrimonialisation tels que décrit par Jean Davallon. Il désigne la patrimonialisation comme « le processus par lequel un collectif reconnaît le statut de patrimoine à des objets matériels ou immatériels, de sorte que ce collectif se trouve devenir l'héritier de ceux qui les ont produits et qu'à ce titre il a l'obligation de les garder afin de les transmettre » (2014, p. 1). Il se décompose en six étapes consécutives. La première est celle de la découverte de l'objet comme « trouvaille ». Il s'agit du moment où les membres d'un groupe renouvellent le regard qu'ils portaient sur un objet, *a priori* oublié, et identifient sa valeur. De cette manière une nouvelle socialité à l'objet se construit. Les deuxième et troisième temps sont complémentaires. L'origine de l'objet est certifiée puis l'existence de son monde d'origine est établie. Un processus d'authentification à partir de savoirs scientifiquement fondés est engagé. Ces étapes sont également celles qui permettent d'instaurer de la continuité entre le groupe et le monde d'origine de l'objet. Au-delà d'un enjeu scientifique, un enjeu symbolique se distingue dès lors. La transformation de statut de l'objet lui confère le rôle de représentant du monde d'origine. Son changement de statut social tient à une déclaration publique, juridique ou administrative selon la situation. La cinquième étape consiste à donner accès au groupe à l'objet patrimonialisé notamment par sa mise en exposition qui constitue le « rituel par lequel le public peut revivre le moment de la trouvaille » (Davallon, 2014, p. 2). Enfin la dernière étape, qui est dans le même temps une obligation liée à l'inscription dans une filiation, est la « transmission aux générations futures des objets patrimoniaux » (idem, 2014, p. 2). Sous cet angle, nous pouvons nous demander si la patrimonialisation ne serait pas le moyen par lequel la filiation se recompose et celui par lequel les individus exercent leur fonction d'héritier. Dans cette perspective, la patrimonialisation ne trouverait pas de fin dans le patrimoine mais serait le mode d'être de l'héritier. Il ne cesserait de rejouer le processus pour se valider en tant qu'héritier et pérenniser sa filiation. Il serait ainsi agi par la patrimonialisation en ce qu'il ne trouverait d'existence qu'au travers son prisme qui lui donnerait des prises pour se penser et communier.

Par conséquent, la patrimonialisation comme la commémoration seraient des modes d'être de la filiation.

Pour terminer, si nous revenons sur l'entièreté du dispositif événementiel, nous pouvons voir qu'en premier lieu l'héritier a fait reconnaître ses ancêtres et leur histoire qu'il s'est appropriés. Ensuite, nous pouvons constater qu'ayant fait légitimer ses ancêtres lesquels ont accédé à la reconnaissance qu'il estimait juste, il a glissé du côté de sa propre histoire qu'il a cherché à faire valoir à son tour. Il a répliqué les logiques non plus en direction de ses ancêtres mais en direction de sa propre personne. Il a rejoué l'ensemble des codes visant cette reconnaissance publique et a accédé à une identité propre grâce aux processus de médiatisation. À ce titre nous pouvons-nous demander si la légitimation des ancêtres dans la première partie de l'événement n'est pas un pré-texte à l'accès à sa propre individualité ? L'héritier n'aurait-il pas cherché à s'individuer par le processus événementiel et à refonder sa propre filiation qui, dans ce cas-là, ne lui aurait pas été « imposée » par le haut parce qu'elle serait de l'ordre de la « parenté », mais créée de toute pièce, au regard des liens qu'il aurait développés au cours de son propre parcours de vie ? Si cela était avéré, nous pourrions dès lors comprendre l'événement comme un processus d'émancipation autorisé et légitimé par l'institution.

9.2. Le sentiment d'héritier à l'épreuve du temps et de l'espace

Les différentes filiations dans lesquelles les individus s'inscrivent ne sont pas étrangères les unes aux autres comme nous pouvons le constater. Elles ont tout au minimum pour point commun, l'héritier qui construit chacune d'entre elles. Il devient dès lors intéressant de se questionner sur leur articulation au fil du temps et de la trajectoire même de l'héritier. Quel rapport de sens entretiennent-elles entre elles ? Comment cohabitent-elles dans le parcours de vie de l'héritier ? Ces questions amènent nécessairement à celle du rapport de sens que l'héritier entretient à chacune d'entre elles tout au long de sa vie. Le sens qu'il leur attribue est-il toujours le même ? La valeur qui leur est conférée varie-t-elle ? Ainsi qu'en est-il du sentiment lui-même ? Est-il constant ou mouvant ? Mon intention dans cette dernière sous-partie est de considérer l'évolution et la transformation de ce lien affectif à travers le temps et l'espace.

Nous avons pu voir que la date anniversaire du cinquantième anniversaire du rapatriement des Français d'Indochine à Noyant d'Allier, faisait événement et ramenait sur le devant de la scène la filiation des Français d'Indochine. Le renouvellement de ses vœux de membre de ladite filiation à cette occasion a induit un nouveau processus de socialisation à la filiation. Par

conséquent, je me demande quels sont les effets de sens de l'actualisation des liens de filiation, de manière générale, sur la société noyantaise et dans les rapports de sens aux autres filiations d'appartenance.

Nous verrons dans un premier temps, la manière dont s'articulent les filiations sur le territoire noyantais et la manière dont les individus administrent leur pluri appartenance que cristallise le territoire. Dans un deuxième temps, je m'intéresserai à l'évolution du sentiment d'héritier et pour cela je m'appuierai sur les témoignages produits des parents dans le documentaire *Le Petit Vietnam* dans lequel ils sont amenés à déplier leur trajectoire de vie et expliciter ce qu'ils ont ressenti à chaque étape du processus. Enfin, dans un dernier temps, je m'intéresserai aux rapports affectifs construits par les enfants français d'Indochine à Noyant d'Allier et à l'Indochine qui prend la forme de Viêt Nam, afin d'appréhender cette gestion des filiations. J'utiliserai pour cette section les témoignages produits dans le documentaire *Enfants de Noyant et d'Indochine* dans lequel les enfants mettent en récit leur enfance à Noyant d'Allier.

9.2.1. Ce que marquer l'espace signifie

L'espace noyantais a subi des transformations depuis les premiers temps de son histoire déclarée. Il s'est modifié dans sa forme mais également dans son sens, pour des raisons conjoncturelles évidentes. Il est passé de territoire agricole à cité minière puis terre d'immigration jusqu'à se présenter comme territoire de la diversité culturelle. Le lavoir sur la place du bourg a disparu, des corons ont été construits, les puits ont été mis hors fonction d'usage, une pagode a été érigée, la mine a été abandonnée, un nouveau cimetière a vu le jour, des commerces ont cessé de fonctionner, d'autres ont été créés ; bref, l'espace a évolué au gré de ses occupants et des nouvelles fonctions assignées tout au long du temps. Si l'espace symbolique s'est agrandi avec la création de la Cité de la Brosse, autrement dit l'espace des corons, nous avons vu que celui-ci était resté sensiblement le même depuis ses débuts. Par conséquent, ce sont les mêmes espaces du territoire qui se sont vus transformés au fil du temps acquérant de nouveaux usages et de nouveaux statuts, à l'image même de la mine qui est passée d'industrie à musée en passant par Café. Cette redéfinition sémiotique des lieux n'est pas sans effets de sens pour celles et ceux qui les ont vécus et qui ont tissé des liens à ces espaces selon un contexte bien spécifique qui n'existe plus aujourd'hui.

Chaque aménagement de l'espace répond à un besoin à l'instant T qui est le témoin de configurations sociales, de modes de vie et de mœurs d'une période donnée. Leur substitution emporte donc avec elle les signes d'une époque et met en péril leurs souvenirs. Ces disparitions

sont dans le même temps ce qui engage le changement et permet le renouvellement social. Elles ont pour effet d'organiser le temps, classant ce qui est de l'ordre du révolu ou de l'actuel. Toutefois nous le savons bien, une ère n'en efface jamais totalement une autre, et des traces de la première perdurent au travers le temps, à l'image de l'enseigne Primagaz sur la façade d'un immeuble du bourg de Noyant d'Allier. La question qui se pose dès lors est celle de la gestion de ces différentes représentations des espaces au sein d'un même territoire, et surtout, les raisons pour lesquelles elles se pérennisent au travers des formes matérielles parfois même inventées pour les rappeler.

Le territoire noyantais porte les traces de son passé au moyen de son bâti notamment qui est la forme la plus visible et lisible. L'architecture, comme nous l'avons vu dans le septième chapitre, renseigne sur le caractère d'une époque, les monuments parlent des mœurs et des idées, les objets des pratiques et des logiques... En chacun d'eux sont projetés des souvenirs parfois individuels, parfois collectifs, qui ne se donnent toutefois pas tous à comprendre pour un visiteur extérieur. Si la mine fait sens en tant qu'industrie, l'histoire du Cafï et celle de l'école n'apparaissent pas de prime abord. Si la pagode évoque le culte bouddhiste, il faudra pour saisir sa symbolique lire le panneau touristique qui informe qu'elle répond aux besoins des Français d'Indochine de continuer à exercer leur pratique. Si l'église renseigne sur la religion catholique, elle ne dit pas que la messe était également dispensée en vietnamien parce que la majorité des paroissiens venait de ce pays. Pourtant ce sont ces souvenirs-là qui confèrent leur valeur aux lieux pour les individus qui s'y sont liés.

Lorsque toutes traces ont été perdues, les habitants n'hésitent pas à créer de nouveaux symboles qui prennent en charge ces souvenirs et manifestent la relation qu'ils entretiennent à tel ou tel espace. C'est notamment le cas avec le complexe mémoriel créé devant la mine, dans les jardins de la poste, où la statue de la mère française d'Indochine est installée aux côtés d'une plaque dédiée aux mineurs. Ces formes territoriales sont autant de marques des différentes occupations que de la coprésence dans le territoire de groupes s'étant liés aux lieux. Elles rendent compte des processus de stratification locale et du partage de l'espace du territoire entre différentes communautés qui n'ont pas le même parcours. Elles renseignent sur la valeur du lieu pour chacune d'entre elles et questionnent, pour le visiteur curieux, sur le rapport entre ces différentes communautés puisqu'il n'est pas ici exclusivement question de répartition de l'espace mais également de surimpression des marques de la présence.

Ces pratiques de marquage sont autant de modalités de revendication de son existence et de sa légitimité sur le territoire pour les communautés. Elles signifient un lien qui est donateur de

valeur et accuse le droit de présence sur le territoire. Vincent Veschambre (2008) dans son ouvrage *Traces et mémoires urbaines : enjeux sociaux de la patrimonialisation et de la démolition* explique les enjeux autour de ces processus de marquage du territoire qu'il présente comme autant de formes d'appropriation de l'espace. Il distingue à ce titre la trace de la marque. La trace renvoie au passé et plus spécifiquement au champ de la mémoire représentant ce qui a été. Toutefois elle n'opère pas comme signature et signifie simplement l'existence par le passé de telle ou telle activité. La marque à l'inverse recouvre une intentionnalité et agit à la manière d'une signature signifiant une action contemporaine, nous dit-il, « elle est pensée et produite pour rendre visible une personne, un groupe, une institution, pour constituer le support d'une identification (individuelle ou plus généralement collective), et pour présenter au final un attribut de l'acteur ou du groupe en question » (Veschambre, 2008, p. 11). Leurs différences peuvent se résumer comme suit :

	TRACE	MARQUE
<i>Temporalité</i>	Incarne le passé	Fait référence au présent
<i>Intentionnalité</i>	Non intentionnelle	Intentionnelle
<i>Signification</i>	Anonyme. Renvoie plutôt à une activité, à un événement	Renvoie plutôt à un acteur
<i>Synonymes</i>	Empreinte, vestige, indice	Signature
<i>Actions possibles</i>	Identification, réinvestissement mise en valeur/effacement	Entretien/dégradation, destruction

Tableau 3. Les différences de registre entre trace et marque (d'après F. Ripoll [2006, p. 25])

Source : VESCHAMBRE, Vincent, 2008. *Traces et mémoires urbaines : enjeux sociaux de la patrimonialisation et de la démolition*. Rennes : Presses universitaires de Rennes, p. 11

Le marquage est en ce sens « la production de marque(s), *ex nihilo*, dans un espace dont l'appropriation est affirmée ou revendiquée » soit « production de marques et/ou réinvestissement de traces » (idem, 2008, p. 11). Nous pouvons dès lors constater que le processus de marquage n'est autre qu'un processus de territorialisation de l'espace. Il joue sur le rapport d'ancienneté à l'espace permettant de s'en emparer et de le désigner comme sien.

Ainsi le passé que j'évoquais dans le septième chapitre à valeur mémorielle conférant un caractère singulier au territoire, n'a pas exclusivement vocation à produire un « esprit du lieu » mais sert aux communautés en présence pour revendiquer une certaine autorité. Ils se servent de la filiation produite de la forme mémorielle pour s'instituer comme héritiers de celle-ci et assumer une continuité qui leur permet dans le même temps de se positionner comme créateurs de ce territoire, et par conséquent d'acquérir un pouvoir sur le local. Vincent Veschambre, en reprenant Maria Gravari-Barbas et Sylvie Guichard-Anguis, précise que « le fait de réinvestir une trace, de pouvoir s'identifier individuellement et collectivement à cette trace donne une

légitimité : celle de "l'ancienneté dans la place" » et rappelle que « cette question est essentielle en matière d'appropriation de l'espace : "il n'y a pas de meilleure manière pour légitimer une appropriation et pour asseoir sa propriété que la filiation, l'héritage" (Gravari-Barbas, Guichard-Anguis [dir.] 2003, p. 14) » (idem, 2008, p. 13). En d'autres termes, le marquage non seulement signifie une présence mais énonce une inscription dans le temps qui est elle-même dans ses propriétés, signe d'une autorité. Par conséquent, marquer le territoire reviendrait à se fonder un lieu à partir duquel faire rayonner son autorité et exercer son pouvoir sur le local, en considération de ce que nous dit Vincent Veschambre.

Dans le cas de Noyant d'Allier, ceci est particulièrement intéressant en ce que cela a pour effet de dessouder la population, de la refragmenter et de réintégrer les dynamiques de filiations individuelles. Chacun se retrouve donc à même l'espace à disputer et faire valoir la légitimité de sa filiation, soit son capital. L'expression de la valeur de son capital au prisme du passé est ce qui le fonde en héritage noyantais, conférant un certain pouvoir sur la localité par sa contribution à sa formation. La revendication de sa propriété est ce qui l'établit en patrimoine de la communauté et fait un acteur de pouvoir dans le local. À ce titre, l'érection d'une stèle en l'honneur des mineurs dans l'enceinte même de l'espace minier est intéressante puisqu'elle se présente comme une surimpression de la trace et témoigne explicitement de cette volonté de mise en perspective de propriétés, tandis même que la mine abrite un musée portant sur le passé minier de Noyant d'Allier. Sous cet angle, nous voyons que l'affiliation à Noyant d'Allier n'est pas ce qui est recherché. À l'inverse, en marquant l'espace c'est un processus d'appropriation d'une histoire et d'un patrimoine qui se joue, porté par une valeur affective dont témoigne la création de l'association Les amis de la mine et son musée. Nous voyons donc qu'à travers ces revendications plusieurs choses sont en jeu qui se croisent et s'entrecoupent. Il y a tout d'abord ce lien affectif à l'espace qui est porté par le souvenir. Ensuite, il y a cette valorisation du lieu en ce qu'il réfère à un héritage filial. Puis, il y a ce pouvoir sur et dans la localité qu'il confère. Et enfin il y a la sociabilité qu'il crée.

Au-delà d'un lieu de mémoire ou de pouvoir, ces espaces désignés et reconnus par les héritiers opèrent comme lieux du commun. Ils sont des formes de totem par lequel le groupe trouve une extériorité qui le rend présent à lui-même et lui permet de renouveler et d'actualiser son sens du commun et par-là son identité. Ils opèrent comme repères et ressources sur le territoire, tant pour eux que pour les autres individus en présence sur le territoire. Ces lieux ne sont pas que les sièges d'une certaine autorité qui institue et initie un rapport de force. Au contraire, ils sont également les sièges de la coopération, car à partir d'eux, les individus témoignent du capital

qu'ils ont à distribuer au territoire. L'enjeu n'est pas seulement la domination mais également la coproduction. Dans cette dynamique, la dimension patrimoniale joue comme fonction intégrative dans l'espace puisqu'elle contribue à son enrichissement et témoigne d'une contribution.

À travers l'héritage, un passage se crée entre filiation de parenté et filiation locale puisque la première donne les moyens de sociabiliser avec la seconde, et par conséquent, de créer ensemble l'avenir. L'héritage, objet du commun à l'intérieur de la filiation, devient une opportunité de don c'est-à-dire de mise en partage, laquelle permet de fédérer plus large. C'est de cette façon que de nouvelles filiations semblent naître des premières. Si le capital paraît identique, l'histoire qu'il raconte diffère ainsi que son sens. De cette manière opère un transfert de valeur affective qui n'est pas perdue mais doublée. Le contexte évoquera une filiation et suscitera un sentiment d'héritier en n'enlevant rien des liens aux autres filiations mais en privilégiant une dans l'ici et maintenant qui, si son appel se répète à de multiples reprises proportionnellement aux autres, deviendra plus présente dans la réalité des héritiers.

Quoi qu'il en soit, nous pouvons constater que le marquage est une pratique qui agit au niveau des strates matérielles du territoire et qui par conséquent, met en visibilité une existence. Elle opère par la mise en représentation d'une filiation qui agit à la manière d'une transmission plutôt que d'une appropriation – même si c'est bien de cela dont il s'agit – permettant de bénéficier d'un statut et d'un héritage qui fonde une légitimité et une autorité. Elle manifeste de manière visible une existence et signifie la longévité de la présence sur le territoire. Le marquage en ce qu'il produit un lieu propre, agit à la manière d'une ancre jetée en mer qui rend stable et fixe à la fois profondément et solidement. En d'autres termes, le processus de marquage peut être compris comme un processus d'ancrage, ou peut-être même d'amarrage, dans la mesure où il signifie un attachement au territoire tant symbolique que physique. Si ces notions font sens dans le cadre des pratiques d'acteurs qui cherchent à se faire une place dans une localité à laquelle ils se sentent héritiers, questionner les pratiques migratoires invite davantage à se saisir de celles d'enracinement et de déracinement. Je propose donc dans la section qui suit de se questionner sur les modalités de socialisation au territoire dit d'accueil, dans un parcours de mobilité territoriale.

9.2.2. Le sens des racines dans un parcours de migration

Avec le temps, le sens des espaces eux-mêmes se recompose pour les individus. Le regard qu'ils portent sur eux évolue et les socialités se transforment. La pratique et les connaissances acquises

de ceux-ci remodelisent la relation initiale, elle-même formée sur des imaginaires projetés. Ce phénomène est d'autant plus vrai pour les migrants dont la connaissance de la terre d'immigration est portée par la littérature, les médias, les ouï-dire ou les récits de celles et ceux qui en ont fait l'expérience avant eux. Selon les raisons de la mobilité, le départ peut être vécu comme contraint et forcé, quelque chose de subi et qui n'a pas été recherché et dont, par conséquent, on ne se réjouit que difficilement, à l'image d'un exil. À l'inverse, il peut se présenter comme une grande aventure qu'on est pressé de réaliser tel l'accomplissement d'un grand rêve. Dans les représentations du rapatriement que se sont fait les Français d'Indochine les deux visions cohabitaient. Il y avait à la fois ce déchirement de laisser derrière soi une partie de la famille, un lieu connu et habité avec lequel on s'était lié ; et dans le même temps, un réconfort de pouvoir offrir un bel avenir à ses enfants :

Si je n'avais pas eu un fils avec lui, peut-être que je n'aurais pas suivi mon mari en France. La vie était si dure au Vietnam que je serais partie n'importe où. Je ne savais rien de la France, mais, j'y suis allée quand même.

Binh Soudan (*Le Petit Vietnam*, 2007)

Du côté des enfants, les images des livres d'école ou encore celles des cartes postales, sans oublier le fait de naviguer pendant un mois entier sur un bateau, favorisaient cette vision de grande aventure :

Nous avons pris le bateau, le premier bateau qui a quitté le Vietnam. C'est formidable, malgré que c'est un rapatriement, puisque ça a duré tout un mois.

Jacqueline Szymonik (*Des rizières au bocage*, 2014)

Je vais donc revenir dans cette section sur les grandes étapes de la trajectoire de vie des Français d'Indochine en terme « d'intégration » (celle des parents) afin de saisir la manière dont le rapport de sens aux différents territoires (Indochine et métropole) a évolué au fil du temps. Afin de mener à bien ce projet, je m'appuierai sur les témoignages des parents, produits des parents eux-mêmes ou portés par leurs enfants, dans le documentaire *Le petit Vietnam* en comparant les discours portés sur l'Indochine et Noyant d'Allier au fil du temps²⁰⁹. Seules les mères françaises d'Indochine se retrouvent dans ce documentaire, les pères étant exclus. Nous reviendrons par conséquent sur des faits déjà évoqués dans la première partie du mémoire qui permettaient d'explorer les vécus du rapatriement. Pour cette section je propose de changer de focal et d'aborder les témoignages au prisme du sens du lien à chacun des territoires qu'ils signifient.

²⁰⁹ Les analyses des témoignages présentées ici ont été menées en 2019.

Dans le deuxième chapitre, j'évoquais notamment le choc que produisit l'arrivée en métropole à la découverte d'une société fondamentalement différente de celle connue en Indochine, quand bien même toutes deux étaient caractérisées françaises. Cet effet de surprenant ne résultait pas uniquement de la découverte d'une nouvelle culture mais se fondait également sur les illusions créées par les discours entendus qui ont été déçues par l'expérience. Cette désillusion, en d'autres termes, provient des attentes projetées de cette nouvelle société :

Nous avons une bonne situation là-bas. Je pensais qu'on aurait des logements confortables et modernes. J'ai cru que c'était une écurie et j'ai refusé d'y entrer. Mon mari m'a dit qu'on était tous logés à la même enseigne. Quel choc terrible ! J'imaginai la France mieux que ça !

Nang Hoareau (*Le Petit Vietnam*, 2007)

Et c'est que le lendemain bien sûr, c'est la surprise, parce qu'on croyait qu'on allait dans une petite ville.

Jacqueline Szymonik (*Des rizières au bocage*, 2014)

Bah j'avais des souvenirs surtout quand la France quand on arrivait. Bah ça sera les coquelicots, les marguerites, c'est joli comme tout. Parce que tout ce qu'on connaissait de la France c'est les cahiers d'école hein. Puis quand on débarquait et puis qu'on a vu Noyant bah moi c'était comme ça. Ça fait tout drôle quoi. C'est à la fois le choc climatique, c'est à la fois le choc des cultures, le choc de tout quoi. Jean Massini ("Noyant d'Allier, la petite Indochine," 2014)

Au départ on est venu avec beaucoup de projets, des jeunes ils sont remplis dans leur tête, ils vont aller en France. Je me souviens quand j'ai reçu les cartes postales au Vietnam, je voyais le bonhomme de neige, les images du bonhomme de neige et les enfants qui jetaient les boules, ça laisse rêver. Bon et puis quand elle est arrivée ici, dans ces conditions on a découvert qu'il y avait une certaine réalité, qui était très difficile.

Benjamin Moineau (*Enfants de Noyant et d'Indochine*, 2005)

La première socialisation à Noyant d'Allier est le produit de ce hiatus entre illusion et désillusion. L'écart produit de cette réalité imaginée face à cette réalité vécue génère cet effet de perte d'une situation antérieure, laquelle se voit redéfini au prisme de la nouvelle et devient dès lors, la solution au problème tandis qu'elle était le motif même de la mobilité initiale.

Je voulais retourner chez moi dans mon pays. Mon mari a préféré garder sa nationalité française, et s'est retrouvé sans travail. C'est pourquoi nous sommes rentrés en France.

Van Dauphin (*Le Petit Vietnam*, 2007)

Ça lui arrivait aussi, des moments de, comment dire, de grand marre et de reprendre sa valise pour repartir au Vietnam mais ce qui s'est passé, c'est qu'on n'avait pas l'argent nécessaire sinon je pense que malgré la guerre et tout ça elle serait repartie comme la majeure partie des femmes vietnamiennes je pense que ce serait le cas. Même mon père qui est français, fut un temps aussi où il voulait repartir.

Suzanne Begue (*Le Petit Vietnam*, 2007)

Même si on le voulait, on ne pouvait plus repartir. On ne nous a donné qu'un visa de sortie sans possibilité de retour.

Tuyêt Muller (*Le Petit Vietnam*, 2007)

Dans le même temps, nous pouvons voir que si le désir de repartir au Viêt Nam énoncé est prégnant, aucun des individus ne se projette réellement dans ce « retour ». Il s'opère ici un retournement au niveau des imaginaires. Un transfert de valeur est à l'œuvre, faisant passer l'ancienne réalité vécue à réalité imaginée et fantasmée. Tandis que la France métropolitaine pouvait avant son expérimentation, être imaginée comme terre promise, c'est l'ancienne Indochine qui devient à son tour un « *imagined homeland* » porté par la nostalgie (Bélanger, 2003) pour celles et ceux qui l'ont quittée. Par ailleurs, de ces pertes nous ne savons pas grand-chose, une situation ou une famille, mais guère plus. Elles s'expriment davantage par des comportements et des pratiques qui les signifient, que par des mots :

Pour lutter contre le froid, on peut s'habiller chaudement, bouger, travailler, manger. Mais rien ne pouvait réchauffer notre cœur, ni l'esprit. On était malheureux parce qu'on avait le mal du pays. La famille nous manquait... et on était pauvre. On manquait de tout [...]. Parfois je m'effondrais en larmes et mon cœur lui aussi avait froid.

Binh Soudan (*Le Petit Vietnam*, 2007)

Là, il a pas, il a pas du tout retrouvé ses repères en France, pas du tout. Il s'est, s'est laissé aller, comme, physiquement aussi. Et le travail, il a trouvé un travail très physique aussi. Et bien sûr ça a engendré un genre de déprime quoi.

Suzanne Begue (*Le Petit Vietnam*, 2007)

La majorité des hommes ils sont morts alcooliques, ça il ne faut pas se leurrer. Dans ce village- là, je pense que quelque part c'est vraiment un échec pour eux parce que, l'Etat a beau essayé de les aider, je pense qu'ils s'en sont jamais remis de cet exil.

Julien Cao Van Tuat (*Le Petit Vietnam*, 2007)

C'était une femme très très belle, très soignée physiquement et quand on est en France au bout d'une année elle a vieilli de 10 ans. Elle a changé de visage, vraiment, et plus de sourire, plus. [...] Elle s'est laissée pousser les cheveux jusqu'à

la cheville. Et puis elle s'est fait son chignon à la vietnamienne, elle a fait vraiment la vraie vietnamienne quoi, pour ne pas oublier son identité. C'est vrai que ça a marqué le physique de pratiquement toutes ces femmes.

Suzanne Begue (*Le Petit Vietnam*, 2007)

Ces quatre témoignages et la terminologie qu'ils emploient, sont intéressants en ce qu'ils rendent compte d'un certain rapport de sens entre territoire et culture qui font entrer dans l'imaginaire du déracinement. Le déracinement évoque le fait que les racines, qui servent à alimenter la plante et la maintenir en vie, ont été coupées. Ces racines sont nourries par la terre dans laquelle elles se situent. Or la problématique ici se trouve dans le fait que le lien à celle-ci a été coupé. La métaphore de l'enracinement/déracinement qui trouve ses références dans le domaine botanique, évoque l'idée d'une terre nourricière et renvoie à l'imaginaire de la terre-mère. Dans cette perspective, l'« exil » ramène au rejet du pays et à la perte de la mère-patrie. Le « mal du pays » entre en résonance avec les dynamiques de transplantation et les logiques d'acceptation d'un corps étranger ainsi que ses effets sur les individus. L'expression « à la vietnamienne » ou « vraie vietnamienne » essentialise une manière d'être au monde tandis que la question des « repères » essentialise la culture même, en faisant une structure stable attachée à un territoire qui permet d'y mener une existence. Se joue en filigrane entre, un cœur qui a froid, un laisser-aller, une déprime, un alcoolisme, une vieillesse prématurée et une identité, la survie des individus. Ainsi le retour imaginé n'a pas exclusivement trait à retrouver une vie meilleure, mais vise, par l'expression des sentiments, à simplement retrouver la vie. Un témoin déclarait en évoquant le mal dont a souffert son père :

Partir c'est mourir un peu.

Philippe Loupy (*Enfants de Noyant et d'Indochine*, 2005)

Le parcours migratoire, en tant que processus, confronte la vie et la mort au moyen de figures : terre d'immigration et terre d'émigration, lesquelles entrent en tension et cadrent les processus de socialisation à chacun des territoires. La culture se retrouve saisie dans l'équation puisque c'est sur elle qu'est projeté le rapport nourricier (figure de la mère), c'est-à-dire que c'est à elle que la vie est faite portée et c'est par son absence que la mort se voit déterminée dans ce contexte.

La culture est présentée comme un espace de ressource, un lieu de l'intime et une identité qu'il convient d'invisibiliser pour faire société :

Le travail fini, dans les moments de solitude, je me retrouvais avec moi-même.

C'est là que je me sens Vietnamiennne. Je suis comme tout le monde. J'essaie d'être

toujours de bonne humeur. Sinon les gens penseraient qu'on ne les aime pas.
Donc je garde toujours le sourire. C'est la vie ! Comme ça !
Nang Hoareau (*Le Petit Vietnam*, 2007)

Dans le même temps, ce qui serait de l'ordre d'un ajustement à la société locale pour « s'intégrer », rend compte des apprentissages et des nouvelles formes de sociabilités développées. Ces processus témoignent d'une évolution dans le rapport au territoire et d'une identification certaine à celui-ci. Une femme déclare :

Au travail, j'oubliais parfois que j'étais vietnamienne. Car j'étais obligée de m'adapter à la mentalité d'ici.
Binh Soudan (*Le Petit Vietnam*, 2007)

Cet « oubli » anodin est un indicateur de la socialisation à l'œuvre et met en perspective le fait que le processus même échappe aux individus. S'ils se réservent, comme la première témoin, des espaces de solitude pour faire émerger cette culture, nous voyons qu'elle est localisée dans le temps et dans l'espace, et qu'elle n'existe pas dans tous les lieux de la société. Son témoignage souligne le fait que la culture n'émerge que des contextes qui la produisent et que dans la quotidienneté, si elle n'est pas interpellée, elle reste immergée.

Enfin, nous pouvons voir qu'à terme, le temps et la pratique ont relativisé cette tension qui classait à l'extrême terre d'immigration et terre d'émigration :

Mon rêve a toujours été de rentrer au Vietnam... mais mes enfants vivent ici. Que faire ? J'aimerais mourir sur la terre de mes ancêtres.
Tuyêt Muller (*Le Petit Vietnam*, 2007)

Certains fantasment toujours le retour au pays :

Si quelqu'un me payait un billet d'avion, je rentrerais tout de suite chez moi. Ne serait-ce que quelques jours, ou une semaine. Comme je serais heureuse !
Ngi Thi Huong (*Le Petit Vietnam*, 2007)

D'autres, à l'inverse, ont considérablement changé de regard sur la métropole et de nouvelles socialités sont nées, interchangeant de nouveau les rapports de sens entre territoires :

Je ne pourrais plus retourner vivre au Vietnam. Je me suis habituée à la vie d'ici. Ici, je touche une retraite jusqu'à la fin de ma vie. Je ne sens aucune rancune. Je suis heureuse en France.
Binh Soudan (*Le Petit Vietnam*, 2007)

Finalement, un retournement a eu lieu dans les représentations des territoires d'émigration et d'immigration puisque le sens même des racines et leur localisation en sont venus à être questionnés :

Noyant c'est devenu mon deuxième pays. Mes racines, mes racines ici pourquoi ? Parce qu'il y a les tombes de mon père et chez nous on dit là où il y a les tombes de nos parents, de nos ancêtres c'est où il y a nos racines. C'est pourquoi je suis venue à Noyant. J'ai adopté Noyant comme mon lieu d'appui.

Mai Friedman (*Le Petit Vietnam*, 2007)

Dans ce témoignage comme dans le précédent, évoquant le désir de « mourir sur la terre de ses ancêtres », les racines se situent là où se trouvent les défunts ; en d'autres termes, là où ils sont « enterrés ». Dans cette logique, les racines ne sont pas déterminées par la vie qui serait l'origine, mais par la mort qui serait le lieu où est cristallisée la vie des morts. L'enracinement, sous cet angle, a à voir avec la « mise en terre » c'est-à-dire avec le lieu où les ancêtres sont retournés à la terre. Dans cette perspective, le sens des terres d'origine et terres d'accueil n'ont que peu de valeur puisque l'une comme l'autre peut prendre le sens de terre des ancêtres.

Finalement, un premier rapport de sens à Noyant d'Allier est construit par la dialectique illusion/désillusion. Un deuxième rapport de sens à Noyant d'Allier est fondé sur la dialectique sentiment de vie et sentiment de mort. Enfin un ultime rapport de sens à Noyant d'Allier s'établit par la dialectique terre habitée et terre des ancêtres. Par ailleurs, nous l'avons également constaté, tous les individus n'ont pas cheminé de la même manière dans cette socialisation à Noyant d'Allier. Certains entretiennent cet *imagined homeland*, d'autres vivent leur « idéal » de terre promise, tandis que d'autres encore ont développé un lien affectif avec chacun des territoires et y ont des attaches de nature différente. Ainsi nous pouvons voir que le rapport de sens à Noyant d'Allier ne se construit pas en dehors de celui de l'Indochine qui détermine et cadre d'une certaine manière, les représentations qui seront produites autour du premier indépendamment d'un vécu effectif. Cependant, il me semble important de noter que l'évolution du lien à chacun des territoires ne se fait pas en opposition à l'autre et que, de la même manière que les enfants se sentent héritiers de l'Indochine et de Noyant d'Allier, certains parents développent également des liens à chacun des territoires sans que la charge affective attribuée au premier diminue avec la naissance d'un lien au second. Nous allons voir dans la dernière section la manière dont le lien affectif aux différents territoires se joue pour les enfants de ces dits Français d'Indochine.

9.2.3. *Vivre avec deux cultures : entre identité plurielle et identité duelle*

Au-delà des mots et de ce qu'ils énoncent, ce qui fait lien entre chacun des témoignages des enfants étudié tout au long de ce mémoire est la charge émotionnelle qu'ils portent. À quelques exceptions près, dans ceux ayant trait à Noyant d'Allier que nous avons étudiés dans le septième

chapitre, la majorité rend compte d'un lien affectif à l'objet énoncé par l'emploi de champs lexicaux exprimant la subjectivité du témoin. Les émotions sont énoncées de manière explicite par des expressions les formalisant ou elles relèvent davantage de l'implicite par l'usage de qualificatifs témoignant du rapport de sens construit à l'objet énoncé. Dans les témoignages audios et vidéos, ces émotions sont également portées par le ton de la voix ; et dans les témoignages vidéos s'ajoutent le regard et la tenue des corps. Tous ces éléments sont autant d'indicateurs des affects engagés dans les discours. Ces simples indicateurs, banalisés jusqu'à présent, sont signifiants par eux-mêmes puisqu'ils mettent en relief l'existence d'un rapport de sens affectif qui informe du type de lien créé. Ce lien n'est pas factuel. Le simple fait de l'existence d'une dimension émotionnelle souligne l'engagement qui, s'il n'existait pas, ne susciterait pas de réactions c'est-à-dire d'émotions. Il devient dès lors intéressant de questionner la présence même de cette charge émotionnelle plusieurs années après²¹⁰. Nous avons notamment considéré le registre du pathos comme quelque chose de normal soutenant le discours. Toutefois, la pérennité de cette charge affective dans l'ici et maintenant tandis que l'écart temporel entre le moment au cours duquel s'est déroulé l'événement (le passé, âge de l'enfance) et l'époque à laquelle il est énoncé (le présent, âge adulte) ne va pas de soi. Au contraire, elle est signifiante et justifie à plusieurs égards les pratiques des individus et le sentiment même d'être héritier.

Nous avons vu dans le septième chapitre que le passé rattaché à Noyant d'Allier était un lieu ressource prenant le sens de berceau en tant que lieu de réassurance et de naissance ainsi que de foyer de l'identité qui était le produit d'un processus notamment soutenu par les rencontres réalisées et qui construisaient d'une certaine manière ce rapport de sens affectif à Noyant d'Allier. Cette charge affective prend sens différemment dans le cadre de la filiation des Français d'Indochine. Elle se construit néanmoins, comme dans le cadre de la filiation noyantaise, dans un rapport au lieu qui est dans le cas présent le Viêt Nam. Le rapport de sens construit au Viêt Nam est directement fondé, et par conséquent, empreint de l'imaginaire véhiculé par les parents à son égard et plus spécifiquement des pères.

Puis eux ils ont tellement aimé le Vietnam, bon ma mère oui, mais mon père il a tellement aimé le Vietnam lui qui était français de souche. Moi mon père il m'a dit le Vietnam c'est le paradis sur terre alors quand votre père il vous dit ça, vous avez tout compris. Ça c'est clair que pour lui pour rien au monde il serait revenu en France, lui son pays c'était le Vietnam.

Odette Strobbe (*Enfants de Noyant et d'Indochine*, 2005)

²¹⁰ Les analyses présentées ici ont été menées en 2019.

La représentation qui se dégage de ce témoignage, est une image idyllique du Viêt Nam. Elle n'est pas exclusive à ce père puisque, rappelons-nous les imaginaires sous l'Indochine, la représentation que les pères se faisaient d'eux-mêmes témoignait d'une haute estime de soi en rapport direct avec la place occupée dans la société. Cette représentation de l'Indochine et du Viêt Nam plus spécifiquement, s'est mise à circuler à Noyant d'Allier dans son entier et a été renforcée par la relation directe avec les représentants de cette dite culture, les Français d'Indochine. Ainsi, les enfants bourbonnais et mineurs fréquentant les enfants indochinois ont développé une certaine appétence pour ce pays et ont construit leur propre lien à celui-ci créant à leur tour une relation intime à ce territoire :

C'était des vrais Français hein, parce qu'ils s'appellent Saint Léger. Eh bah ils parlent tous viet parce qu'ils jouaient à l'époque avec les enfants viets ici et, quand c'était l'heure de rentrer de l'école, et bah les mamans qui donnaient le goûter à leurs enfants, et bah Jean Paul tu rentres tu goûtes avec les enfants, et puis il parle viet avec les enfants, il parle viet avec les mamans. Et bah maintenant je vous jure il parle viet hein. Avec un petit accent français mais il parle viet hein couramment. Mai ("Noyant d'Allier, la petite Indochine," 2014)

La première fois que je suis arrivé au Vietnam on m'en avait tellement parlé, je m'étais tellement imprégné de ça et je croyais reconnaître les rues et je ne les connaissais même pas. C'est très très bien passé parce que j'avais la chance de parler un petit peu vietnamien.

Jean-Paul Saint Léger (*Le Petit Vietnam*, 2007)

La teneur de ce lien affectif se mesure également aux réactions que suscitent le fait qu'il soit, ou qu'il puisse être, altéré. L'entretien mené par Ida Simon-Barouh avec Jocelyne et Odette Sttrobbe, toutes deux sœurs, dans le cadre de la production du documentaire *Enfants de Noyant et d'Indochine* en rend compte. Jocelyne Strobbe évoque sa ville natale et Ida Simon-Barouh lui demande quel est le nom de cette ville. L'échange prend la forme suivante :

[Ida Simon-Barouh]
Qui s'appelle ?

[Jocelyne Strobbe]
Turan

[Ida Simon-Barouh]
Et aujourd'hui ?

[Jocelyne Strobbe]
Et aujourd'hui c'est quoi ?

[Odette Strobbe]

Danang

[Jocelyne Strobbe]

Voilà merci Danang. Mais pour moi je ne veux pas appeler ça Danang parce que je suis née à Turan donc pour moi ça restera Turan avec la politique qu'il y a eu, c'est l'appellation.

[Odette Strobbe]

C'est comme Saigon ils l'appellent Ho Chi Minh mais c'est Saigon. Pour eux Ho Chi Minh mais c'est gentil mais ça sera toujours Saigon. C'est tout. C'est Saigon que nos parents ont connu et puis voilà quoi. (*Enfants de Noyant et d'Indochine*, 2005)

La transformation des noms de villes est intéressante en ce qu'elle suscite deux réactions différentes selon les sœurs et le rapport de sens qu'elles entretiennent à la ville. Pour l'aînée, Jocelyne Strobbe qui est née à Turan/Danang, le changement de nom provoque un sentiment de perte de ses origines et de son identité. À l'inverse, sa sœur, née à Noyant d'Allier, entre en réaction au regard de la perte que la transformation du nom produit pour ses parents. Ainsi, son sentiment naît du rapport qu'elle entretient à ses parents et dont elle prend la défense. Dans les réactions de chacune des sœurs une forme de loyauté émerge : envers le territoire et envers les ancêtres.

Cette réaction face au changement se manifeste d'une autre manière, mais est tout aussi signifiante du point de vue de ce refus de transformation :

Donc vous allez au collège faut tout de suite manger français, avec des couverts, plein des trucs comme ça. Moi, moi mon souvenir de collège c'est les fourchettes et les couteaux, moi ça m'énervait foncièrement. En baguettes j'étais bien.

Jean-Paul Cao Van Tuat (*Enfants de Noyant et d'Indochine*, 2005)

L'énervement qu'évoque ce témoin qui se manifeste également par le ton de sa voix et par sa posture, témoigne d'une contrariété à l'encontre de pratiques imposées. Il n'est pas simplement question de manger avec des couverts ou des baguettes car l'individu n'a plus de raison de s'énervier aujourd'hui pour une question d'apprentissage de mœurs qui sont présentement intégrées. Les changements qu'il évoque confrontent culture dite française et culture dite vietnamienne. En énonçant le fait qu'il était bien en baguette, il exprime son incompréhension de devoir manger avec des couverts, et d'une certaine manière, énonce un rapport de force entre les deux cultures. L'irritation de ce témoin provient finalement du fait que la culture française fasse autorité sur la culture vietnamienne. Sa colère est induite par le sentiment d'être lui-même critiqué dans ses manières de faire qu'il estime tout aussi légitimes que les autres, et qu'il

rattache à la culture « transmise » par sa mère. En critiquant sa culture, c'est par conséquent sa mère, qu'il estime particulièrement, qui se voit critiquée :

Nos parents ne se posaient pas de questions, c'était fallait le faire, elle faisait. Que nous aujourd'hui on va se triturer la tête, on va chercher des philosophies dans certaines choses. Elle non, elle se levait il fallait donner à manger aux enfants, il n'y avait pas de solutions donc on y allait. Ça c'était très simple pour elle ou pas. À moment elles vivaient pour nous, pour leurs enfants, elles ne faisaient rien d'autre.

Jean-Paul Cao Van Tuat (*Enfants de Noyant et d'Indochine*, 2005).

Dans le cas de ce témoin, ce n'est plus le Viêt Nam en tant que tel qui est « sacralisé » mais la culture qui l'habite et qui est portée par les ancêtres. Dans un cas comme dans l'autre, ce rapport construit au Viêt Nam et à sa culture n'a pas été sans effet dans la trajectoire des enfants et dans leur construction identitaire. La curiosité développée par une partie de la population à l'encontre du Viêt Nam, que je mentionnais précédemment, s'est rejouée de façon similaire pour les plus jeunes enfants qui n'ont pas gardé de souvenir du Viêt Nam ou qui sont nés à Noyant d'Allier. À cette curiosité liée à la représentation produite des parents, s'est adjoint un désir personnel d'aller à la rencontre de ses origines :

[Jocelyne Strobbe] Moi un peu moins que ma sœur parce que c'est vrai j'étais à la recherche de ma ville natale. Parce que je suis née au Vietnam. Et j'ai éprouvé un besoin, un besoin un grand besoin même, de connaître ma ville natale. De connaître mes racines, où je suis née, comment j'ai vécu là-bas.

[Odette Strobbe] Quand je suis allée au Vietnam avec ma sœur pour moi c'était une découverte des racines de ma mère mais d'une partie de mes racines aussi. Je veux dire j'avais besoin de découvrir ce pays tant décrit par mes parents. (*Le Petit Vietnam*, 2007)

Cependant, l'expérience de ce retour au pays tant fantasmé par les enfants y ayant projeté de nombreuses attentes et fondé de nombreux espoirs, a parfois été décevante puisque, certains d'entre eux se sont retrouvés confrontés à la même problématique que celle vécue en métropole, à savoir s'identifier :

Je suis retournée dans mon pays et là ça m'a fait un choc. Chez moi je me suis sentie vraiment vietnamienne et quand j'étais là-bas j'avais des façons de vivre contraire. Ça aussi, ça m'a, ça m'a fait drôle.

Suzanne Begue (*Le Petit Vietnam*, 2007).

La question de l'identité est omniprésente dans le parcours de vie des Français d'Indochine, qu'il s'agisse des parents comme nous avons pu le voir dans la section précédente, ou des

enfants eux-mêmes qui, dans les premiers temps à cause de leur âge notamment, ne comprenaient pas les ressorts ni le sens de l'identité d'un point de vue sociétal :

Nos parents comme on dit, ils étaient plus encore des franchouillards que les Français. Mon père, moi je disais il y a un problème. Tu répètes à longueur de journée il faut qu'on soit Français. Parce que nous on était perdu. Le problème essentiel de la plupart d'entre nous c'est le problème de l'identité, l'identité individuelle, l'identité culturelle, l'identité religieuse. Alors mon père disait toujours vous êtes Français. Donc à l'école quand faut remplir les papiers je mettais Français mais je dis mais on n'a pas la même tête que les autres.

Jean-Jacques Pacaud (*Enfants de Noyant et d'Indochine*, 2005)

Cet effet résulte à la fois de la tension éducationnelle et de la manière de se penser des parents. Nous l'avons vu dans le premier chapitre, être Français en Indochine était un privilège et source de fierté puisque moyen de démarcation par la positive. À l'inverse en métropole, ils n'étaient pas compris comme Français et leurs enfants non plus. Si dans les premiers temps à Noyant d'Allier cette différence était banalisée par le nombre, bien que les enfants eussent été en conscience de son existence, c'est la poursuite d'étude amenant à quitter Noyant d'Allier qui a fait émerger la problématique de la « double identité » d'un point de vue personnel :

Au collège, ouais. Donc bien sûr ils ne connaissaient pas le côté asiatique donc on nous traitait de chinetoque, sachant qu'on était Français, nous on se savait Français donc on ne comprenait pas, ça faisait un peu comme les harkis en fait. Entre deux cultures, entre, ce n'était pas évident.

Henriette ("Noyant d'Allier, la petite Indochine," 2014)

L'identité on ne savait pas trop où la retrouver quand on est mélangé des deux ce n'est pas évident. Moi je suis Française, les autres me disaient mais non t'as les yeux bridés.

Irène Dauphin (*Le Petit Vietnam*, 2007)

Quand on a une double posture c'est dur à gérer, moi j'ai senti que les deux cultures se battent alors faire la part des choses c'était facile pour personne.

Suzanne Begue (*Le Petit Vietnam*, 2007)

Ce rejet vécu, dont j'ai donné d'autres exemples tout au long du mémoire, a suscité deux réactions allant toutes deux dans le même sens. D'une part, le discours sur l'intégration porté par les parents est devenu le leitmotiv des enfants qui se sont fait leurs, les mots de leurs parents, et ont appliqué ce qui leur a été enseigné par l'éducation :

On se débrouillait tout seul, on a toujours appris à se débrouiller toujours tout seul. Ici fallait pas se poser des questions, bon. Moi ma mère elle me disait toujours oui il ne faut pas déranger, il ne faut pas faire d'histoire. Ici la France c'est un pays qui nous a accueillis, faut être bien, tranquille, bien élevé, propre, machin et tout.

Donc tu ne fais pas de bruit, tu passes comme ça, voilà. Et la plupart des parents ont dit ça à leur enfant quoi. C'est un pays qui les avait accueillis, il ne fallait surtout pas faire de bruit, il fallait surtout embêter personne. Donc fallait prendre sur soi et faire en sorte que ça roule et puis c'est tout quoi. Donc on a appliqué, on a fait comme ils nous ont dit donc les problèmes on les réglait nous-mêmes et puis c'est tout quoi.

Odette Strobbe (*Enfants de Noyant et d'Indochine*, 2005)

Les asiatiques, c'étaient des étrangers, on ne sait pas d'où ils viennent. On était des étrangères. On était mal dans notre peau un peu, mais on s'est affirmé avec le temps.

Irène Dauphin (*Le Petit Vietnam*, 2007)

On s'est fait notre famille nous-même. On s'est battu, on a travaillé. On a fait en sorte de vivre dans le respect d'autrui et à un moment donné, par fierté aussi, il faut qu'on y arrive. On doit y arriver pour prouver, justement, aux Français, que nous, nous sommes là parce que ce n'est pas voulu mais qu'on va réussir et qu'on ne va pas déranger les autres. Et pour nous c'est primordial de pouvoir réussir une vie à la française.

Suzanne Begue (*Le Petit Vietnam*, 2007)

Nous pouvons constater qu'ils ont ainsi cultivé la pensée dichotomique instituant deux mondes, celui de la culture française et celui de la culture indochinoise. Ils ont reproduit les cadres de la pensée coloniale et les schémas visant à faire ses preuves pour être reconnus, jouant les codes de la domination entre Français colons et Français des colonies, et renouvelant la hiérarchisation entre les « cultures ». D'autre part, en s'appropriant cette vision du monde scindé en deux groupes, ils ont cherché à créer du consensus :

Pour nous il n'y avait pas de différences à Noyant. Quand je suis allée au lycée par contre, là j'ai rencontré quelques difficultés. Des gens qu'ont, des idées beaucoup plus d'européens, on était très peu d'eurasiennes et là j'ai connu les premières bagarres entre, parce qu'il y avait les premières insultes et donc ça j'ai, je leur ai expliqué après. J'ai dit mais pourquoi finalement se battre, inutilement parce que ce, je dis, ce n'est pas la solution. Moi je suis née comme ça, j'ai une double culture. Moi je peux vous apprendre des choses, vous allez m'apprendre des choses, moi aussi. Et peut-être on va pouvoir se compléter.

Jocelyne Strobbe (*Enfants de Noyant et d'Indochine*, 2005)

In fine, l'intégration dont il est question porte moins sur une réussite sociale dont témoigneraient des propriétés que sur le fait d'appartenir. La quête individuelle à travers ce parcours est celle de l'identification à l'autre et de l'identification par l'autre, c'est-à-dire d'être compris comme similaire et identique. Le fait d'être reconnu comme Français ne tient pas tant à une identité en propre, qu'au fait que cette identité agisse comme opérateur du même, c'est-à-dire inclut. Le

témoin qui suit, après avoir évoqué la souffrance relative au rejet vécu, explique qu'elle s'est appropriée sa trajectoire de vie et les épreuves auxquelles elle a dû faire face, après avoir été perçue comme membre d'un groupe :

Parce que je me suis sentie bien dans ce conseil municipal. Je me suis dit vas-y tente le comme ça, ça te permettra d'apprendre comment se passent les choses. Apprendre la vie du village, apprendre aussi à côtoyer les autres. Voilà.
Henriette ("Noyant d'Allier, la petite Indochine," 2014)

Ainsi l'acceptation de son histoire et sa relativisation passent par le fait de trouver une place dans la société, laquelle n'est pas pourvoyeuse de preuves sociales de réussite mais signifie pour soi la socialisation à l'autre, soit la réussite de la création d'un lien à l'autre.

À partir de ces différents témoignages mettant en partage des trajectoires de vie, nous pouvons voir que la relation construite à chacun des territoires et des filiations qui leur sont liés par les individus est fondamentalement différente mais qu'elles engagent toutes deux des rapports de sens affectifs. Le Viêt Nam et la culture vietnamienne recouvrent un caractère sacré par le rapport de sens que les enfants entretiennent aux parents. À l'inverse, le territoire habité dans lequel il est fait société est important pour les individus en ce qu'il fonde le présent et l'avenir où les socialités se développent et engendrent ce sentiment d'appartenance. La valeur affective conférée à Noyant d'Allier est liée au fait que le territoire prenne en charge cette appartenance et qu'il fasse vivre le lien, en d'autres termes, qu'il rende vivante l'appartenance. En définitive, la charge émotionnelle attachée au Viêt Nam est liée à la valeur sacrée conférée au passé qui contient tant les ancêtres que l'héritage ; tandis que la charge émotionnelle attachée à Noyant d'Allier est relative au sentiment de communauté qu'il avive. Ainsi, le rapport de sens construit à chacune des filiations laisse l'espace à l'autre puisque les enjeux affectifs divergent et que l'une ne peut se substituer à l'autre. Si le sentiment d'héritier évolue ce n'est donc pas à cause d'une tierce filiation puisque chacune à sa place, mais bien dans une logique d'identification à l'instant T qui éveillera tel sentiment d'appartenance plutôt qu'un autre, comme nous l'avons abordé dans la première section de ce chapitre. À ce titre, la problématique posée par l'identification multiple qui amène à un sentiment de double identité pour les enfants français d'Indochine tient à cette charge émotionnelle transférée à chacune des filiations par celles et ceux qui se reconnaissent héritiers, et qui ont par conséquent, développé un sentiment de loyauté à l'encontre de chacune d'elles.

Pour conclure ce chapitre, nous pouvons noter que ce matériau mythique composé du passé et des filiations fait partie des structures de la société et il en sert son renouvellement. Son instrumentation, dans le cours normal de vie de la Cité, est inévitable. Il sert à la fédérer autant qu'à la définir et à donner des prises pour se comprendre en tant que société. Il sert tant les individus que les institutions en ce qu'il ouvre un débat fertile pour repenser les cadres même de son existence en tant que collectif. Sans lui, les communautés ne pourraient pas non plus naître, puisqu'il leur manquerait le ciment de base qui les fonde. Si elles préfèrent le penser en tant qu'objet sacré, elles ne peuvent passer à côté de son pouvoir autorisant et légitimant. Elles s'en servent à cette fin, que cela soit déclaré ou non, mais également pour penser leur commun et l'actualiser. Sa métamorphose tient à ce jeu de redéfinition constante qui passe par ce référent duquel sont tirés les éléments pertinents pour répondre au contexte du moment. S'il s'adapte, s'ajuste et qu'il n'est jamais saisissable dans son entier, c'est parce que les ficelles sont tirées à l'instant T, redéfinissant les catégories qui le composent et le resémiotisent partiellement. Dans cette mesure les processus de perte et d'oubli s'inscrivent dans la vie normale de la filiation et sont la condition même de son existence. Cette actualisation est ce qui permet la pérennité de l'identification. L'ajustement du sens à la réalité présente de l'héritier maintient le sentiment d'héritier au fil du temps et rend possible son engagement à travers celui-ci.

Au regard de l'ensemble de cette partie, nous pouvons constater que dans la société noyantaise, la filiation se présente comme un lieu stratégique pour les héritiers en ce qu'elle jouit du passé et de l'héritage prétendument acquis, tant composé de biens matériels qu'immatériels, c'est-à-dire d'objets de valeurs, de savoirs, de savoir-être et de savoir-faire. Ces derniers n'ont ainsi qu'à tirer le filon et mettre en relief leur posture de savant en tant qu'ils appartiennent. Le jeu est donc d'exprimer cette dite appartenance et de se représenter en tant qu'héritier. Cette filiation est également un lieu stratégique en ce qu'elle leur donne un espace à partir duquel ils peuvent s'exprimer. Elle est une opportunité de se faire voir et de se faire reconnaître en tant qu'acteurs territoriaux. Elle leur donne ainsi les moyens de se faire reconnaître comme autorité locale en ce qu'ils disposent des compétences et connaissances acquises de la pratique de l'espace. Mais ce n'est pas tout, puisqu'ils ne sont pas que témoins de l'existant, mais également créateurs et cofondateurs de cette identité noyantaise. À ce titre, la filiation leur permet de rendre compte de leur contribution au territoire et par conséquent, de se représenter en tant que figure locale majeure.

La filiation sous cet angle est une occasion d'afficher une posture et d'affirmer une autorité dans et sur la localité auprès des autres acteurs et citoyens de la Cité. Elle est ainsi une forme de statut social qui permet de s'inscrire dans la vie du territoire et de contribuer à son évolution. Elle donne des prises pour prendre part au débat et créer une continuité entre présent et passé afin d'assurer un avenir filial. Elle donne également des prises pour apporter ses idées et se positionner en tant qu'instigateur du futur, et par conséquent, pour disposer d'un droit de regard. La filiation est en ce sens, un lieu qui permet d'exercer une certaine autorité sur le local, de prendre part à son développement et à son évolution, et de s'assurer un avenir dans celui-ci. Elle se présente comme un lieu d'énonciation et de négociation de ce pouvoir dans et sur la société locale. Le lieu à partir duquel elle assoit sa fonction et son rôle, et construit sa réputation pour l'avenir.

Le sentiment d'héritier pour sa part, à l'image de l'identité et de la filiation, évolue à travers le temps. Il ne reste pas tel qu'il a toujours été car il n'a jamais été quelque chose de préexistant. Il naît des contextes qui le produisent et éveillent chez les individus ce sentiment d'être héritier et d'avoir à se comporter comme tel ; définition qui leur vient de leurs propres représentations que nous avons amplement pu appréhender dans le huitième chapitre notamment. De la même manière que les situations se renouvellent, le sentiment s'actualise. Le temps passé et l'espace

dans lequel se situe l'individu apportent de nouvelles informations qui modifient la structure du sentiment et le sens de l'être héritier. Ainsi, si l'héritier se présente comme identique grâce au titre qu'il porte, il n'en reste pas moins que sa relation à la filiation se transforme au regard de la fluctuation du sentiment même. Elle initie de nouvelles modalités de socialisation. Cette métamorphose du sentiment modifie la nature du lien et engage, par conséquent, de nouveaux rapports à la filiation.

Ces formes d'actualisation ne sont pas choisies mais résultent d'un processus au long cours, lui-même déterminé par les parcours de vie des héritiers. Elles sont le produit de l'effet du temps qui redéfinit, au regard des contextes et des événements les priorités, les valeurs et le sens des choses du monde de manière générale. Cette modulation du sentiment est contingente aux situations qu'ils expérimentent et aux nouveaux liens qu'ils créent. La filiation noyantaise en est l'exemple même. Elle ne fait pas disparaître les filiations créées antérieurement mais elle amène à redéfinir le sens et la place de chacune d'où émergent les conflits – fait que nous avons pu appréhender avec le Cinquantenaire de l'arrivée des rapatriés d'Indochine à Noyant. Nous l'avons vu, l'une n'a pas plus d'importance que l'autre dans l'absolu. Elles se chargent dans le présent qui en fait passer l'une devant l'autre et inversement, selon les enjeux de l'ici et maintenant.

Finalement, nous pouvons voir que le temps fait son œuvre en ce qu'il laisse la place au processus, c'est-à-dire aux recompositions des structures à la fois physiques et psychiques. Il laisse ainsi la possibilité aux nouvelles socialités créées de s'installer avant que celles-ci ne soient de nouveau fondées. Il permet un passage continu d'un mode de société à un autre sans que cela ne soit déroutant pour les individus qui s'y sont liés. Il donne de cette façon l'illusion du même, et permet dans cette dynamique de maintenir le sentiment. La résistance naît du lien affectif qui laisse à penser que quelque chose se perd quand autre chose émerge. Pourtant dans la pratique, c'est un glissement qui opère jusqu'à ce que le souvenir s'estompe dans la mémoire, signe que la charge affective s'en est allée. Ce matériau mythique comme tout matériau, ne se perd pas mais se transforme, dans sa forme, dans son sens et dans ses usages pour être toujours au plus près de la réalité qu'il sert. Il échappe aux individus qui aimeraient par la pensée le conserver intact en ce qu'il est ostensiblement le signe de leurs propres origines. Dans les faits, il signe l'opérativité du don puisqu'il témoigne de la capacité de ces individus à s'être appropriés ce qui leur a été mis en partage et à le donner à leur tour, soit à reproduire le sens de la société à laquelle ils sont affiliés.

CONCLUSION

*« CELUI QUI NE SAIT PAS D'OÙ IL VIENT NE PEUT SAVOIR OÙ IL VA CAR IL NE SAIT PAS OÙ IL EST.
EN CE SENS LE PASSÉ EST LA RAMPE DE LANCEMENT VERS L'AVENIR. »*

— ARCHIDUC OTTO D'HABSBOURG-LORRAINE —

Le projet de cette recherche était d'explorer les filiations au prisme du sentiment d'héritier afin de saisir plus spécifiquement le sens de l'être et du faire héritier aujourd'hui en France, ainsi que la place de l'héritage dans la société. Cette intention supposait de naviguer à travers le temps et l'espace pour aller à la rencontre de cet héritier qui s'incarne à différents niveaux des strates sociales. Je me suis demandée : dans quelle mesure la figure de l'héritier fait médiation entre présent et passé ? Et en ce sens, en quoi opère-t-elle une actualisation de la société ? Dans quelle mesure le sentiment d'héritier informe-t-il la production d'une société ?

Pour répondre à cet ensemble de questions, le territoire de Noyant d'Allier s'est présenté comme un laboratoire pertinent puisque des filiations diverses et variées s'y croisent. Il a ainsi permis d'observer dans un même espace : les dynamiques des filiations de parenté, celles de filiations territoriales et les effets de sens d'un sentiment d'héritier pluriel. Le territoire noyantais a ainsi eu pour avantage de donner à saisir le jeu de positionnement entre filiations de parenté et filiation territoriale locale, permettant d'appréhender le rapport de sens entre territoire et identité dans la formation de la filiation. Il a également donné à saisir le rapport de sens entre territoire et filiations dans la formation d'une identité territoriale. De cette manière, le cas de Noyant d'Allier a ouvert le champ à l'analyse de la production des sociétés en réponse à des enjeux relatifs à un faire-société, et plus spécifiquement dans la ruralité, en regard des représentations sociales de l'être et du faire héritier qui circulent dans la société. Son étude a ouvert trois axes de recherche qui ont été parcourus de manière transversale dans le mémoire : la transmission intergénérationnelle ; les relations intercommunautaires et l'appartenance territoriale ; le faire-société dans la ruralité. Leur analyse a donné à vérifier les hypothèses qui ont aiguillé l'enquête et qui ont permis de mener à bien le projet de recherche. Avant de revenir plus spécifiquement sur ces hypothèses, je propose de faire un bref retour sur ces trois axes qui ont soutenu le processus d'enquête et de voir la manière dont ils donnent à comprendre les filiations et l'héritier.

La transmission dans la filiation de parenté

Le premier axe considérait la filiation de parenté et les enjeux inhérents à la transmission intergénérationnelle, en ajoutant la particularité du contexte migratoire, et la situation des Français d'Indochine, questionnant dès lors le rapport de sens au territoire dans la formation de la filiation et de son identité.

Le premier élément notable est la prise de parole minime de la première génération dans les médias au titre de témoins de leur propre trajectoire de vie. L'histoire des Français d'Indochine,

dans le cadre de Noyant d'Allier, est ainsi portée par les enfants de cette première génération. L'histoire produite archive le point de vue des enfants sur la trajectoire de vie de leurs parents, donnant lieu à un récit héroïque de la trajectoire de vie des Français d'Indochine. Cet effet est intéressant en ce qu'il rend compte de la dimension affective que sous-tend le lien de filiation ; et questionne à ce titre, le type de lien affectif que l'héritier entretient à ses filiations de manière générale. Ce mode de mise en récit est-il propre à un héritier inscrit dans une filiation de parenté rejoignant potentiellement les dynamiques d'une relation parents-enfants ? Toute histoire produite par un héritier comporte-t-elle cette charge affective ?

Le deuxième élément notable est le rapport de sens même entretenu à la culture des parents. Si les parents restent majoritairement silencieux dans l'espace public, des énoncés sur l'Indochine ont été mis en partage dans le cadre de l'intimité amenant les enfants à se former une représentation idéalisée du territoire et de sa culture. La migration pose la problématique de la fondation de la filiation en deux espaces dont la culture d'origine diffère de la culture de la localité habitée. À cet effet, un conflit d'appartenance est déjà à l'œuvre puisqu'un conflit d'identification se pose entre les mœurs vécues dans le cadre de la famille, les énoncés produits par les parents signifiant une identité française, et le regard des autres renvoyant cet écart culturel. Cependant, cette forme idéale imaginée du territoire résulte des énoncés produits des parents à un instant T. Or, nous l'avons vu, le sens que les parents confèrent aux différents territoires (Indochine/Viêt Nam et métropole) évolue au fil du temps réformant symboliquement les espaces.

Enfin, nous pouvons remarquer que la filiation prend sens depuis l'Indochine lorsqu'elle est narrée du point de vue des parents, tandis qu'elle prend sens depuis Noyant d'Allier lorsqu'elle l'est du point de vue des enfants. Cette dynamique rend compte des différents lieux qui prennent en charge la filiation et les effets de sémiotisation au regard des acteurs qui la figurent. Elle met en perspective le processus d'appropriation à l'œuvre par les vécus des héritiers de la filiation qui sont invisibilisés dans le cours normal de la quotidienneté. Pourtant, les discours qu'ils produisent sur la filiation de manière générale, sont réalisés au prisme de leur propre trajectoire de vie, ce qui a pour effet d'ancrer la filiation dans un nouveau territoire, en l'occurrence Noyant d'Allier, qui la prend en charge à son tour. Ainsi, nous voyons que la filiation circule dans le temps au gré des acteurs qui la figurent lui créant des nouveaux territoires.

Les loyautés filiales à l'épreuve de la cohabitation territoriale

Le deuxième axe considérait les rapports de cohabitation intercommunautaire à Noyant d'Allier soulevant la question des loyautés filiales dans la construction d'un rapport au territoire. Il amenait : d'une part, à questionner les loyautés filiales à la filiation de parenté ; et d'autre part, à interroger plus spécifiquement la dimension de l'habiter et du lien affectif développé au territoire habité. Par conséquent, il donnait à appréhender le sentiment d'appartenance relatif à la filiation de parenté et celui relatif au territoire, posant un ultime questionnement : celui des effets de sens d'un sentiment d'appartenance pluriel.

L'étude de cet axe met en relief un ancrage au territoire de Noyant d'Allier au prisme de la filiation de parenté. Les héritiers se servent des apports de leur filiation de parenté au territoire pour justifier de leur présence en celui-ci, être reconnus et être légitimés au sein de la société noyantaise. Cette prise de position à partir de filiations primaires a pour effet de fragmenter la filiation noyantaise. Ainsi, lorsque les héritiers s'énoncent à partir de leur filiation de parenté cela produit une représentation de la société noyantaise parcellisée où les communautés sont disloquées. Dans le même temps, ce positionnement par les héritiers au prisme de leur filiation primaire, reconduit l'existence de ladite filiation et assure sa pérennité.

Cependant, l'ancrage de la filiation sur le territoire noyantais a pour effet sa resémotisation au prisme du territoire noyantais. La filiation fait dès lors sens depuis Noyant d'Allier à partir duquel elle s'énonce et entre dans le même temps dans sa trajectoire. Cette prise en charge des filiations primaires par Noyant d'Allier permet l'identification par des individus qui ne sont pas héritiers de ces filiations. Finalement, de cette manière, la filiation de parenté se pose comme un objet du commun autour duquel il est possible de socialiser. Elle crée à la fois de la rupture parce qu'elle différencie, et de la continuité dans la mesure où elle est vectrice de lien social. Cette articulation permet aux héritiers de naviguer leurs filiations, et par conséquent, de faire avec ce sentiment d'appartenance pluriel. Ils restent loyaux à l'ensemble de leurs filiations et les enrichissent chacune par le rapport de sens qu'elles entretiennent l'une à l'autre dans le cadre du territoire dans lequel elles s'inscrivent toutes deux.

Faire société au sein de la ruralité

L'ultime axe enfin questionnait la façon dont la municipalité de Noyant d'Allier prenait en charge les communautés constitutives de son territoire dans sa politique locale, et celle dont elle répondait aux besoins d'attractivité de son territoire pour assurer sa pérennité.

En premier lieu, nous avons vu que la municipalité, dans les discours produits en direction des habitants, considère l'ensemble des habitants du territoire comme Noyantais. Elle fonde sa politique sur le vivre ensemble comme gage d'une unité territoriale qui ne différencie pas. Il est intéressant de noter que, de la même manière qu'un raccourci est pris dans la société assimilant descendant d'une lignée à héritier d'une filiation, la municipalité considère les habitants comme des héritiers du territoire et leur prescrit par conséquent des devoirs. Aux devoirs de conservation et de transmission qui sont pris en charge par la figure de l'héritier, la municipalité leur assigne un devoir de contribution à la collectivité. La municipalité par l'engagement qu'elle fait porter aux habitants dans les discours produits, fonde la figure de l'héritier avec celle de l'habitant, et celle de l'habitant avec celle de citoyen. Elle attribue les propriétés de la dernière à la première, amalgamant dans cette mesure l'une à l'autre. La figure de l'héritier est dès lors chargée d'enjeux civiques, doublant ceux de sauvegarde et de transmission. Préserver et créer le patrimoine territorial devient, sous cet angle, un enjeu politique puisqu'il s'inscrit dans les devoirs assignés au citoyen compris comme héritier.

En second lieu, nous avons vu que le levier de l'attractivité de Noyant d'Allier était le tourisme. La municipalité développe une politique qui repose sur l'insolite et qui active deux idéaux : celui de ruralité comme « naturalité » ; et celui de cultures étrangères comme exotiques pour un touriste français, voire européen. De cette manière, elle prend en charge deux demandes sociales actuelles et construit du rêve autour de celles-ci, afin de capter les individus et de les convertir en visiteurs, voire en habitants. Sa démarche repose sur l'appropriation des héritages produits des différentes filiations locales. Elle se sert des héritages filiaux afin de conférer une valeur ajoutée à Noyant d'Allier, ce qui a pour effet de lui construire une identité qui permet à la fois de fonder son unicité et de se démarquer des autres territoires, c'est-à-dire, d'être motrice de l'attractivité territoriale.

L'étude de ces trois axes qui traversent l'enquête a permis de valider les hypothèses. Je propose dès à présent d'y revenir et d'explorer le fonctionnement sociétal au prisme de cette figure de l'héritier.

Le sens de la valeur dans la société : la figure sociale de l'héritier

La première hypothèse émise était que la fonction de l'héritier était davantage créatrice que conservatrice, c'est-à-dire que l'héritier était un créateur plus qu'un conservateur. La validation de cette hypothèse semble évidente au prisme de la filiation inversée qui pose comme dynamique même de la constitution de la filiation : un processus de sélection des ancêtres et de

l'héritage ; ainsi qu'un processus de mise en partage de cet héritage aux générations suivantes. Sous cet angle, l'héritier se présentait comme créateur de valeur puisqu'il s'agit de la modalité même de la transmission de la filiation. La création de biens matériels et immatériels à vocation patrimoniale attribue, de fait, cette fonction de producteur de valeur à l'héritier. Cette fonction est renforcée lorsque l'héritier crée du patrimoine qu'il monétise, ajoutant une dimension économique au sens de valeur. En outre, les modalités de médiatisation de cet héritage, par les discours qui soutiennent son énonciation, créent de la valeur symbolique. Dans cette perspective, l'héritier est fondamentalement créateur puisqu'en cherchant à préserver il densifie le fonds discursif constitutif de son identité et se fonde un héritage. Finalement, la question que pose cette hypothèse est davantage celle du sens de la « conservation ». La logique de sélection énoncée laisse à penser qu'il existerait un catalogue dans lequel l'héritier ferait son marché de l'héritage. Or, dans quelle mesure ce qu'il « choisit » appartient à ses ancêtres ? Dans quelle mesure ne projette-t-il pas lui-même le lien entre ce qu'il désigne comme héritage et ses ancêtres ?

L'exploration de cette hypothèse, au regard de tout ce que nous enseigne déjà les théories du patrimoine, n'avait pas d'intérêt dans la compréhension spécifique du processus de production de valeur mais dans celle de la relation construite à cette valeur dans la société et à l'héritier pris comme créateur de valeur. Cette considération conduisait sur le terrain de la figure de l'héritier comme cristallisatrice d'une certaine forme de valeur. Autrement dit, cette hypothèse invitait davantage à questionner la rhétorique sociale autour de cette valeur.

Dans cette perspective, cette hypothèse a permis de mettre en évidence un jeu de transfert de valeur entre héritier et territoire dans lequel il s'inscrit. Pour une part, nous l'avons abordé précédemment, en cherchant à sauvegarder et mettre en partage sa filiation primaire laquelle s'inscrit sur un territoire, Noyant d'Allier dans le cas présent, l'héritier ajoute de la valeur au territoire puisque ce territoire prend en charge la filiation qui prend sens et se forme en son sein. Pour une autre part, en se positionnant comme héritier de la filiation territoriale et en répondant aux enjeux qui sont associés à cette fonction sociale, l'héritier œuvre intentionnellement pour son enrichissement. Dans le même temps, l'étude du cas du Cinquantenaire l'a particulièrement mis en évidence, les héritiers s'approprient les valeurs qu'ils prêtent à Noyant d'Allier pour se définir. En d'autres termes, la production de valeur par les héritiers en réponse à ce rôle d'héritier endossé, n'est pas exclusivement réalisée en direction de la filiation qu'ils servent. Elle est avant tout mise à leur service.

Cette rhétorique est également vraie dans le sens inverse, puisque Noyant d'Allier se pose à la fois comme héritage pour l'héritier, mais également comme héritier des filiations territoriales dans la mesure où il est enrichi par celles-ci et qu'il en tire sa valeur sociale. Elles lui donnent, par exemple, à se présenter comme solution à la problématique de la cohabitation culturelle et comme modèle d'intégration opératoire. Noyant d'Allier est celui qui réussit à faire cohabiter les ancêtres de chacune des filiations du territoire et à les faire vivre ensemble. Nous pouvons à ce titre relever que l'appropriation qui est faite de Noyant d'Allier, médiatique notamment, est celle de Noyant d'Allier fondé comme héritier. La figure sociale de l'héritier se présente finalement comme une figure cristallisatrice de valeur. Elle contient pour une part, la valeur associée au statut d'héritier (honorabile, généreux, altruiste, droit et juste) ; et pour une autre part, la valeur propre à la filiation qui est convoquée, c'est-à-dire le don de la filiation.

Savoir et pouvoir : la figure discursive de l'héritier

La seconde hypothèse était que la figure de l'héritier se recompose au gré de ses convocations et au prisme de celui qui la convoque selon ses propres besoins et les enjeux du moment auquel il fait face ; soit, qu'elle est un instrument de pouvoir mobilisé pour agir sur l'actualisation des sociétés et assurer la pérennisation de son ordre et de son identité. Cette hypothèse donnait à interroger la figure de l'héritier en tant qu'espace de rapports de forces symboliques. Il est avéré que la figure de l'héritier est une arme de pouvoir en ce qu'elle est notamment fondée en figure de savoir. Elle est mobilisée pour énoncer le vrai de la filiation dont les énoncés véridiques qu'elle porte sont mis aux services d'enjeux sociétaux globaux qui la dépassent, tels que l'intégration. La figure de l'héritier combine dès lors les propriétés du représentant de la filiation, pris comme culturel dans le cas présent, avec le témoin oculaire. Le représentant de la filiation met en relation avec un monde originel et permet, par conséquent, de faire l'expérience de l'authentique, tandis que le témoin oculaire énonce le vrai parce qu'il a éprouvé ce qu'il énonce. Or, nous l'avons également vu, la vérité s'impose comme valeur sociale, ciment de la société, en ce qu'elle connecte à l'authentique qui est présenté comme une forme sacrée. La figure de l'héritier, dans cette perspective, se présente comme une forme sociale disponible pour énoncer le vrai d'une société.

La figure de l'héritier est également une figure de pouvoir en ce qu'elle cristallise de la valeur, comme nous l'a enseigné la première hypothèse. L'héritage dont elle se charge lorsqu'elle est convoquée permet par exemple à la municipalité de Noyant d'Allier d'énoncer un capital à la fois économique et symbolique, de se positionner et de s'aligner vis-à-vis des autres communes,

de s'affirmer en tant que contributeur et créateur de richesse, et de se faire un nom qu'elle enrichit par ses propres actions. Pour les héritiers de Noyant d'Allier, nous l'avons également vu, convoquer l'héritage de la filiation de parenté leur permet d'être identifiés, légitimés, reconnus et d'acquérir du pouvoir dans la société. En d'autres termes, convoquer la figure de l'héritier leur offre des prises pour prendre part aux luttes identitaires menées sur le territoire noyantais. De manière globale, la figure de l'héritier se présente comme un lieu stratégique à partir duquel, ceux qui la convoquent, peuvent exercer leur autorité qui est justifiée par une énonciation de la vérité produite de la figure et par la valeur que cette dernière confère par affiliation. Cette question de l'affiliation est fondamentale puisqu'elle réintègre les enjeux mêmes de convocations de la figure de l'héritier. Convoquer la figure de l'héritier, c'est convoquer une filiation avec tout ce qu'elle contient (ancêtres, héritage, histoire). Son appel ne suppose pas une identification, mais une prise de position vis-à-vis de son contenu. Autrement dit, convoquer la figure de l'héritier constitue une opportunité de positionnement social, puisqu'elle donne à discuter ce qu'elle contient, et donc à se situer dans le débat sociétal. L'usage que font les médias de l'héritier-témoin en rend particulièrement compte, puisque sa prise en charge énonciative permet de produire un discours d'accompagnement qui surdétermine et qualifie ce qui est dit. En d'autres termes, il permet de déclarer une prise de position. Les médias s'approprient les témoignages en produisant un cadrage qui leur donne la possibilité de rester au plus près des problématiques contemporaines. Dans cette perspective, la figure de l'héritier se fonde également en lieu stratégique.

Le cas de la municipalité de Noyant d'Allier met spécifiquement en relief cet usage politisé de la figure de l'héritier et l'intérêt que sa convocation recouvre. L'enjeu principal soulevé à Noyant d'Allier est celui des minorités culturelles. À ce titre, elle applique à son territoire les questionnements relatifs à l'« intégration » et à la cohabitation culturelle qui sont des questionnements soulevés par l'ensemble des sociétés à l'heure de la globalisation. Elle présente ainsi un modèle d'intégration et de cohabitation réussi, qui souligne la capacité d'altruisme dont chacun est capable. Elle met en valeur la bonté humaine inhérente à chaque individu et montre que celle-ci est cultivable et source de bienfaits pour l'ensemble de la société. Elle trouve ainsi des solutions aux problématiques de l'interculturalité par le recours aux fondements de l'humanité qu'elle expose comme source de l'opérativité sociétale. De cette manière, en convoquant des valeurs positives que chacun reconnaît comme telles, et en répondant à ce qui fait problème dans la société, la municipalité se donne les arguments pour une légitimation sociétale. Elle traite dans cette même dynamique d'autres problématiques, comme la question de la place des femmes et celle de la ruralité. La démarche qu'elle entreprend

est celle du travail de l'écart par la rhétorique des enjeux contemporains. Autrement dit, elle convoque le registre de ce qui est pris comme minorité dans la société globale et tend à en réformer la vision. Elle applique, sans les nommer, les principes constitutifs de la Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen en portant au centre de son discours la notion d'égalité entre les individus mais également entre les types de société. Cette modalité d'action amène à réfléchir à ce que Claude Lévi-Strauss déclarait dans *Race et histoire* (1987 [1952]) :

L'histoire cumulative n'est pas la propriété de certaines races ou de certaines cultures qui se distingueraient ainsi des autres. Elle résulte de leur conduite plutôt que de leur nature. Elle exprime une certaine modalité d'existence des cultures qui n'est autre que leur manière d'être ensemble. (1987, p. 72)

Éveiller toutes les vocations à vivre ensemble que l'histoire tient en réserve ; il faut aussi être prêt à envisager sans surprise, sans répugnance et sans révolte ce que toutes ces nouvelles formes sociales d'expression ne pourront manquer d'offrir d'inusité. La tolérance n'est pas une position contemplative, dispensant les indulgences à ce qui fut ou à ce qui est. C'est une attitude dynamique, qui consiste à prévoir, à comprendre et à promouvoir ce qui veut être. La diversité des cultures humaines est derrière nous, autour de nous et devant nous. La seule exigence que nous puissions faire valoir à son endroit (créatrice pour chaque individu des devoirs correspondants) est qu'elle se réalise sous des formes dont chacune soit une contribution à la plus grande générosité des autres. (1987, p. 85)

Finalement, nous pouvons voir que la figure de l'héritier permet de répondre aux enjeux des acteurs (pour la municipalité notamment de composer avec l'histoire du territoire pour une gouvernance au présent) ; et de se positionner en tant qu'acteur de pouvoir dans la société.

Cette modalité d'action pose néanmoins question puisqu'en cherchant à réduire l'écart, la municipalité le reproduit. En mettant en relief les différences socialement marquées dans les imaginaires collectifs comme des stéréotypes, elle les charge. Elle le fait par exemple en prêtant des qualités de force et de courage à la femme, l'alignant de cette manière à l'homme, ou en soulignant que la différence des Français d'Indochine peut être intégrée à la société, et être prise comme valeur. La problématique tient au registre misérabiliste convoqué dans le même temps que celui de glorification. La municipalité mobilise le schéma narratif dans ses discours. Or, il a pour effet de présenter en première instance les minorités comme misérables, et de les glorifier à l'issue du parcours réalisé, puisque l'héroïsation qui le sous-tend opère par ce parcours de l'adversité. En convoquant cette dialectique comme modalité d'énonciation du « bien » ou de la « réussite », les minorités se construisent par le bas et ne font sens que dans le rapport de sens qu'elles entretiennent à ceux auxquels elles sont comparées. Par conséquent, cette modalité d'action, si elle vise à distinguer de manière positive, elle reproduit néanmoins un ordre social qui désigne ce qui est en haut et ce qui est en bas dans la société. Par ailleurs, il convient de

noter que ce registre misérabiliste n'est convoqué que lorsqu'il peut être contrebalancé ou qu'il sert les intérêts de l'énonciateur. À cet effet, nous pouvons nous rendre compte que certains faits historiques sont passés sous silence tels que l'impérialisme français sous l'Indochine. Mettre en récit les violences et les abus de pouvoir ne sert certainement pas l'image de ceux qui sont affiliés à ces pratiques, en l'occurrence les Français.

Nous voyons finalement, que la convocation de la figure de l'héritier permet de réécrire l'histoire et de resémiotiser les événements à son avantage. Elle offre à ceux qui la convoquent le choix d'un positionnement et d'une énonciation qui sert leurs intérêts. La figure de l'héritier n'est pas simplement une figure politisée mais une figure engagée politiquement dans la production de la société. En appeler à la figure de l'héritier, c'est entrer dans le champ politique et prendre part au rapport de force inhérent à toute formation sociale. La société sous cet angle est un produit des héritiers. Les luttes qui sont menées au prisme de la figure sont constitutives de son identité et concourent à la forger. Le renouvellement social opère ainsi par ces affrontements. La figure de l'héritier est à ce titre dépositaire du pouvoir de réformation de la société dans les discours. Elle contient cette virtualité et offre à celui qui s'y identifie, l'accès à ce pouvoir. Elle assure finalement l'actualisation de la société et la pérennisation des identités puisqu'elles sont rejouées en regard du contexte de l'époque. Elles sont finalement ajustées à celui-ci et permettent leur inscription dans l'ère du temps.

La construction du sentiment d'héritier dans la société

Pour conclure temporairement avec la figure et le sentiment d'héritier dans la société, je propose d'éclairer la manière dont sentiment et figure s'articulent. La figure de l'héritier est une figure instituée et instituant par la circulation dont elle fait l'objet. En circulant et en se métamorphosant dans la société, elle devient une forme accessible et mobilisable créant de la sorte un *genre*. Elle est construite par une rhétorique discursive qui désigne, produit et actualise dans le même temps. Elle énonce des normes et des devoirs qui régulent et déterminent des manières d'être au monde et de le comprendre. Elle est à ce titre un point de vue sur le monde, une manière de le conceptualiser. Un individu, lorsqu'il se sent héritier, est confronté à cette figure dans la mesure où elle circule dans la société. Dès lors, le sens même du lien va être saisi par les discours qui le qualifient, engendrant de la sorte une surdétermination sociale du processus de socialisation même. L'individu est confronté aux représentations sociales auxquelles il ne peut échapper. Elles fondent son imaginaire et le sens même du sentiment qu'il éprouve. Quelque chose qui était dès lors des plus intime, le sentiment, se voit conditionné

socialement et entrer dans le champ du collectif. Ce phénomène repose sur l'existence de ce que Louis Quéré nomme le tiers symbolisant :

Il est le fait de l'articulation d'un ensemble d'éléments composites : des structures cognitives et des cadres normatifs, des repères de discrimination et des critères d'évaluation, des modes d'appréhension du temps et des dispositions vis-à-vis du changement, des règles de choix et de propositions définissant des façons de procéder (technologies), des modes de représentation et des schémas d'action; et à un autre niveau, des jeux de rôles et des catégories de la pratique, des affirmations considérées comme vraies et des normes tenues pour justes, des croyances et des figurations. [...] Ce complexe constitue la symbolique à l'aide de laquelle les sujets sociaux trouvent accès au réel, construisent leur identité et leur communauté, acquièrent la capacité de penser et d'agir, se constituent comme acteurs historiques. (Quéré, 1982, p. 84)

En acquérant une existence au sein de la société, le sentiment se retrouve construit socialement. Se sentir héritier n'est plus à ce titre un ressenti personnel, mais traduit une posture et un rapport de sens à la société même, impliquant un ensemble de normes et de devoirs. Dans cette mesure, la figure de l'héritier détermine ce que doit ressentir, penser et faire celui qui se reconnaît comme héritier en tant qu'héritier. Entre pratiques et discours, une rhétorique se forme autour de ce sentiment imposant et créant dans un même mouvement le sens de l'être et du faire héritier. En déclarant « Je suis héritier » l'individu s'identifie à la figure et se retrouve socialement déterminé. La question qui en découle est : dans quelle mesure tout sentiment n'est pas socialement informé ? Dans quelle mesure penser à répétition, dans le cas présent « Je suis héritier », n'induit pas un sentiment dont les actions qu'il engage sont déterminées par la société ?

L'étude de la société au prisme de la trivialité

L'originalité de cette recherche tient à son objet même : le sentiment. Saisir la société au prisme du sentiment d'héritier invitait à renouveler le regard porté sur le social de manière générale. Il s'agissait de redonner une place aux individus au cœur de la production des sociétés. Mon intention était de sortir des cadres qu'impose la société, à savoir des normes et des devoirs, pour m'intéresser plus spécifiquement aux moteurs de l'action individuelle. Il est avéré, et nous l'avons vu, que le sentiment d'héritier est informé socialement. Néanmoins, au début de cette enquête, cette donnée n'était pas présente et ouvrait ainsi le champ à l'étude de la socialisation à la société au prisme de ce rôle socialement fondé qu'est l'héritier. Elle donnait dès lors à explorer la dimension symbolique de la société. Cette intention de départ supposait d'analyser

les représentations sociales qui encadraient l'héritier et le rapport de sens que ceux qui se sentaient héritiers entretenaient à cette fonction.

L'étude menée au prisme du concept d'« être culturel » (Jeanneret, 2008) s'est, sous cet angle, présentée comme pertinente puisqu'elle donnait à penser la société d'un point de vue processuel et non figé. Elle donnait à saisir l'essence triviale de l'héritier. L'approche triviale de la société est une invitation à considérer la circulation des formes et des figures. Elle présente l'avantage de déconstruire la dimension normée des rôles et donne à l'inverse à saisir le processus de projection et d'interprétation de ceux-ci. Elle a, dans le cas de cette enquête, permis d'étudier : la manière dont les rôles sociaux sont incarnés selon les différentes postures d'acteurs ; et la diversité de postures d'héritier existantes. Les différentes mobilisations de la figure de l'héritier présentent l'héritier sous diverses formes : tantôt victime de sa filiation étant obligé, tantôt sauveur de celle-ci en la pérennisant notamment, tantôt créateur de celle-ci en la densifiant.

Ainsi, l'étude de la trivialité permet d'appréhender la manière dont les rôles sociaux tournent au sein de la figure et de considérer le jeu de position au regard des espaces dans lesquels elle est convoquée. En d'autres termes, l'avantage de cette méthodologie d'enquête est de considérer la sémiotisation des formes du social en contexte, évitant l'écueil de rejouer les rapports de force au sein de son enquête et de prendre position pour un camp ou pour un autre. La démarche développée permet ainsi d'échapper à l'ordre induit dans les représentations collectives et permet une approche nuancée de la société. Elle donne à ce titre à s'emparer de la société dans son ensemble et à porter son attention sur les logiques et les dynamiques qui traversent la figure étudiée. Dans le cas présent, nous avons ainsi pu voir que différents types de médiation prenaient en charge l'héritier (politique, économique et affective) et qu'il portait ainsi d'autres enjeux que ceux patrimoniaux, généralement associés.

La patrimonialisation au prisme du sentiment d'héritier

Au sujet du patrimoine, la démarche invitait à sortir du champ officiel et institutionnalisé, et a permis d'élargir l'étude de la patrimonialisation. Il ne s'agissait pas d'étudier la patrimonialisation en tant que telle, mais davantage de questionner l'héritage. Ce simple changement terminologique a permis, selon moi, de lever toute connotation normative, et a ainsi donné à étudier les différents processus visant à se fonder un capital de manière générale. Ce changement terminologique amène à questionner le sens de la patrimonialisation aujourd'hui et les modalités du processus. Nous l'avons vu, les héritiers de Noyant d'Allier semblent rejouer les codes du processus de patrimonialisation tel que formalisé par Jean Davallon (2006a). Nous

pouvons dès lors nous interroger sur la circulation même de la forme patrimonialisation dans la société actuelle. Les individus répliquent-ils une pratique qui préexiste ou est-ce la modalité de formation d'un capital ? Dans quelle mesure le processus de patrimonialisation est-il un schéma d'action ? L'institutionnalisation officielle est-elle l'enjeu même du processus ou le processus se suffit-il à lui-même pour déclarer et instituer ?

Jean Davallon, en travaillant la patrimonialisation, avait ouvert l'étude au champ du don. Il donnait ainsi à prendre de la hauteur vis-à-vis du patrimoine et à revenir en amont de sa production. Cette brèche ouverte dans laquelle je me suis faufilée, a permis d'interroger le fonctionnement du lien de filiation, permettant d'évincer les injonctions sociétales relatives à la sauvegarde et la valorisation ; et conduisant dès lors, à questionner les modalités du lien filial qui sont motrices dans la prise en charge patrimoniale. Cette démarche est ce qui offre à étudier le sentiment, puisqu'elle lève un rapport de sens normé à la société, et remet au centre des pratiques individuelles la question du libre-arbitre dans l'élaboration du social. Questionner les dynamiques du processus de socialisation donne ainsi accès à cet ensemble d'impensés qui guide les pratiques et les formalise, mais qui échappe à une normalisation au sein des représentations sociales, restant de l'ordre de l'implicite.

Enfin, l'appréhension de la patrimonialisation au prisme du sentiment d'héritier comporte également l'intérêt qu'en se situant en amont du processus de patrimonialisation, elle amène à faire retour sur les logiques qui sous-tendent ledit processus de sélection et invite à questionner le rapport de sens entre mémorisation des formes et patrimonialisation. Nous avons vu que le souvenir lui-même s'actualisait et que la charge affective qui lui était associée était contextuelle. Ce phénomène amène à questionner la logique de patrimonialisation qui vise une pérennisation tandis même que la réminiscence à laquelle tient l'effet de trouvaille est conjoncturelle.

Je souhaiterais que l'étude de la patrimonialisation conduite dans le cadre de cette enquête constitue un apport et une ouverture pour les approches en SIC du fait patrimonial aujourd'hui. Les travaux réalisés sur le patrimoine dans la discipline ont produit ces dernières années des connaissances fines sur les transformations des institutions, les processus et les modalités de médiation traversées, notamment, par l'injonction numérique. Or, comme en témoignent certaines enquêtes (Pajard, 2017; Piazzini, 2021) dont celle présentée ici, les problématiques patrimoniales traversent la société et impliquent une diversité d'acteurs qui n'interviennent pas directement dans les espaces officiels. La participation des minorités et des communautés dans la patrimonialisation est le plus souvent interrogée à partir du point de vue des institutions patrimoniales (comme dans le cadre des collectes participatives sollicitées). J'ai souhaité, dans

cette recherche, partir du territoire et aborder la patrimonialisation comme une modalité de l'espace public (permettant d'en saisir la pluralité des manières de faire monde commun).

Pratique réflexive autour de l'enquête

En faisant retour sur mon propre parcours de recherche, je m'interroge sur les effets de sens d'une enquête inscrite dans le temps. Ce regard critique m'amène à distinguer au moins deux niveaux de questionnement quant à cette dynamique temporelle : à l'échelle de la société et à celle du chercheur lui-même. Le corpus est stabilisé par différentes méthodes d'archivage. Toutefois, je m'interroge sur les effets de sens de l'évolution de la société sur la recherche. Dans quelle mesure, l'actualité induit les questionnements du chercheur, et par conséquent, oriente l'enquête ? Dans quelle mesure les résultats produits de la recherche sont-ils des réponses aux enjeux du moment ? Je me demande, dans la continuité de ces interrogations : quelle représentation de la société, ici noyantaise, la recherche produit-elle ? Dans quelle mesure, est-elle amenée à circuler dans la société étudiée ? Quels sont ses effets de sens sur cette société ? De quelle manière prend-elle part à la densification du fonds discursif de cette dernière ? Du point de vue du chercheur, nous pouvons nous interroger sur l'évolution du chercheur lui-même. Quels sont les effets de sens de la métamorphose de son état psychologique sur l'enquête ?

La démarche d'enquête implique que des choix soient faits. Dans le cadre de cette étude, j'ai choisi de réaliser une monographie sur Noyant d'Allier. Ce choix peut constituer une première limite puisque les résultats ne peuvent être compris que comme des tendances et ne sont pas représentatifs de ce qui opère dans l'ensemble des sociétés. De la même manière, ma recherche porte sur la communication médiatisée par des dispositifs spécifiques. Ainsi, les résultats produits de l'étude du sentiment d'héritier sont ceux relatifs aux formes médiatiques étudiées et questionnent à ce titre la réalité du sentiment d'héritier dans d'autres espaces. Ils interrogent également la réalité vécue d'un point de vue individuel puisque je me suis attachée à l'étude du collectif.

Approfondissement et perspectives de recherche

Au regard des limites énoncées, il serait pertinent d'appliquer les mêmes méthodes d'enquête, en première instance, aux cas qui y semblent les plus proches, à savoir les autres Café et les autres communes du Bourbonnais. Pour étendre cette recherche, il pourrait dès lors être

intéressant, en considération de la problématique des Français d'Indochine, d'observer la manière dont se sont construits les individus n'étant pas passés par les Cafis et les Métis qui, nous l'avons vu, ont cette problématique d'identification entre Indochine et métropole. Les Français d'Indochine se comparant eux-mêmes aux Harkis, il pourrait être fertile de mener l'enquête sur ces deux cas de rapatriement que constituent les Français d'Indochine et les Français d'Algérie. En outre, elle permettrait de considérer les différents dispositifs de rapatriement et de voir si le cas Indochinois était effectivement un laboratoire. Il s'agirait dès lors, d'identifier et d'analyser les apprentissages tirés du cas Indochinois pour l'élaboration du dispositif de rapatriement du cas Algérien.

Par ailleurs, élargir l'étude à d'autres espaces médiatiques pour une part, et à d'autres points de vue pour une autre part, pourrait être enrichissant pour la compréhension du sentiment d'héritier. J'ai par exemple laissé de côté la littérature et les films portant sur Noyant d'Allier. Étudier ces espaces ouvrirait le champ à l'étude du rapport de sens entre formats médiatiques qui ne font pas participer des témoins noyantais, et figuration de l'héritier. J'ai également laissé de côté la pratique de collecte de témoignages de Noyantais et l'étude du point de vue individuel sur la filiation. Les interroger pourrait être pertinent en ce qu'ils donneraient à creuser la dimension de socialisation du sentiment et à interroger la posture de sachant de l'héritier. Cette enquête permettrait d'approfondir l'étude du rapport de sens entre figure du témoin et figure de l'héritier. Dans une approche communicationnelle, il s'agirait dès lors de questionner une troisième figure, celle des savoirs, à la fois ceux relatifs au format médiatique et ceux relatifs au rôle social d'héritier. L'enjeu serait dès lors de questionner la restitution des savoirs d'expérience en tant que témoin et en tant qu'héritier.

Les perspectives que je viens de proposer visaient à approfondir l'enquête menée. Pour ouvrir le champ d'étude du sentiment d'héritier, il me paraît fertile de retourner ce qui a été fait et de le considérer dans l'autre sens. Je suis partie, selon les principes édictés dans le don, de la logique de rendre ce qui a été reçu, soit de transmettre à son tour. Il serait dès lors pertinent de prendre le contrepied de cet énoncé et de s'intéresser à ceux qui, à l'inverse, ne prétendent jamais entrer dans le cycle du don, c'est-à-dire ne s'identifient pas comme héritiers. Le projet serait dès lors de travailler la tension conservation/création, mais du point de vue de la création. Certaines communautés déclarent s'être faites elles-mêmes et avoir fondé leur propre identité, rejetant la logique de transmission. Mon hypothèse serait que, de la même manière que le processus de création échappe aux héritiers disant transmettre, la conservation échapperait à ceux qui estiment s'inventer en dehors des cadres de la filiation. Un des intérêts de cette enquête

est relatif au point de vue sur le futur qu'elle invite à porter grâce aux processus qu'elle donne à observer : invention de soi, instauration d'un nouveau genre, production de nouvelles normes et d'une nouvelle manière d'être au monde. L'enjeu serait donc de faire le trajet allant, non plus, du présent vers le passé puis vers le futur, mais celui allant du présent vers le futur et retournant vers le passé. Cette approche donnerait une perspective globale des logiques de production de la société dans ce rapport de sens passé/présent/futur au prisme du sentiment d'héritier. Elle offrirait à consolider la figure de l'héritier et à identifier les espaces de frottement et de perte, mais également les angles morts de cette reproduction sociale. Elle permettrait ainsi d'esquisser la représentation sociale collective quant au fondement des sociétés au prisme de l'héritier.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- AGERON, Charles-Robert, 2005. « L'Exposition coloniale de 1931. Mythe républicain ou mythe impérial ? », in AGERON, Charles-Robert, 2005. *De « l'Algérie française » à l'Algérie algérienne*. Saint-Denis : Éditions Bouchène, pp. 369-386.
- AMOSSY, Ruth, 2012. *L'argumentation dans le discours*. Paris : A. Colin.
- ANDERSON, Benedict, 2002. *L'imaginaire national : réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*. Paris : La Découverte. La Découverte poche, 123.
- ANTICHAN, Sylvain, GENSBURGER, Sarah et TEBOUL, Jeanne, 2016. « La commémoration en pratique : les lieux sociaux du rapport au passé ». *Matériaux pour l'histoire de notre temps*, Vol. n° 121-122, n° 3, pp. 5-9. [Consulté le 17 avril 2019]. Disponible à l'adresse : <https://www.cairn.info/revue-materiaux-pour-l-histoire-de-notre-temps-2016-3-page-5.htm>
- AUBERT, Francis, BREUILLE, Marie-Laure et PIGUET, Virginie, 2016. « Quelle place pour les espaces ruraux dans le millefeuille territorial ? », in BLANCARD, Stéphane, DETANG-DESSENDRE, Cécile et RENAHY, Nicolas, 2016. *Campagnes contemporaines*. Versailles : Éditions Quæ, pp. 117-128.
- AUBOUSSIER, Julien et GARCIN-MARROU, Isabelle, 2011. « Mémoire(s) et territoire(s) : les bulletins municipaux de Villeurbanne ». *Études de communication*, n° 37, pp. 47-62. [Consulté le 9 octobre 2015]. Disponible à l'adresse : <http://edc.revues.org/2948>
- AZÉMA, Jean-Pierre, 2013. « Commémorer les libérations de la France ». *Le Débat*, Vol. n°176, n° 4, pp. 145-153. [Consulté le 17 avril 2019]. Disponible à l'adresse : <https://www.cairn.info/revue-le-debat-2013-4-page-145.htm>
- BANCEL, Nicolas, BLANCHARD, Pascal et LEMAIRE, Sandrine, 2000. « Ces zoos humains de la République coloniale ». *Le Monde Diplomatique*, pp. 16-17. [Consulté le 17 mars 2019]. Disponible à l'adresse : <https://www.monde-diplomatique.fr/2000/08/BANCEL/1944>
- BARTHES, Roland, 1957. *Mythologies*. Paris : Seuil.
- BARTHES, Roland, 1964. « Rhétorique de l'image ». *Communications*, Vol. 4, n° 1, pp. 40-51. [Consulté le 10 juin 2017]. Disponible à l'adresse : http://www.persee.fr/doc/comm_0588-8018_1964_num_4_1_1027
- BARTHES, Roland, 1968. « L'effet de réel ». *Communications*, Vol. 11, n° 1, pp. 84-89. [Consulté le 20 décembre 2016]. Disponible à l'adresse : http://www.persee.fr/doc/comm_0588-8018_1968_num_11_1_1158

- BEAUD, Stéphane et WEBER, Florence, 2012. « Le raisonnement ethnographique », in PAUGAM, Serge, 2012. *L'enquête sociologique*. Presses Universitaires de France, pp. 223-246.
- BÉLANGER, Anouk, 2003. « Le devoir de la mémoire : quelques oublis ». *Argument*, Vol. 2, n° 5. [Consulté le 23 février 2019]. Disponible à l'adresse : <http://www.revueargument.ca/article/1969-12-31/244-le-devoir-de-la-memoire-quelques-oublis.html>
- BÉLANGER, Anouk, 2005. « Montréal vernaculaire/Montréal spectaculaire : dialectique de l'imaginaire urbain ». *Sociologie et sociétés*, Vol. 37, n° 1, pp. 13-35. [Consulté le 23 février 2019]. Disponible à l'adresse : <http://id.erudit.org/iderudit/012274ar>
- BERLINER, David, 2010. « Perdre l'esprit du lieu ». *Terrain*, pp. 90-105. [Consulté le 20 décembre 2020]. Disponible à l'adresse : <http://journals.openedition.org/terrain/14077>
- BÉTEILLE, Roger, 1981. *La France du vide*. Paris : LexisNexis.
- BONACCORSI, Julia, 2009. *Le devoir de lecture : médiations d'une pratique culturelle*. Paris : Hermès-Lavoisier.
- BONACCORSI, Julia et CORDONNIER, Sarah, 2019. *Territoires : enquête communicationnelle*. Paris : Archives contemporaines, pp. 7-19.
- BONACCORSI, Julia, 2019. « Les territorialités multiples du terrain dans l'enquête », in BONACCORSI, Julia et CORDONNIER, Sarah, 2019. *Territoires : enquête communicationnelle*. Paris : Archives contemporaines, pp. 7-19.
- BOST, Mélanie et KESTELOOT, Chantal, 2014. « Les commémorations du centenaire de la Première Guerre mondiale ». *Courrier hebdomadaire du CRISP*, Vol. N° 2235-2236, n° 30, pp. 5-63. [Consulté le 17 avril 2019]. Disponible à l'adresse : <https://www.cairn.info/revue-courrier-hebdomadaire-du-crisp-2014-30-page-5.htm>
- BROCHEUX, Pierre et HÉMERY, Daniel, 2001. *Indochine : la colonisation ambiguë (1858-1954)*. Paris : La Découverte.
- CAILLÉ, Alain, 2007. *Anthropologie du don*. Paris : La Découverte.
- CAITUCOLI, Paul-Mathieu, GUILLARD, Valérie et LARCENEUX, Fabrice, 2021. « VI / La campagne et la ville s'opposent-elles toujours ? Les représentations des mondes rural et urbain entre idylle et enfer », in Dauphine Recherches en Management, 2021. *L'état du management 2021*. Paris : La Découverte, pp. 77-91.
- CARLI, Maddalena, 2009. « Un imaginaire colonial sans colonies ». *Mil neuf cent*, Vol. n°27, n° 1, pp. 147-163. [Consulté le 13 août 2029]. Disponible à l'adresse : <http://www.cairn.info/revue-mil-neuf-cent-2009-1-page-147.htm>
- CEFAÏ, Daniel, 2010. *L'engagement ethnographique*. Paris : l'École des hautes études en sciences sociales.

- CHARTIER, Roger, 1989. « Le monde comme représentation ». *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, Vol. 44, n° 6, pp. 1505-1520. [Consulté le 9 janvier 2016]. Disponible à l'adresse : http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/ahess_0395-2649_1989_num_44_6_283667
- CHARTIER, Roger, 2011. « Défense et illustration de la notion de représentation ». *Working Papers des Sonderforschungsbereichen*. [Consulté le 11 décembre 2016]. Disponible à l'adresse : <http://edoc.hu-berlin.de/docviews/abstract.php?id=39015>
- CHERUBINI, Bernard, 1994. *Localisme, fêtes et identités : une traversée ethno-festive de la Mauricie (Québec)*. Paris : L'Harmattan.
- COCHET, François, PORTE, Rémy et CADEAU, Ivan, 2021. *Dictionnaire de la guerre d'Indochine*. Paris : Perrin.
- CORDONNIER, Sarah, 2015. *Trajectoire et témoignage : pour une réflexion pluridisciplinaire*. Paris : Éditions des archives contemporaines.
- CORDONNIER, Sarah, 2017. « Les temporalités enchevêtrées du témoignage », in BONACCORSI, Julia, COLLET, Laurent et RAICHVARG, Daniel, 2017. *Les temps des arts et des cultures*. Paris : l'Harmattan, pp. 151-163.
- COTTRET, Bernard et HENNETON, Lauric, 2019. « La commémoration, entre mémoire prescrite et mémoire proscrite », in COTTRET, Bernard et HENNETON, Lauric, 2019. *Du bon usage des commémorations : Histoire, mémoire et identité, XVIe-XXIe siècle*. Rennes : Presses universitaires de Rennes, pp. 7-24.
- COUSIN, Saskia, 2011. « Destination authentique ». *Cahiers du musée des Confluences*, Vol. 8, pp. 59-66. [Consulté le 22 décembre 2017]. Disponible à l'adresse : <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00705335/document>
- DA LAGE, Émilie et VANDIEDONCK, David, 2002. « Introduction ». *Études de communication*, n° 25, pp. 7-14. [Consulté le 13 juin 2018]. Disponible à l'adresse : <http://journals.openedition.org/edc/660>
- DAVALLON, Jean, 1992. « Le musée est-il vraiment un média ? ». *Publics et Musées*, Vol. 2, n° 1, pp. 99-123. [Consulté le 8 mai 2016]. Disponible à l'adresse : http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/pumus_1164-5385_1992_num_2_1_1017
- DAVALLON, Jean, 2000a. « Le patrimoine : "une filiation inversée" ? ». *Espaces Temps*, Vol. 74, n° 1, pp. 6-16. [Consulté le 11 avril 2016]. Disponible à l'adresse : http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/espat_0339-3267_2000_num_74_1_4083
- DAVALLON, Jean, 2000b. *L'exposition à l'œuvre : stratégies de communication et médiation symbolique*. Paris Montréal (Québec) : L'Harmattan.

- DAVALLON, Jean, 2003. « Pourquoi considérer l'exposition comme un média ? ». *MédiaMorphoses*, n° n°9, pp. 27-30. [Consulté le 12 octobre 2016]. Disponible à l'adresse : http://documents.irevues.inist.fr/bitstream/handle/2042/23275/2003_09_27.pdf?sequence=1&isAllowed=y
- DAVALLON, Jean, 2004. « Objet concret, objet scientifique, objet de recherche ». *Hermès*, n°38, pp. 30-37. [Consulté le 28 décembre 2020]. Disponible à l'adresse : <http://www.cairn.info/revue-hermes-la-revue-2004-1-page-30.htm>
- DAVALLON, Jean, 2006a. *Le don du patrimoine : une approche communicationnelle de la patrimonialisation*. Paris : Hermès-Lavoisier.
- DAVALLON, Jean, 2006b. *L'image médiatisée : de l'approche sémiotique des images à l'archéologie de l'image comme production symbolique*. Thèse. Paris, France.
- DAVALLON, Jean, 2010. « L'écriture de l'exposition : expographie, muséographie, scénographie ». *Culture & Musées*, Vol. 16, n° 1, pp. 229-238. [Consulté le 26 mars 2016]. Disponible à l'adresse : http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/pumus_1766-2923_2010_num_16_1_1574
- DAVALLON, Jean, 2014. « À propos des régimes de patrimonialisation : enjeux et questions ». *Patrimonialização e sustentabilidade do património : reflexão e prospectiva*. [Consulté le 3 septembre 2016]. Disponible à l'adresse : <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-01123906/document>
- DELPORTE, Christian et VEYRAT-MASSON, Isabelle, 2005. « Entretien avec Pierre Nora : la fièvre médiatique des commémorations ». *Le Temps des médias*, Vol. n° 5, n° 2, pp. 191-196. [Consulté le 17 avril 2019]. Disponible à l'adresse : <https://www.cairn.info/revue-le-temps-des-medias-2005-2-page-191.htm>
- DENÉCHÈRE, Yves, 2012. « Les "rapatriements" en France des enfants eurasiens de l'ex-Indochine : pratiques, débats, mémoires ». *Revue d'histoire de l'enfance « irrégulière*, n° 14, pp. 123-141. [Consulté le 12 mars 2021]. Disponible à l'adresse : <http://journals.openedition.org/rhei/3398>
- DENÉCHÈRE, Yves, 2020. « Expériences intimes et subjectivité juvénile des Eurasiennes envoyées en France à la fin de la guerre d'Indochine ». *Outre-Mers*, Vol. 406-407, n° 1, pp. 227-247. [Consulté le 19 septembre 2022]. Disponible à l'adresse : <https://www.cairn.info/revue-outre-mers-2020-1-page-227.htm>
- DENÉCHÈRE, Yves, 2021. « Une acculturation postcoloniale par la langue : les enfants métis d'Indochine en France (1945-1980) ». *Relations internationales*, Vol. 188, n° 4, pp. 43-58. [Consulté le 19 septembre 2022]. Disponible à l'adresse : <https://www.cairn.info/revue-relations-internationales-2021-4-page-43.htm>
- DONARD, Véronique, 2010. « Repères pour penser le martyr chrétien ». *Topique*, Vol. n°113, n° 4, pp. 27-41. [Consulté le 4 octobre 2021]. Disponible à l'adresse : <https://www-cairn-info.bibelec.univ-lyon2.fr/revue-topique-2010-4-page-27.htm>

- DULONG, Renaud, 1990. « Le corps du témoin oculaire ». *Réseaux. Communication - Technologie – Société*, Vol. 8, n° 2, pp. 77-87. [Consulté le 7 novembre 2018]. Disponible à l'adresse : https://www.persee.fr/doc/reso_0984-5372_1990_hos_8_2_3550
- ECO, Umberto, 1985. *Lector in fabula, le rôle du lecteur ou la coopération interprétative dans les textes narratifs*. Paris : Grasset.
- ECO, Umberto, 1994. *Les limites de l'interprétation*. Paris : Librairie générale française Grasset.
- FABRE, Daniel, 1986. « L'ethnologue et ses sources ». *Terrain*, n° 7, pp. 3-12. [Consulté le 30 novembre 2017]. Disponible à l'adresse : <http://journals.openedition.org/terrain/2906>
- FOUCAULT, Michel, 2008. *L'archéologie du savoir*. Paris : Gallimard.
- FOURNIER, Laurent Sébastien, 2003. « Les fêtes locales en Provence : des enjeux patrimoniaux ». *Culture & Musées*, Vol. 1, n° 1, pp. 41-63. [Consulté le 19 octobre 2016]. Disponible à l'adresse : http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/pumus_1766-2923_2003_num_1_1_1166
- FOURNIER, Laurent Sébastien, 2007. « La fête thématique, nouveau visage de la fête locale en Provence (France) ». *Recherches sociologiques et anthropologiques*, Vol. 38, n° 38-2, pp. 165-174. [Consulté le 23 juin 2019]. Disponible à l'adresse : <http://journals.openedition.org/rso/474>
- GAWIN, Geoffroy, 2017. *Les évolutions des médiations testimoniales dans différents musées de la Résistance : du présentiel à l'audiovisuel*. Thèse. Lille 3. [Consulté le 5 novembre 2018]. Disponible à l'adresse : <http://www.theses.fr/2017LIL30044>
- GEERTZ, Clifford, 1998. « La description dense : vers une théorie interprétative de la culture ». *Enquête. Archives de la revue Enquête*, n° 6, pp. 73-105. [Consulté le 5 décembre 2017]. Disponible à l'adresse : <https://enquete.revues.org/1443>
- GELLEREAU, Michèle, 2003. « Nous et les autres : les représentations des identités culturelles au service de nouveaux territoires ? ». *Études de communication*, n° 26. [Consulté le 16 juillet 2019]. Disponible à l'adresse : <http://journals.openedition.org/edc/99>
- GENESTIER, Philippe, 1989. « Par-delà fête et cérémonie ou contre la gaie commémoration ». *Le Débat*, Vol. n° 57, n° 5, pp. 69-73. [Consulté le 17 avril 2019]. Disponible à l'adresse : <https://www.cairn.info/revue-le-debat-1989-5-page-69.htm?contenu=resume>
- GIRARDET, Raoul, 1968. « L'apothéose de la "plus grande France" : l'idée coloniale devant l'opinion française (1930-1935) ». *Revue française de science politique*, Vol. 18, n° 6, pp. 1085-1114. [Consulté le 15 août 2020]. Disponible à l'adresse : https://www.persee.fr/doc/rfsp_0035-2950_1968_num_18_6_393128

- GODBOUT, Jacques, 2000. *Le don, la dette et l'identité : homo donator versus homo œconomicus*. Paris : La Découverte.
- GODBOUT, Jacques T., CHARBONNEAU, Johanne et LEMIEUX, Vincent, 1996. *La circulation du don dans la parenté*. Montréal : INRS Centre - Urbanisation Culture Société.
- GODELIER, Maurice, 2008. *L'énigme du don*. Paris : Flammarion.
- GOFFMAN, Erving, 1973. *La mise en scène de la vie quotidienne*. Paris : Éditions de Minuit.
- GRANDSART, Didier, 2010. *Paris 1931 : revoir l'Exposition coloniale*. Paris : FVW.
- GUILYARDI, Catherine, 2008. « 1931 : Les étrangers au temps de l'exposition coloniale, première expo de la CNHI ». *Hommes & Migrations*, Vol. 1274, n° 1, pp. 161-166. [Consulté le 11 août 2020]. Disponible à l'adresse : https://www.persee.fr/doc/homig_1142-852x_2008_num_1274_1_4767
- HALBWACHS, Maurice, 1994. *Les cadres sociaux de la mémoire*. Paris : Albin Michel.
- HALBWACHS, Maurice, 1997. *La mémoire collective*. Paris : Albin Michel.
- HAMID, Marie, 2019. « Les figures idéales et les appropriations singulières du dispositif participatif de concertation urbaine », in BONACCORSI, Julia et CORDONNIER, Sarah, 2019. *Territoires : enquête communicationnelle*. Paris : Archives contemporaines, pp. 169-174. [Consulté le 22 avril 2019]. Disponible à l'adresse : <http://www.archivescontemporaines.com/books/9782813003072>
- HODEIR, Catherine et PIERRE, Michel, 2011. *L'Exposition coloniale de 1931*. Bruxelles : A. Versaille.
- HUBERT, Henri et MAUSS, Marcel, 2010. « Essai sur la nature et la fonction du sacrifice ». *Sociétés*, Vol. 107, n° 1, pp. 63-71. [Consulté le 27 août 2023]. Disponible à l'adresse : <https://www.cairn.info/revue-societes-2010-1-page-63.htm>
- IDJÉRAOUI-RAVEZ, Linda, 2012. *Le témoignage exposé : du document à l'objet médiatique*. Paris : l'Harmattan.
- JEANNERET, Yves, 2004. « Une monographie polyphonique. Le texte de recherche comme appréhension active du discours d'autrui ». *Études de communication*, n° 27. [Consulté le 20 juin 2018]. Disponible à l'adresse : <http://journals.openedition.org/edc/183>
- JEANNERET, Yves, 2008. *Penser la trivialité*. Paris : Hermès-Lavoisier.
- JEANNERET, Yves, 2010. « Le statut des savoirs ordinaires dans l'analyse des pratiques de communication ». *MethIS*, Vol. 3, pp. 21-50. [Consulté le 28 décembre 2020]. Disponible à l'adresse : <https://popups.uliege.be/2030-1456/index.php?id=362>
- JEANNERET, Yves, 2014. *Critique de la trivialité : les médiations de la communication, enjeu de pouvoir*. Paris : Éd. Non standard.

- KRIEG-PLANQUE, Alice, 2012. *Analyser les discours institutionnels*. Paris : A. Colin.
- LAMIZET, Bernard, 2002. *Le sens de la ville*. Paris : Editions L'Harmattan.
- LAMIZET, Bernard, 2007. « La polyphonie urbaine : essai de définition ». *Communication et organisation*, n° 32, pp. 14-25. [Consulté le 3 octobre 2015]. Disponible à l'adresse : <http://communicationorganisation.revues.org/1141>
- LATTÉ, Stéphane, 2015. « Le choix des larmes. La commémoration comme mode de protestation ». *Politix*, Vol. n° 110, n° 2, pp. 7-34. [Consulté le 17 avril 2019]. Disponible à l'adresse : <https://www.cairn.info/revue-politix-2015-2-page-7.htm>
- LEJEUNE, Christophe, 2014. *Manuel d'analyse qualitative : analyser sans compter ni classer*. Louvain-la-Neuve : De Boeck Supérieur.
- LEKANE TSOBGOU, Dieudonné et SCHMITZ, Serge, 2012. « Le tourisme dit "ethnique" : multiples usages d'un concept flou. *Bulletin de la Société Géographique de Liège*, Vol. 59, pp. 5-16. [Consulté le 6 août 2018]. Disponible à l'adresse : <https://orbi.uliege.be/handle/2268/143232>
- LEMAIRE, Nicolas, 2010. *Claudius Madrolle et l'introduction du tourisme colonial en Indochine française 1898-1914 : entre propagande économique et légitimation politique*. Montréal (Québec) : Université du Québec à Montréal.
- LE MAREC, Joëlle, 2002. « Situations de communication dans la pratique de recherche : du terrain aux composites ». *Études de communication*, n° 25, pp. 15-40. [Consulté le 28 octobre 2016]. Disponible à l'adresse : <https://edc.revues.org/831>
- LENCLUD, Gérard, 1987. « La tradition n'est plus ce qu'elle était... ». *Terrain*, n° 9, pp. 110-123. [Consulté le 6 septembre 2016]. Disponible à l'adresse : <http://terrain.revues.org/3195>
- LÉVI-STRAUSS, Claude, 1987. *Race et histoire*. Paris : Denoël.
- MARIN, Louis, 1988a. « Le cadre de la représentation et quelques-unes de ses figures ». *Les Cahiers du Musée National d'art moderne*, Vol. II, n° spécial Art de voir, art de décrire. [Consulté le 28 avril 2016]. Disponible à l'adresse : http://www.louismarin.fr/ressources_lm/pdfs/Cahiers-MNAM88.pdf
- MARIN, Louis, 1988b. « Mimésis et description ». *Word & Image*, Vol. 4, n° 1, pp. 25-36. [Consulté le 31 décembre 2016]. Disponible à l'adresse : <http://dx.doi.org/10.1080/02666286.1988.10436216>
- MARIN, Louis, 1994. *De la représentation*. Paris : Seuil.
- MARIN, Louis, 2005. « Le pouvoir et ses représentations », in MARIN, Louis, 2005. *Politiques de la représentation*. Paris : Kimé, pp. 71-93.
- MAUSS, Marcel, 2023 [1925]. *Essai sur le don : forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*. Paris : Presses universitaires de France.

- MERCIER, Arnaud, 2005. « Efficacité du performatif dans les rituels politiques ». *Hermès*, Vol. 43, n° 3, pp. 31-37. [Consulté le 24 février 2023]. Disponible à l'adresse : <https://www.cairn.info/revue-hermes-la-revue-2005-3-page-31.htm>
- MORIN, Bruno, 2011. « "Qui habite en milieu rural ?" ». *Informations sociales*, Vol. 164, n° 2, pp. 11-22. [Consulté le 24 mars 2023]. Disponible à l'adresse : <https://www.cairn.info/revue-informations-sociales-2011-2-page-11.htm>
- MORLAT, Patrice, 2006. *Indochine années vingt : le rendez-vous manqué (1918-1928) : la politique indigène des grands commis au service de la mise en valeur*. Paris : Les Indes savantes.
- NEVES, Luiz Felipe Baêta, 2003. « Mémoires migrantes et temporalité ». *Diogène*, n° 201, pp. 29-37. [Consulté le 23 mars 2018]. Disponible à l'adresse : <https://www.cairn.info/revue-diogene-2003-1-page-29.htm?1=1&DocId=243080&hits=3512+3511+3510+3509+2529+2528+2527+2526+492+491+490+489>
- NGUYEN HUY LAI, Joseph, 1981. *La tradition religieuse, spirituelle et sociale au Vietnam : sa confrontation avec le christianisme*. Paris : Beauchesne.
- NGUYÊÑ, Thêa Anh, 2009. *Viêt-Nam : un voyage dans son histoire*. Paris : La Frémillierie.
- NGUYEN, Thi Tuyet Trinh, 2014. *L'imaginaire colonial français de l'Indochine 1890-1935*. Thèse. Tours : Université François-Rabelais.
- NORA, Pierre, 1984. *Les lieux de mémoire* : Paris : Gallimard.
- OKADA, Tomokazu, 2013. *Hanoi et Haiphong au contact de la colonisation : structuration et restructuration de la société urbaine en Indochine française (1887-1945) : le cas de Hanoi et de Haiphong*. Thèse. Aix-Marseille. [Consulté le 27 février 2018]. Disponible à l'adresse : <http://www.theses.fr/2013AIXM3020>
- OLLIVIER, Bruno, 2007. *Identité et identification : sens, mots et techniques*. Paris : Hermès-Lavoisier.
- PAJARD, Anne, 2017. *L'héritage malgré soi ? Le couple patrimoine/territoire à l'épreuve de la Caraïbe*. Thèse. Antilles. [Consulté le 16 juillet 2019]. Disponible à l'adresse : <http://www.theses.fr/2017ANTI0215>
- PIAZZI, Beatrice, 2021. *Parcours migratoires entre Hauts-de-France et Italie : création d'un dispositif ethno-muséographique*. Thèse. Artois. [Consulté le 27 septembre 2023]. Disponible à l'adresse : <http://www.theses.fr/s274128>
- PINÇON, Michel et PINÇON-CHARLOT, Monique, 2005a. *Voyage en grande bourgeoisie*. Paris : Presses Universitaires de France.

- PINÇON, Michel et PINÇON-CHARLOT, Monique, 2005b. « Chapitre III. L'entretien et ses conditions spécifiques », in PINÇON, Michel et PINÇON-CHARLOT, Monique, 2005. *Voyage en grande bourgeoisie*. Paris : Presses Universitaires de France, pp. 27-54. [Consulté le 1 janvier 2019]. Disponible à l'adresse : <https://www.cairn.info/voyage-en-grande-bourgeoisie--9782130554202-page-27.htm?contenu=resume>
- PINÇON, Michel et PINÇON-CHARLOT, Monique, 2020. *Sociologie de la bourgeoisie*. Paris : La Découvert
- POMIAN, Krzysztof, 1987. *Collectionneurs, amateurs et curieux : Paris, Venise, XVIe-XVIIIe siècle*. Paris : Gallimard.
- POMIAN, Krzysztof, 2015. « Musée et patrimoine », in JEUDY, Henri Pierre, *Patrimoines en folie*. Paris : Éditions de la Maison des sciences de l'homme, pp. 177-198.
- POUILLON, Jean, 1975. *Fétiches sans fétichisme*. Paris : François Maspero.
- QUÉRÉ, Louis, 1982. *Des miroirs équivoques : aux origines de la communication moderne*. Paris : Aubier Montaigne.
- QUINTON, Philippe, 2002. « Le sens du terrain ». *Études de communication*, n° 25, pp. 41-50. [Consulté le 13 juin 2018]. Disponible à l'adresse : <http://journals.openedition.org/edc/649>
- RANCIÈRE, Jacques, 2008. *Le spectateur émancipé*. Paris : La Fabriques éditions.
- RAOUL, Bruno, 2002. « Un travail d'enquête à l'épreuve du terrain ou "l'expérience de terrain" comme relation en tension ». *Études de communication*, n° 25, pp. 87-103. [Consulté le 15 juin 2018]. Disponible à l'adresse : <http://journals.openedition.org/edc/653>
- RAOUL, Bruno, 2017. « Le territoire comme objet communicationnel : entre "tiers symbolisant" et "discours social". Une mise en perspective médiatique ». *Communication & Langages*, Vol. N° 193, n° 3, pp. 117-143. [Consulté le 19 avril 2019]. Disponible à l'adresse : <https://www.cairn.info/revue-communication-et-langages1-2017-3-page-117.htm>
- RÉMY, Catherine, 2004. « L'espace de la mise à mort de l'animal ». *Espaces et sociétés*, Vol. n° 118, n° 3, pp. 223-249. [Consulté le 28 juin 2021]. Disponible à l'adresse : <https://www.cairn.info/journal-espaces-et-societes-2004-3-page-223.htm>
- RÉMY, Catherine, 2014. « Accepter de se perdre. Les leçons ethnographiques de Jeanne Favret-Saada ». *SociologieS*. [Consulté le 28 octobre 2016]. Disponible à l'adresse : <http://sociologies.revues.org/4776>
- RIEUTORT, Laurent, 2012. « Du rural aux nouvelles ruralités ». *Revue internationale d'éducation de Sèvres*, n° 59, pp. 43-52. [Consulté le 24 mars 2023]. Disponible à l'adresse : <https://journals.openedition.org/ries/2267>

- RIEUTORT, Laurent, 2022. « Chapitre 16. Les ruralités : renouveau ou fragmentation ? », in DUMONT, Gérard-François, *Populations, peuplement et territoires en France*. Paris : Armand Colin, pp. 319-337.
- RIVIÈRE, Claude, 2005. « Célébrations et cérémonial de la république ». *Hermès*, Vol. n° 43, n° 3, pp. 23-29. [Consulté le 19 avril 2019]. Disponible à l'adresse : <https://www.cairn.info/revue-hermes-la-revue-2005-3-page-23.htm>
- ROLLAND, Dominique, 2007. « Métis d'Indochine, l'inconfort d'un entre-deux ». *L'Autre*, Vol. 8, n° 2, pp. 199-212. [Consulté le 19 septembre 2022]. Disponible à l'adresse : <https://www.cairn.info/revue-l-autre-2007-2-page-199.htm?ref=doi>
- RUSCIO, Alain, 1991. « L'opinion française et la guerre d'Indochine (1945-1954). Sondages et témoignages ». *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, Vol. 29, n° 1, pp. 35-46. [Consulté le 15 septembre 2022]. Disponible à l'adresse : https://www.persee.fr/doc/xxs_0294-1759_1991_num_29_1_2336
- SAADA, Emmanuelle, 2007a. « Un droit postcolonial ». *Plein droit*, Vol. 74, n° 3, pp. 13-16. [Consulté le 22 août 2022]. Disponible à l'adresse : <https://www.cairn.info/revue-plein-droit-2007-3-page-13.htm>
- SAADA, Emmanuelle, 2007b. *Les enfants de la colonie : les métis de l'Empire français entre sujétion et citoyenneté*. Paris : La Découverte. L'Espace de l'histoire.
- SARRAUT, Albert, 1918. « Le Règlement de l'Instruction Publique en Indochine ». *La Revue Indochinoise*.
- SARRAUT, Albert, 1923. *La mise en valeur des colonies françaises*. Paris : Payot.
- SARRAUT, Albert, 1931. *Grandeur et servitude coloniales*. Paris : Edition du Sagittaire.
- SCHWEYER, Anne-Valérie, 2005. *Le Viêtnam ancien*. Paris : Les Belles lettres.
- SCIOLDO-ZÜRCHER, Yann, 2014. « La loi du 26 décembre 1961 : une anticipation du rapatriement des Français d'Algérie », in Abderrahmane Bouchène *et al.*, 2014. *Histoire de l'Algérie à la période coloniale*. Paris : La Découverte, pp. 564-569. [Consulté le 2 septembre 2022]. Disponible à l'adresse : <https://www.cairn.info/histoire-de-l-algerie-a-la-periode-coloniale--9782707178374-p-564.htm>
- SÉNÈQUE, 2020. *Des Bienfaits*. Independently published.
- SIMON, Pierre-Jean, 1981. *Rapatriés d'Indochine : un village franco-indochinois en Bourbonnais*. Paris : Éditions l'Harmattan.
- SIMON, Pierre-Jean, 2001. « L'Indochine française : bref aperçu de son histoire et des représentations coloniales ». *Hommes & Migrations*, Vol. 1234, n° 1, pp. 14-22. [Consulté le 15 juin 2020]. Disponible à l'adresse : https://www.persee.fr/doc/homig_1142-852x_2001_num_1234_1_4826
- SIMON-BAROUH, Ida, 1981. *Les rapatriés d'Indochine : Deuxième génération - Les enfants d'origine indochinoise à Noyant-d'Allier*. Editions L'Harmattan.

- TASSEL, Julien et VERGOPOULOS, Hécate, 2017. « Produire l'épaisseur du temps de et dans la ville : le cas des visites guidées du Paris historique », in BONACCORSI, Julia, COLLET, Laurent et RAICHVARG, Daniel, 2017. *Les temps des arts et des cultures*. Paris : l'Harmattan, pp. 107-118.
- TESTART, Alain, 2007. *Critique du don : étude sur la circulation non marchande*. Paris : Syllepse.
- THIESSE, Anne-Marie, 2001. *La création des identités nationales : Europe, XVIIIe-XXe siècle*. Paris : Seuil.
- TODOROV, Tzvetan, 1993. « La mémoire et ses abus ». *Esprit*, n° 193, pp. 34-44. [Consulté le 20 avril 2019]. Disponible à l'adresse : <https://www.jstor.org/stable/24275696JSTOR>
- TRÉGLODÉ, Benoît de, 2018. *Histoire du Viêt Nam de la colonisation à nos jours*. Paris : Éditions de la Sorbonne.
- TURGEON, Laurier, 2008. « L'Esprit du lieu : entre le matériel et l'immatériel - Présentation de la thématique du colloque », in *16th ICOMOS General Assembly and International Symposium : 'Finding the spirit of place – between the tangible and the intangible'*. Québec, Canada, pp. 1-8. [Consulté le 22 mars 2023]. Disponible à l'adresse : http://www.international.icomos.org/quebec2008/cd/toindex/papers_ouverture/inaugural-Turgeon.pdf
- VARGA, Renâta, 2000. « Les écrits dans la ville : typologie ». *Communication & Langages*, Vol. 124, n° 1, pp. 106-117. [Consulté le 2 février 2017]. Disponible à l'adresse : http://www.persee.fr/doc/colan_0336-1500_2000_num_124_1_3012
- VERGOPOULOS, Hécate, 2010. *Tourisme et curiosités : approche communicationnelle du légendaire dans les guides de voyage imprimés*. Thèse. Avignon. [Consulté le 21 octobre 2016]. Disponible à l'adresse : <http://www.theses.fr/2010AVIG1088>
- VERGOPOULOS, Hécate, 2011. « L'insolite dans les guides touristiques ». *Mondes du Tourisme*, n° 4, pp. 77-91. [Consulté le 25 octobre 2017]. Disponible à l'adresse : <https://tourisme.revues.org/461>
- VERÓN, Eliséo, 1988. *La sémiologie sociale*. Saint-Denis : Presses universitaires de Vincennes.
- VERÓN, Eliséo, 2013. *La semiosis social, 2: ideas, momentos, interpretantes*. Buenos Aires : Paidós.
- VESCHAMBRE, Vincent, 2008. *Traces et mémoires urbaines : enjeux sociaux de la patrimonialisation et de la démolition*. Rennes : Presses universitaires de Rennes.
- VIDAL, Claudine, 2004. « La commémoration du génocide au Rwanda. Violence symbolique, mémorisation forcée et histoire officielle ». *Cahiers d'études africaines*, Vol. 44, n° 175, pp. 575-592. [Consulté le 17 avril 2019]. Disponible à l'adresse : <http://journals.openedition.org/etudesafriaines/4737>

- VOISIN, Alice, 2019. « Rapatrier les Français·e·s d'Indochine en métropole : La mise en place d'une politique d'intégration dans le contexte des migrations postcoloniales (1945-1962) ». *Les Carnets du LARHRA*. [Consulté le 3 mars 2021]. Disponible à l'adresse : <https://publications-prairial.fr/larhra/index.php?id=495>
- WALTER, Jacques, 2003. « Cadres du Témoignage historique et médiatique, Frontières disciplinaires ». *Questions de communication*, n° 3, pp. 11-30. [Consulté le 7 novembre 2018]. Disponible à l'adresse : <http://journals.openedition.org/questionsdecommunication/7437>
- WEBER, Florence, 2012. « De l'ethnologie de la France à l'ethnographie réflexive ». *Genèses*, n° 89, pp. 44-60. [Consulté le 13 juin 2018]. Disponible à l'adresse : <https://www.cairn.info/revue-geneses-2012-4-page-44.htm>
- WIEVIORKA, Annette, 2002. *L'ère du témoin*. Paris : Hachette littératures.
- XUAN, Phan Le, 2018. *L'enseignement du Vietnam pendant la période coloniale, 1862-1945 : la formation des intellectuels vietnamiens*. Thèse. Lyon. [Consulté le 7 août 202]. Disponible à l'adresse : <https://theses.hal.science/tel-02056541>

RÉFÉRENCES DU CORPUS

Les références du corpus recensées sont celles citées dans le corps du mémoire. L'ensemble des références du corpus est disponible dans l'« Annexe 1. Présentation du corpus général », p.6.

Actes de témoignages

DUC, Christian, 2019. « Noyant d'Allier, un témoignage pour l'avenir ».

HARDOUIN, Céline, 2008. « Il était une fois... Noyant d'Allier ».

LES AMIS DE LA MINE et NOYANT TERRE D'ACCUEIL, 2012. « Histoire de Noyant d'Allier par ses habitants : journée témoignages samedi 19 mai 2012 ».

Allocutions

HOLLANDE, François, 2013. « Déclaration de M. François Hollande, Président de la République, sur les commémorations du Centenaire de la Première guerre mondiale, à Paris le 7 novembre 2013 ». Disponible à l'adresse : <https://www.elysee.fr/francois-hollande/2013/11/07/declaration-de-m-francois-hollande-president-de-la-republique-sur-les-commemorations-du-centenaire-de-la-premiere-guerre-mondiale-a-paris-le-7-novembre-2013>

MAIRE DE NOYANT D'ALLIER, 2005. « Allocution du maire de Noyant d'Allier du 29 octobre 2005 ». Disponible à l'adresse : <http://noyant03.free.fr/noyant50/index.htm>

SIMON-BAROUH, Ida, 2005. « Allocution de Ida Simon-Barouh du 29 octobre 2005 ». Disponible à l'adresse : <http://noyant03.free.fr/noyant50/index.htm>

Articles

CHATENET, Alexandre, 2005. « Une statue pour ne pas oublier ». *La Montagne*. Disponible à l'adresse : <http://noyant03.free.fr/noyant50/index.htm>

CONSEIL DES SAGES, 2011. « Echos du Conseil ». *Gazette*, n°12, pp. 3.

CONSEIL MUNICIPAL DE NOYANT D'ALLIER, 2018. « LETTRES AUX NOYANTAISES, NOYANTAIS ». *Gazette*, n°42. pp. 1.

CONSEIL MUNICIPAL DE NOYANT D'ALLIER, 2019. « Nouvelles associations ». *Gazette*, n°46, pp. 6.

DELACOU, Antoine, 2006. « Grain de riz et grain de folie ». *La Montagne*. Disponible à l'adresse : <http://noyant03.free.fr/noyant50/index.htm>

- DEMAISON, André, 1931. *Exposition Coloniale Internationale, à Paris en 1931 : guide officiel*. Paris : Mayeux.
- MUNICIPALITÉ DE NOYANT D'ALLIER, 2008a. « Papy Nore nous a quitté ». *Gazette*, n°3, pp. 3.
- MUNICIPALITÉ DE NOYANT D'ALLIER, 2008b. « Un noyantais champion de France ». *Gazette*, n°1, pp. 1.
- MUNICIPALITÉ DE NOYANT D'ALLIER, 2008c. « La renaissance du club de foot (ASNC) ». *Gazette*, n°2, pp. 4.
- MUNICIPALITÉ DE NOYANT D'ALLIER, 2008d. « Un bon départ pour les footballeurs ». *Gazette*, n°3, pp. 4.
- MUNICIPALITÉ DE NOYANT D'ALLIER, 2008e. « Cochonnet Noyant-Châtillon ». *Gazette*, n°1, pp. 5.
- MUNICIPALITÉ DE NOYANT D'ALLIER, 2008f. « Association de amis de la mine de Noyant ». *Gazette*, n°2. juillet 2008. pp. 4.
- MUNICIPALITÉ DE NOYANT D'ALLIER, 2009a. « www.noyantdallier.fr/ ». *Gazette*, n°4, pp. 5.
- MUNICIPALITÉ DE NOYANT D'ALLIER, 2009b. « Le mot du maire ». *Gazette*, n°4, pp. 1.
- MUNICIPALITÉ DE NOYANT D'ALLIER, 2009c. « Echos du Conseil Municipal ». *Gazette*, n°4, pp. 3.
- MUNICIPALITÉ DE NOYANT D'ALLIER, 2009d. « Remise de passeport français ». *Gazette*, n°5, pp. 1.
- MUNICIPALITÉ DE NOYANT D'ALLIER, 2010a. « Panneaux touristiques ». *Gazette*, n°11, pp. 7.
- MUNICIPALITÉ DE NOYANT D'ALLIER, 2010b. « Du nouveau au carreau de la mine ». *Gazette*, n°10, pp. 7.
- MUNICIPALITÉ DE NOYANT D'ALLIER, 2011a. « Marian Bogacz nous a quitté... ». *Gazette*, n°14, pp. 2.
- MUNICIPALITÉ DE NOYANT D'ALLIER, 2011b. « Jeanne Cressanges a dédicacé son dernier ouvrage «je vous écris du Bourbonnais" ». *Gazette*, n°16, pp. 7.
- MUNICIPALITÉ DE NOYANT D'ALLIER, 2012a. « AMICALE DES POMPIERS ». *Gazette*, n°17, pp. 6.
- MUNICIPALITÉ DE NOYANT D'ALLIER, 2012b. « 19 mai Journée témoignages ». *Gazette*, n°17, pp. 8.

- MUNICIPALITÉ DE NOYANT D'ALLIER, 2013a. « Le mot du maire ». *Gazette*, n°22, pp. 1.
- MUNICIPALITÉ DE NOYANT D'ALLIER, 2013b. « Le mot du maire ». *Gazette*, n°23, pp. 1.
- MUNICIPALITÉ DE NOYANT D'ALLIER, 2013c. « Réunion publique ». *Gazette*, n°22, pp. 3.
- MUNICIPALITÉ DE NOYANT D'ALLIER, 2013d. « Exposition et vidéo avec l'ARINA ». *Gazette*, n°22, pp. 7.
- MUNICIPALITÉ DE NOYANT D'ALLIER, 2014a. « Des citoyens s'engagent pour leur commune ». *Gazette*, n°26, pp. 4.
- MUNICIPALITÉ DE NOYANT D'ALLIER, 2014b. ESPACE MÉMORIEL. *Gazette*, n°26, pp. 7.
- MUNICIPALITÉ DE NOYANT D'ALLIER, 2014c. « ARINA ». *Gazette*, n°26, pp. 11.
- MUNICIPALITÉ DE NOYANT D'ALLIER, 2015a. « Edito ». *Gazette*, n°29, pp. 1.
- MUNICIPALITÉ DE NOYANT D'ALLIER, 2015b. « Edito ». *Gazette*, n°30, pp. 1.
- MUNICIPALITÉ DE NOYANT D'ALLIER, 2015c. « Un Noyantais au musée ». *Gazette*, n°28, pp. 5.
- MUNICIPALITÉ DE NOYANT D'ALLIER, 2015d. « Conseil des Sages ». *Gazette*, n°31, pp. 4.
- MUNICIPALITÉ DE NOYANT D'ALLIER, 2016a. « Nettoyage citoyen ». *Gazette*, n°35, pp. 5.
- MUNICIPALITÉ DE NOYANT D'ALLIER, 2016b. « Tourisme ». *Gazette*, n°34, pp. 4.
- MUNICIPALITÉ DE NOYANT D'ALLIER, 2016c. « Bienvenue ! » *Gazette*, n°34, pp. 5.
- MUNICIPALITÉ DE NOYANT D'ALLIER, 2016d. « La tabatière change de propriétaire ». *Gazette*, n°33, pp. 3.
- MUNICIPALITÉ DE NOYANT D'ALLIER, 2016e. « Edito ». *Gazette*, n°34, pp. 1.
- MUNICIPALITÉ DE NOYANT D'ALLIER, 2017a. « Politique d'accueil ». *Gazette*, n°39, pp. 3.
- MUNICIPALITÉ DE NOYANT D'ALLIER, 2017b. « ASSEMBLEE GENERALE "Le sourire des écoles" ». *Gazette*, n°38, pp. 4.
- MUNICIPALITÉ DE NOYANT D'ALLIER, 2017c. « Association Football Club Noyant Châtillon ». *Gazette*, n°39, pp. 6.
- MUNICIPALITÉ DE NOYANT D'ALLIER, 2018. « Passer l'été à Noyant ». *Gazette*, n°41, pp. 4.

MUNICIPALITÉ DE NOYANT D'ALLIER, 2020. « Aménagements touristiques à Noyant ». *Gazette*, n°47, pp. 4

ROUBAUD, Louis, 1931. « La France et l'Indochine ou la politique du palais d'Angkor ». *Vu*, n° 176, pp. 1078-1081.

Comptes-rendus de réunions

NOYANT TERRE D'ACCUEIL, 2005b. « Compte-rendu de réunion préparatoire du cinquantenaire de l'arrivée des rapatriés d'Indochine : réunion du 21 mai 2005 ».

NOYANT TERRE D'ACCUEIL, 2005d. « Compte-rendu de réunion préparatoire du cinquantenaire de l'arrivée des rapatriés d'Indochine : réunion du 13 août 2005 ».

NOYANT TERRE D'ACCUEIL, 2005k. « Compte-rendu de réunion préparatoire du cinquantenaire de l'arrivée des rapatriés d'Indochine : réunion du 26 mars 2005 ». 26 mars 2005.

Documents

NOYANT TERRE D'ACCUEIL, 2005a. « Présentation de l'association ».

NOYANT TERRE D'ACCUEIL, 2005c. « Festivités de "Noyant Terre d'Accueil" : document du projet ».

NOYANT TERRE D'ACCUEIL, 2005h. « Compte-rendu de réunion préparatoire du cinquantenaire de l'arrivée des rapatriés d'Indochine : réunion du 16 juillet 2005 ». 16 juillet

NOYANT TERRE D'ACCUEIL, 2005j. « Projets de et autour de la rizière : document de travail ». 2005.

NOYANT TERRE D'ACCUEIL, 2005l. « Présentation de la fonction des personnes relais et guide d'entretien ».

Documentaires

Des rizières au bocage, 2014.

Enfants de Noyant et d'Indochine, 2005.

Le Petit Vietnam, 2007.

Dossier

TERRE DES BOURBONS, 2017. « Noyant : insolite village de France ».

Emails

NOYANT TERRE D'ACCUEIL, 2005g. « Echanges d'emails ».

Emissions

« Tour du Monde en Triporteur... Le Vietnam en Auvergne ! », 2015. Disponible à l'adresse :
<https://www.youtube.com/watch?v=XPIq7TV3fVI>

« De Noyant d'Allier à Vulcania », 2016. Disponible à l'adresse :
<https://www.youtube.com/watch?v=fyqTGGioWqQ>

« Noyant d'Allier, la petite Indochine », 2014. Disponible à l'adresse :
<http://www.rfi.fr/emission/20140412-noyant-allier-indochine-vietnam>

Guides

MADROLLE, Claudius, 1925. *Indochine du Nord : Tonkin, Annam, Laos, Yunnan, Kouang-Tchéou Wan* [en ligne]. 2e ed. Paris : Hachette. Disponible à l'adresse :
<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5840435m>

MADROLLE, Claudius, 1926. *Indochine du Sud. De Marseille à Saïgon ; Djibouti, Ethiopie, Ceylan, Malaisie, Cochinchine, Cambodge, Bas-Laos, Sud-Annam, Siam*. Paris : Hachette. Disponible à l'adresse : <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5864864h>

ROUTARD, 2017. *Moulins, pays Bourbon : Auvergne*. Vanves : Hachette. Le routard.

Invitations

NOYANT TERRE D'ACCUEIL, 2005e. « Invitation à la réunion du 30/10/2005 ».

NOYANT TERRE D'ACCUEIL, 2005f. « Invitation à la manifestation commémorative ».

NOYANT TERRE D'ACCUEIL, 2005i. « Invitation à la réunion du 25/06/2005 ».

NOYANT TERRE D'ACCUEIL, 2006. « Invitation à la manifestation festive ».

Livre d'or

NOYANT TERRE D'ACCUEIL, 2006. « Livre d'or de la manifestation festive ».

Panneaux touristiques

COMCOM DU BOCAGE SUD. « Les Côtes Matras ».

COMCOM DU BOCAGE SUD. « Eglise Saint Martin de Noyant d'Allier ».

COMCOM DU BOCAGE SUD. « Carreau de la mine de Noyant d'Allier ».

COMCOM DU BOCAGE SUD. « Plan d'eau de Messarges ».

COMCOM DU BOCAGE SUD. « La Pagode de Noyant d'Allier ».

Sites internet

CAO VAN TUAT, Julien. Noyant story 03210. Disponible à l'adresse :

<http://cnoyant.chez.com/>

COMCOM DU BOCAGE SUD, 2017a. Communauté de Communes du Bocage Sud.

Disponible à l'adresse : <http://bocagesud.weebly.com/>

COMCOM DU BOCAGE SUD, 2017b. Tourisme en Bocage Sud. Disponible à l'adresse :

<http://tourisme-bocagesud.weebly.com>

Vidéos

Bocage Sud : Gastronomie et Terroir, 2010. Disponible à l'adresse :

<https://www.youtube.com/watch?v=vB93Jkql0BI>

Bocage Sud : Loisirs et balades, 2010. Disponible à l'adresse :

https://www.youtube.com/watch?v=erpnumDk_mY

Bocage Sud : Patrimoine et Histoire, 2010. Disponible à l'adresse :

<https://www.youtube.com/watch?v=qf13PIeyFxQ>

Bocage Sud : Patrimoine naturel, 2010. Disponible à l'adresse :

<https://www.youtube.com/watch?v=M4DRyvb4988>

Bocage Sud : Terre de culture, 2010. Disponible à l'adresse :

https://www.youtube.com/watch?v=0_ZQpEqmSrA

Bocage Sud : Une destination qui ressource, 2010. Disponible à l'adresse :

<https://www.youtube.com/watch?v=WQqFDcXmH4A>

SITOGRAFIE

Les sites recensés sont ceux des acteurs de l'enquête dont les analyses ont été restituées dans le corps du mémoire.

Allier Tourisme : www.allier-auvergne-tourisme.com

Communauté de Communes du Bocage Sud :

- <http://bocagesud.weebly.com/>
- <http://tourisme-bocagesud.weebly.com>
- <https://www.youtube.com/@comcombocagesud>

Julien Cao Van Tuat : <http://www.cnoyant.chez.com>

La Ferme de Villars : www.bienvenue-a-la-ferme.com/auvergnerhonealpes/allier/noyant-d-allier/ferme/ferme-de-villars/119158

Le Palais de la miniature : <https://le-palais-de-la-miniature.webnode.fr/>

Le Petit d'Asie : www.lepetitdasie.fr

Municipalité de Noyant d'Allier : www.noyantdallier.fr

Musée Jean le Mineur : www.mine-noyant.fr/

Noyant Terre d'Accueil : <http://noyant03.free.fr/>

Véloraïl du Bourbonnais : www.veloraïldubourbonnais.fr

TABLE DES ILLUSTRATIONS

Illustration 1. L'expansion coloniale française en Indochine (1859-1907)	73
Illustration 2. Vue aérienne des corons de Noyant d'Allier.....	101
Illustration 3. Carte postale "12 – Noyant – Vue générale des Corons"	102
Illustration 4. Carte postale "11 – Noyant – Vue générale des Corons"	102
Illustration 5. Page d'accueil d'un « projet » sur le logiciel <i>Nvivo</i>	197
Illustration 6. Tourisme et économie locale à Noyant d'Allier	225
Illustration 7. Tourisme et économie noyantais	226
Illustration 8. Présentation du site internet de Noyant d'Allier.....	227
Illustration 9. Montage photographique pour la saison touristique de 2010	234
Illustration 10. Panneau "Noyant d'Allier, l'insolite"	235
Illustration 11. Page d'accueil du nouveau site internet de la municipalité de Noyant d'Allier	237
Illustration 12. Image "Noyant d'Allier, l'insolite"	238
Illustration 13. <i>Une</i> des plaquettes touristiques de 2014, 2016 et 2017 de la municipalité de Noyant d'Allier	239
Illustration 14. Ancien logo de la municipalité de Noyant d'Allier	245
Illustration 15. <i>Une</i> de la plaquette touristique de 2019 de la municipalité de Noyant d'Allier	247
Illustration 16. Nouveau logo de la municipalité de Noyant d'Allier.....	248
Illustration 17. Page "Pagode de Noyant d'Allier" sur le site Tourisme en Bocage Sud de la ComCom du Bocage Sud	292
Illustration 18. Page d'accueil du site internet Allier Tourisme	295
Illustration 19. Panneau "La Pagode de Noyant d'Allier"	349
Illustration 20. Panneau "Noyant d'Allier Terre d'accueil et de dépaysement vous souhaite la bienvenue en Bocage Bourbonnais"	349

Illustration 21. Panneau "Noyant d'Allier Terre d'accueil et de dépaysement vous souhaite un bon séjour".....	349
Illustration 22. Monument aux morts de la Grande Guerre	358
Illustration 23. Monument aux morts de la Guerre d'Indochine	359
Illustration 24. Rue de la Gare de Noyant d' Allier	360
Illustration 25. Statue commémorative en l'honneur des Français d'Indochine rapatriés à Noyant d'Allier.....	376
Illustration 26. Flyer de la manifestation festive (recto)	391
Illustration 27. Affiche de la manifestation festive	391
Illustration 28. Page d'accueil du site internet dédié à l'événement du Cinquantenaire de l'arrivée des rapatriés d'Indochine à Noyant.....	419
Illustration 29. Photographie accompagnant l'article "Une statue pour ne pas oublier"	420
Illustration 30. Photographie illustrant l'article "Grain de riz et grain de folie"	422

L'IGNORANT AFFIRME, LE SAVANT DOUTE, LE SAGE RÉFLÉCHIT.
— ARISTOTE —

